ABHANDLUNGEN

DER PREUSSISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

1919

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

ABHANDLUNGEN

DER PREUSSISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

JAHRGANG 1919

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

BERLIN 1919

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI DER
VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER WALTER DE GRUYTER U. CO.
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG. J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG
GEORG REIMER. KARL J. TRÜBNER. VEIT U. COMP.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei

Inhalt

Abhandlungen

JAHR 1919.

Öffentliche Sitzungen.

Sitzung am 23. Januar zur Feier des Jahrestages König Friedrichs II.

Der an diesem Tage vorsitzende Sekretar Hr. Roethe eröffnete die Sitzung mit einer Ansprache. Darauf erstattete Hr. Erman einen eingehenderen Bericht über das akademische Unternehmen des Wörterbuchs der ägyptischen Sprache und Hr. von Waldeyer-Hartz über die Anthropoidenstation auf Teneriffa. Es folgte der wissenschaftliche Festvortrag von Hrn. Rubner: Der Aufbau der deutschen Volkskraft und die Wissenschaften. Weiter machte der Vorsitzende Mitteilung von den seit dem Friedrichs-Tage 1918 in der Akademie eingetretenen Personalveränderungen, gab einen kurzen Jahresbericht und verkündigte zum Schlusse, daß die Akademie die Helmholtz-Medaille dem ordentlichen Professor an der Universität München, Wirkl. Geh. Rat von Röntgen verliehen habe.

Sitzung am 3. Juli zur Feier des Leibnizischen Jahrestages.

Hr. Planck, als vorsitzender Sekretar, eröffnete die Sitzung mit einer Ansprache.

Darauf hielten die seit dem letzten Leibniz-Tage (4. Juli 1918) neu eingetretenen Mitglieder ihre Antrittsreden, die von den beständigen Sekretaren beantwortet wurden, nämlich die HH. Fick, Erwiderung von Hrn. von Waldeyer-Hartz — G. Müller, Erwiderung von Hrn. Planck — Heider und Kükenthal, Erwiderung von Hrn. von Waldeyer-Hartz — Erh. Schmidt und Carathéodory, Erwiderung von Hrn. Planck. Daran schloß sich die Gedächtnisrede auf Simon Schwendener von Hrn. Haberlandt.

Sodann wurden Mitteilungen gemacht über die Preiserteilung für die Akademische Preisaufgabe für das von Miloszewskysche Legat, über den Preis der Graf-Loubat-Stiftung für 1921 aus dem Gebiete der Amerikanistik.

über die Stiftung zur Förderung der Sinologie, über die Stiftung zur Förderung der kirchen- und religionsgeschichtlichen Studien und über das Stipendium der Eduard-Gerhard-Stiftung.

Schließlich wurde verkündigt, daß die Akademie die Leibniz-Medaille in Silber den HH. E. Debes in Leipzig, C. Dorn in Davos, Johannes Kirchner in Berlin-Wilmersdorf, Edmund von Lippmann in Halle a. S., Frhrn. von Schrötter in Berlin-Wilmersdorf und Otto Wolff in Berlin und die Leibniz-Medaille in Gold dem Gouverneur von Deutsch-Ostafrika, Hrn. Dr. Heinrich Schnee, verliehen habe.

Verzeichnis der im Jahre 1919 gelesenen Abhandlungen.

Physik und Chemie.

Landé, Dr. A., Elektronenbahnen im Polyederverband. Vorgelegt von Planck. (GS. 9. Jan.; *SB.* 30. Jan.)

Nernst, Einige Folgerungen aus der sogenannten Entartungstheorie der Gase. (GS. 13. Febr.; *SB.*)

Liebisch und Rubens, über die optischen Eigenschaften einiger Kristalle im langwelligen ultraroten Spektrum. 1. Mitteilung. (Kl. 20. März; *SB.*)

Einstein, über die Frage: Spielen Gravitationsfelder im Aufbau der materiellen Elementarteilchen eine wesentliche Rolle? (GS. 10. April; *SB.*)

Beckmann, über Signalvorrichtungen, welche gestatten, in unauffälliger Weise Nachrichten optisch zu übermitteln. (Kl. 8. Mai.)

Beckmann, Sicherungen der Atmungsorgane gegenüber schädlichen Beimischungen in der Luft. (Kl. 8. Mai.)

Einstein, über eine Veranschaulichung der Verhältnisse im sphärischen Raum. (GS. 15. Mai.)

Einstein, über die Feldgleichungen der allgemeinen Relativitätstheorie vom Standpunkte des kosmologischen Problems und des Problems der Konstitution der Materie. (GS. 15. Mai.)

Haber, Beitrag zur Kenntnis der Metalle. (Kl. 22. Mai; *SB.* 19. Juni.)

Planck, über die Dissoziationswärme des Wasserstoffs nach dem Bohr-Debyeschen Modell. (GS. 30. Okt.; *SB.* 27. Nov.)

Born, Prof. Dr. M., und Stein, Dr. O., über die Oberflächenenergie der Kristalle und ihren Einfluß auf die Kristallgestalt. Vorgelegt von Einstein. (GS. 13. Nov.; *SB.* 27. Nov.).

Grommer, Dr. Jacob, Beitrag zum Energiesatz in der allgemeinen Relativitätstheorie. Vorgelegt von Einstein. (GS. 13. Nov.; *SB.*)

Warburg, über den Energieumsatz bei photochemischen Vorgängen. IX. (Kl. 20. Nov.; *SB.* 4. Dez.)

Liebisch und Rubens, über die optischen Eigenschaften einiger Kristalle im langwelligen ultraroten Spektrum. 2. Mitteilung. (GS. 27. Nov.; *SB.*)

Haber, zweiter Beitrag zur Kenntnis der Metalle. (GS. 27. Nov.; *SB.* 11. Dez.)

Mineralogie und Geologie.

Liebisch, über die Dispersion doppeltbrechender Kristalle im ultraroten Spektralgebiete. (Kl. 3. April.)

Botanik und Zoologie.

Haberlandt, zur Physiologie der Zellteilung. Dritte Mitteilung: Über Zellteilungen nach Plasmolyse. (GS. 10. April; *SB.*)

Correns, über Vererbungsversuche mit buntblättrigen Sippen. I. Capsella Bursa pastoris chlorina und albovariabilis. (Kl. 19. Juni; *SB.* 10. Juli.)

Heider, über die morphologische Ableitung des Echinodermenstammes. (GS. 26. Juni.)

Haberlandt, Zur Physiologie der Zellteilung. Vierte Mitteilung: Über Zellteilungen in Elodea-Blättern. (Kl. 24. Juli; *SB.* 31. Juli.)

Correns, Vererbungsversuche mit buntblättrigen Sippen. II. Vier neue Typen bunter Periklinalchimären. (Kl. 23. Okt.; *SB.* 6. Nov.)

Haberlandt, über Zellteilung nach Plasmolyse. (Kl. 6. Nov.)

Anatomie und Physiologie, Pathologie.

Orth, über die ursächliche Begutachtung von Unfallfolgen. (Kl. 20. Febr.)

Orth, über Traumen und Nierenerkrankungen. (Kl. 6. März; *SB.* 20. März.)

Fick, über die Entwicklung der Gelenkform. (GS. 31. Juli.)

Astronomie, Geographie und Geophysik.

Struve, über die Masse der Ringe von Saturn. (Kl. 6. Febr.)

Penck, über die Gipfelflur der Alpen. (GS. 13. März; *SB.* 27. März.)

Schweydar, Prof. Dr., zur Erklärung der Bewegung der Rotationspole der Erde. Vorgelegt von Struve. (Kl. 3. April; *SB.* 10. April.)

Hellmann, über die Bewegung der Luft in den untersten Schichten der Atmosphäre. (Dritte Abteilung.) (Kl. 24. April; *SB.*)

Hellmann, neue Untersuchungen über Regenverhältnisse von Deutschland. (Erste Mitteilung.) (Kl. 24. April; *SB.*)

Einstein, Bemerkung über periodische Schwankungen der Mondlänge, welche bisher nach der Newtonschen Mechanik nicht erklärbar schienen. (Kl. 24. April; *SB.*)

Mathematik.

Mechanik.

Philosophie.

Prähistorie.

Geschichte des Altertums.

E. Meyer, die Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus, eine jüdische Schrift aus der Seleukidenzeit. (Kl. 24. Juli: *Abh.*)

von Wilamowitz-Moellendorff, das Bündnis zwischen Sparta und Athen 421 (Thukydides V.). (Kl. 4. Dez.; *SB.*)

Mittlere und neuere Geschichte.

Schäfer, über neue Karten zur Verteilung des deutschen und polnischen Volkstums an unserer Ostgrenze. (Kl. 16. Jan.)

Tangl, Bonifatiusfragen. (Kl. 3. April; *Abh.*)

Bresslau, aus der ersten Zeit des großen abendländischen Schismas. (GS. 5. Juni: *Abh.*)

Meinecke, über die Lehre von den Interessen der Staaten, die neben und unabhängig von der allgemeinen Staatslehre im 17. und 18. Jahrhundert geblüht hat und als Vorstufe moderner Geschichtsauffassung von Bedeutung ist. (GS. 13. Nov.)

Kehr, das Erzbistum Magdeburg und die erste Organisation der christlichen Kirche in Polen. (Kl. 20. Nov.; *Abh.*)

Tangl, über die Deliberatio Innocenz' III. (Kl. 18. Dez.; *SB.*)

Kirchengeschichte.

Holl, zur Auslegung des 2. Artikels des sog. apostolischen Symbols. (GS. 9. Jan.; *SB.*)

E. Meyer, über das Marcusevangelium und seine Quellen. (GS. 30. Jan.)

Sachau, zur Ausbreitung des Christentums in Asien. (GS. 30. Jan.; *Abh.*)

von Harnack, zur Abhandlung des Hrn. Holl: »Zur Auslegung des 2. Artikels des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses«. (Kl. 9. Febr.; *SB.*)

Lietzmann, Prof. D. Hans, die Urform des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Vorgelegt von Holl. (GS. 13. März: *SB.* 27. März.)

Sachau, über syrische und arabische Literatur, welche sich auf die Klöster des christlichen Orients bezieht. (Kl. 22. Mai; *Abh.*)

K. Müller, kritische Beiträge I. und II. (GS. 5. Juni; *SB.* 17. Juli.)

von Harnack, über I. Korinth. 14, 32ff. und Röm. 16, 25ff. nach der ältesten Überlieferung und der Marcionitischen Bibel. (Kl. 19. Juni; *SB.* 26. Juni.)

Holl, über die Entwicklung von Luthers sittlichen Anschauungen. (Kl. 23. Okt.)

Rechts- und Staatswissenschaft.

Seckel, die Haftung des Sachschuldners mit der geschuldeten Sache (praecise teneri) im römischen Recht und nach der Lehre der mittelalterlichen Legisten. (Kl. 8. Mai.)

Stutz, die Cistercienser wider Gratians Dekret. (Kl. 10. Juli.)

Sering, über die Preisrevolution seit dem Ausbruch des Krieges. (GS. 17. Juli; *Abh.*)

Heymann, über die Geschichte des Mäklerrechts. (Kl. 4. Dez.)

Allgemeine, deutsche und andere neuere Philologie.

K. Meyer, ein mittelirisches Lobgedicht auf die Ui Echach von Ulster. (Kl. 16. Jan.; *SB.* 30. Jan.)

Urtel, Prof. Dr. H., zur baskischen Onomatopoesis. Vorgelegt von W. Schulze. (Kl. 16. Jan.; *SB.* 6. März.)

W. Schulze, Tag und Nacht in den indogermanischen Sprachen. (Kl. 6. Febr.)

Brandl, über die Vorgeschichte der Schicksalsschwestern in Macbeth. (Kl. 20. Febr.)

Heusler, über altnordische Dichtung und Prosa von Jung Sigurd. (Kl. 6. März; *SB.* 20. März.)

K. Meyer, über Cormacs Glossar nach der Handschrift des Buches der Ui Maine. (Kl. 20. März; *SB.* 3. April.)

Lewy, Dr. Ernst, einige Wohllautsregeln des Tscheremissischen. Vorgelegt von W. Schulze. (Kl. 3. April; *SB.* 8. Mai.)

Rogge, Dr. Helmuth, die Urschrift von Adalbert von Chamissos Peter Schlemihl. Vorgelegt von Roethe. (GS. 10. April; *SB.* 30. April.)

K. Meyer, zur keltischen Wortkunde IX, über einige keltische Orts- und Völkernamen. (Kl. 24. April; *SB.*)

Jacobsohn, Prof. Dr. H., das Namensystem bei den Osttscheremissen. Vorgelegt von W. Schulze. (Kl. 8. Mai; *SB.* 15. Mai.)

K. Meyer, über den irischen Totengott und die Toteninsel. (Kl. 19. Juni; *SB.* 26. Juni.)

K. Meyer, Sammlung von Bruchstücken der älteren Lyrik Irlands mit Übersetzung. 1. Teil. (Kl. 10. Juli.; *Abh.*)

Schuchardt, Hugo, Sprachursprung I. (GS. 17. Juli; *SB.* 31. Juli.)

Schuchardt, Hugo, Sprachursprung II. (GS. 30. Okt.; *SB.* 13. Nov.)

Klassische Philologie.

Degering, Prof. Dr. H., über ein Bruchstück einer Plautushandschrift des 4. Jahrhunderts. Erster Teil: Beschreibung der Hs. Vorgelegt von Norden. (Kl. 8. Mai; *SB.* 15. Mai.)

Degering, Prof. Dr. H., über ein Bruchstück einer Plautushandschrift des 4. Jahrhunderts. Zweiter Teil: Überlieferungsgeschichtliches. Vorgelegt von Norden. (GS. 15. Mai; *SB.* 5. Juni.)

Diels und Dr. E. Schramm, Exzerpte aus Philons Mechanik Buch VII und VIII, griechisch und deutsch. (Kl. 23. Okt.; *Abh.*)

Kunstwissenschaft und Archäologie.

Schuchhardt, über skythische und germanische Tierornamentik. (GS. 30. April.)

Goldschmidt, mittelbyzantinische Plastik. (Kl. 24. Juli.)

Orientalische Philologie.

F. W. K. Müller, über koreanische Lieder. (GS. 27. Febr.)

Jensen, Prof. Dr. P., indische Zahlwörter in keilschrifthittitischen Texten. Vorgelegt von W. Schulze. (Kl. 6. März; *SB.* 10. April.)

Lüders, über Aśvaghoṣas Kalpanāmaṇḍinikā. (GS. 27. März.)

Bang-Kaup, vom Köktürkischen zum Osmanischen. 2. und 3. Mitteilung. (GS. 27. März; *Abh.*)

Erman, über die Mahnworte eines ägyptischen Propheten. (Kl. 3. April; *SB.* 30. Okt.)

von Le Coq, Prof. Dr. A., türkische Manichaica aus Chotscho II. Vorgelegt von F. W. K. Müller. (GS. 30. April; *Abh.*)

De Groot, über die Pagoden in China, die vornehmsten Heiligtümer der Mahajana-Kirche. (Kl. 22. Mai; *Abh.*)

Jensen, Prof. Dr. P., Erschließung der aramäischen Inschriften von Assur und Hatra. Vorgelegt von Eduard Meyer. (Kl. 6. Nov.; *SB.* 12. Dez.)

Forrer, Dr. Emil, die acht Sprachen der Boghazköi-Inschriften. Vorgelegt von Eduard Meyer. (Kl. 4. Dez.; *SB.* 18. Dez.)

Amerikanistik.

Seler, über szenische Darstellungen auf alten amerikanischen Mosaiken. (Kl. 20. März.)

Bericht über den Erfolg der Preisausschreibungen für 1920 und neue Preisausschreibungen.

Preisaufgaben aus dem von Miloszewskyschen Legat.

Die 1915 aus dem von Miloszewskyschen Legat zum zweiten Male, damals mit dreijähriger Frist gestellte Preisaufgabe »Geschichte des theoretischen Kausalproblems seit Descartes und Hobbes« hat 2 Bearbeitungen gefunden.

Die eine, ungemein umfangreiche, auch »die vorhergehenden Kausaltheorien« umfassende Arbeit mit dem Motto: »Οὐδὲν γίγνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος« verdient Anerkennung des für sie aufgewandten Fleißes. Leider aber ist es ihrem Verfasser so wenig wie dem Bearbeiter des Problems vom Jahre 1915 gelungen, dem philosophischen Gehalt der Aufgabe gerecht zu werden. Er begnügt sich mit einer zum Teil aus veralteten sekundären Quellen geschöpften, an Zitaten überreichen, kaum irgendwo um das Problem konzentrierten, vielfach weit abschweifenden Darstellung. Nur da, wo physikalisch-mathematische Kausalfragen in Betracht kommen, bekundet sich ein selbständigeres, hin und wieder auch über Landläufiges hinausgehendes Wissen und Urteil. In die Idee des theoretischen Kausalproblems, die Arten ihrer Entfaltung und die Richtung ihrer Entwicklung einzudringen, ist dem Verfasser nicht gelungen: am wenigsten da, wo sich seine Darstellung der Problementwicklung seit Kant nähert und diese zu verfolgen sucht. Es fehlt dem Verfasser an der philosophischen Vorbildung, welche allein die geforderte Untersuchung erfolgreich machen konnte. Die Akademie ist deshalb nicht in der Lage, dem Verfasser einen Preis zuzuerkennen.

Einen wesentlich anderen Charakter zeigt die zweite Preisarbeit mit dem Motto: »Οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ᾽ ἀνάγκης.« Was immer der Verfasser aus dem Gebiet der neueren Philosophie in den Bereich seiner spezielleren Untersuchung zieht, ist aus den ersten Quellen geschöpft, um die theoretischen Kausalprobleme konzentriert, selbständig durchdacht und in lichtvoller Darstellung wiedergegeben. Deutlich scheiden sich, abgesehen von der Einleitung über die Vorgeschichte des Problems, zwei Teile der Arbeit voneinander: die Entwicklung der Kausalprobleme von Descartes bis Kant, und von Kant bis Sigwart. Mehrfache Korrekturen erfordert die Einleitung. Vortrefflich aber ist die historische Entwick-

lung in der ersten Phase zu einem historischen Ganzen abgerundet, so daß kleinere Lücken, das Fehlen einer Skizze der Problemlage um den Anfang des 17. Jahrhunderts, speziell der kausalen Naturauffassung von Galilei und Kepler, ferner von Crusius' Kritik des Leibnizischen Satzes vom Grunde sowie von Reids Begründung der Common sense-Lehre und ihrer Kritik durch Priestley, ebensowenig ernstlich stören wie kleinere, leicht ausmerzbare Einzelverfehlungen. Weniger gelungen ist die Darstellung der zweiten Entwicklungsphase. Auch wenn zugestanden wird, daß uns zur unbefangenen historischen Würdigung der Problementwicklung im 19. Jahrhundert noch die rechte historische Distanz fehlt, hätte der Verfasser zu einem volleren historischen Verständnis gelangen können, wenn er die metaphysisch fundierte Rückbildung der Probleme in der spekulativen Philosophie von Fichte bis Hegel ähnlich eindringend behandelt hätte, wie die Fortbildung bei Schopenhauer und Herbart, Comte, St. Mill, Fechner und Lotze; und die Umbildungen durch Fries und Apelt sowie späterhin durch Herbert Spencer nicht beiseite gelassen hätte. Dennoch bleibt so viel des Gelungenen, Eindringenden und Weiterführenden, daß dem Verfasser der volle Preis in der Voraussetzung zuerkannt werden kann, er werde die erwähnten Mängel vor der Drucklegung in sorgsamer Darstellung beseitigen.

Die Eröffnung des Umschlags mit dem Motto: »Οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ᾽ ἀνάγκης« ergab als Verfasser: Frau Else Wentscher, Bonn a. Rh.

Preis der Graf-Loubat-Stiftung.

Nach dem Statute der von dem Grafen (später Herzog) Joseph Florimond de Loubat bei der Preußischen Akademie der Wissenschaften begründeten Preisstiftung soll alle fünf Jahre durch die Akademie ein Preis von 3000 Mark an diejenige gedruckte Schrift aus dem Gebiete der amerikanistischen Studien erteilt werden, die unter den der Akademie eingesandten oder ihr anderweitig bekannt gewordenen als die beste sich erweist.

Die amerikanistischen Studien werden zum Zwecke dieser Preisbewerbung in zwei Gruppen geteilt: die erste umfaßt die präkolumbische Altertumskunde von ganz Amerika; die zweite begreift die Geschichte von ganz Amerika, insbesondere dessen Kolonisation und die neuere Geschichte bis zur Gegenwart. Die Bewerbung um den Preis und seine Zuerkennung beschränkt sich jedesmal, und zwar abwechselnd, auf die eine dieser beiden

Gruppen und Schriften, die innerhalb der letzten zehn Jahre erschienen sind. Als Schriftsprache ist die deutsche und die holländische zugelassen.

Die letzte Preiserteilung fand im Jahre 1916 statt und betraf eine Schrift über Volks- und Altertumskunde eines bestimmten Gebietes im nordwestlichen Mexiko. Die nächste Preiserteilung muß demnach im Jahre 1921 erfolgen, und zugelassen sind gedruckte Schriften über koloniale und neuere Geschichte von Amerika bis zur Gegenwart. Die Bewerbungsschriften müssen bis zum 1. März 1921 der Akademie eingereicht sein.

Paul-Rieß-Stiftung.

Statut vom 2. Oktober 1919.

Der am 18. Februar 1903 zu Berlin verstorbene Amtsgerichtsrat a. D. Dr. Paul Rieß hat der Akademie durch letztwillige Verfügung ein Kapital von 250000 Mark vermacht zur Verwendung im Interesse der Chemie, Physik und Astronomie. Durch Allerhöchsten Erlaß vom 30. Januar 1905 ist der Akademie die landesherrliche Genehmigung zur Annahme dieser Zuwendung, vorbehaltlich der Abfindung von hilfsbedürftigen Verwandten des Erblassers, erteilt worden, und das Legat ist dann in dem durch diese Abfindungen auf 240000 Mark ermäßigten Betrage in ihren Besitz übergegangen. In Wirksamkeit getreten ist die Stiftung jedoch erst seit dem am 1. April 1918 erfolgten Tode des Hrn. Paul Jüdel, welcher durch eine Bestimmung des Rießschen Testamentes als lebenslänglicher Nutznießer der Hinterlassenschaft eingesetzt worden war. Für die Verwaltung der Stiftung und die Verwendung ihrer Erträgnisse hat die Akademie mit Genehmigung des vorgeordneten Ministeriums nachstehendes Statut festgestellt.

§ 1.

Die Stiftung, welche den Namen Paul-Rieß-Stiftung führt, ist nach dem Wortlaut des Testamentes dazu bestimmt, die chemischen, physikalischen und astronomischen Wissenschaften zu fördern. Diesen Zweck wird die Akademie zu verwirklichen suchen sowohl durch Unterstützung geplanter

aussichtsreicher wissenschaftlicher Unternehmungen als auch durch Krönung vorliegender ausgezeichneter Leistungen auf dem Gebiete der drei genannten Wissenschaften. Die Zuerteilung erfolgt jedes Jahr am Leibniztage der Akademie, für eine einzige oder auch für mehrere wissenschaftliche Arbeiten, in der Regel jährlich abwechselnd aus den Gebieten der Chemie, Physik und Astronomie.

§ 2.

Das Kapitalvermögen der Stiftung, welches unangreifbar ist, wird gebildet aus dem Stammkapital und etwa künftig eingehenden Beiträgen. Es wird wie die übrigen Gelder der Akademie aufbewahrt und verwaltet.

§ 3.

Die Akademie der Wissenschaften führt durch ihre physikalisch-mathematische Klasse die Oberaufsicht über die Stiftung und die Verwaltung des Stiftungsvermögens. Die Klasse hat daher auch die Entlastung zu erteilen, soweit dies nicht durch die Oberrechnungskammer geschieht.

§ 4.

Die Stiftung selbst wird verwaltet durch ein viergliedriges Kuratorium, in welches die physikalisch-mathematische Klasse aus den Fächern der Chemie, Physik und Astronomie je einen Vertreter wählt. Außerdem gehört dem Kuratorium als Vorsitzender derjenige der beiden Klassensekretare an, welcher den genannten Fächern am nächsten steht. Die Wahlen gelten auf die Dauer von 6 Jahren, sie erfolgen vor dem Schlusse eines Kalenderjahres, zum ersten Male im Dezember 1919. Wenn ein Mitglied des Kuratoriums vor Ablauf der Wahlperiode ausscheidet, so ist für die noch übrige Dauer derselben ein neues Mitglied zu wählen.

§ 5.

Anfang Mai jedes Jahres teilt die physikalisch-mathematische Klasse dem Vorsitzenden des Kuratoriums mit, welche Summe am Leibniztage desselben Jahres verfügbar sein wird. Dieser fordert sodann dasjenige Mitglied des Kuratoriums, für dessen Fach in diesem Jahre die Stiftung in erster Linie bestimmt ist, und zwar nach der in § 1 namhaft gemachten Reihenfolge, zu einem schriftlichen Vorschlag auf. Auch jedes andere Mit-

glied des Kuratoriums ist zu einem Vorschlag berechtigt. Über alle vorliegenden Vorschläge wird dann in einer Sitzung des Kuratoriums oder auch auf schriftlichem Wege abgestimmt. Bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden. Das Ergebnis der Abstimmung ist von der Klasse zu bestätigen.

§ 6.

Falls in einem Jahre die verfügbaren Mittel der Stiftung nicht vollständig oder überhaupt nicht für ihre satzungsgemäße Bestimmung in Anspruch genommen werden, so fließt die verfügbare Summe in einen besonderen Reservefonds, welcher dem Zwecke dienen soll, in irgendeinem darauffolgenden Jahre eine Bewilligung zu ermöglichen, welche die für das betreffende Jahr aus den Erträgnissen des Stiftungskapitals verfügbare Summe überschreitet. Die Bestände des Reservefonds werden zinstragend angelegt und durch die erzielten Zinsen fortlaufend verstärkt. Sobald der Reservefonds die Höhe von 20000 Mark erreicht hat, werden alle weiteren Erübrigungen sogleich und endgültig dem Stiftungskapital zugeführt.

§ 7.

Änderungen dieses Statuts sind nur durch absolute Majorität aller ordentlichen Mitglieder der Akademie und mit Genehmigung des vorgeordneten Ministeriums zulässig.

Verzeichnis der im Jahre 1919 erfolgten besonderen Geldbewilligungen aus akademischen Mitteln zur Ausführung wissenschaftlicher Unternehmungen.

Es wurden im Laufe des Jahres 1919 bewilligt:

2500 Mark den Mitgliedern der Akademie HH. Rubens und Liebisch zur Herstellung von Platten zur Untersuchung von Kristallen im langwelligen Spektrum.

4000 » zur Fortführung des Unternehmens »Das Tierreich«.

3000 » zur Fortführung der Arbeiten am Nomenclator animalium generum et subgenerum.

2300 Mark dem Mitglied der Akademie Hrn. Engler zur Fortführung des Werkes »Das Pflanzenreich«.

6000 » dem Mitglied der Akademie Hrn. Hintze zur Fortführung der Herausgabe der Politischen Korrespondenz Friedrichs des Großen.

20000 » der Orientalischen Kommission zur Fortführung ihrer Arbeiten.

4000 » der Deutschen Kommission zur Fortführung ihrer Arbeiten.

1000 » für die Bearbeitung des Thesaurus linguae Latinae (über den planmäßigen Beitrag von 5000 Mark hinaus).

5000 » für das Wörterbuch der ägyptischen Sprache.

1500 » zur Bearbeitung der hieroglyphischen Inschriften der griechisch-römischen Epoche für das Wörterbuch der ägyptischen Sprache.

6000 » dem Mitglied der Akademie Hrn. Struve als außerordentliche Zuwendung für die »Geschichte des Fixsternhimmels«.

5000 » dem Mitglied der Akademie Hrn. Engler zur Fortführung des Werkes »Das Pflanzenreich«.

2000 » dem Mitglied der Akademie Hrn. Heider zur Fortführung des Unternehmens »Das Tierreich«.

6000 » der akademischen Kommission zur Herausgabe der Enzyklopädie der mathematischen Wissenschaften.

1000 » dem Mitglied der Akademie Hrn. Erdmann für die Kant-Kommission.

200 » dem Mitglied der Akademie Hrn. Burdach für die Bearbeitung des Briefwechsels Lachmann—Brüder Grimm durch Prof. Leizmann (Jena).

3000 » der Kommission für die deutschen Geschichtsquellen des 19. Jahrhunderts.

333 » der Sächsischen Akademie (Gesellschaft) der Wissenschaften in Leipzig für die Teneriffa-Expedition.

367 » derselben für desgleichen.

1200 » derselben zur Fortsetzung des Poggendorffschen Handwörterbuchs.

1200 » Hrn. Dr. Ernst Knoche in Halle a. S. zu Untersuchungen über die Biologie der Nonnen.

1500 » als Nachbewilligung für die photographische Aufnahme französischer Handschriften in Valenciennes.

5000 Mark dem Verlag des Jahrbuchs für die Fortschritte der Mathematik als Zuschuß zu den Kosten der Herausgabe des Jahrgangs 1919.

800 » Hrn. Prof. Dr. Hermann von Guttenberg in Berlin-Dahlem für Untersuchungen über den Einfluß des Lichtes auf die Blattstellung der Pflanzen.

5000 » Hrn. Prof. Dr. Bodenstein in Hannover zu Arbeiten über photochemische Vorgänge.

1200 » Hrn. Dr. Walter in Gießen für Arbeiten über Vererbung.

10000 » der Deutschen physikalischen Gesellschaft als einmaligen Zuschuß für die physikalische Berichterstattung.

800 » Hrn. Prof. Dr. August Fischer in Leipzig als zweite Rate des Zuschusses für sein arabisches Wörterbuch.

Verzeichnis der im Jahre 1919 erschienenen im Auftrage oder mit Unterstützung der Akademie bearbeiteten oder herausgegebenen Werke.

Unternehmungen der Akademie und ihrer Stiftungen.

Das *Pflanzenreich*. Regni vegetabilis conspectus. Im Auftrage der Preuss. Akademie der Wissenschaften hrsg. von A. Engler. Heft 68. 69. Leipzig 1919. 2 Ex.

Corpus inscriptionum Latinarum consilio et auctoritate Academiae Litterarum Borussicae editum. Vols. 1, Pars 2, Fasc. 1. ed. 2. Berolini 1918.

Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd 15. Berlin 1918.

Ibn Saad. Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht. Im Auftrage der Preussischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von Eduard Sachau. Bd 7, Th. 2. Leiden 1918.

Deutsche Texte des Mittelalters hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd 30. Paradisus anime intelligentis. Berlin 1919.

Bopp-Stiftung.

Navahāra- und Nisīha-Sutta. Hrsg. von Walther Schubring. Leipzig 1918. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Bd 15.) 2 Ex.

Dr.-Karl-Güttler-Stiftung.

Kolsen, Adolf. Dichtungen der Trobadors. 3. Heft. Halle (Saale) 1919.

Kolsen, Adolf. Zwei provenzalische Sirventese nebst einer Anzahl Einzelstrophen. Halle 1919.

Savigny-Stiftung.

Kantorowicz, Hermann und Fritz Schulz. Thomas Diplovatatius. De claris iuris consultis. Bd 1. Berlin und Leipzig 1919. (Romanistische Beiträge zur Rechtsgeschichte. Heft 3.)

Hermann-und-Elise-geb.-Heckmann-Wentzel-Stiftung.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv für die von der Kirchenväter-Commission der Preussischen Akademie der Wissenschaften unternommene Ausgabe der älteren christlichen Schriftsteller. Reihe 3. Bd 12, Heft 3. 4. Bd 13. Leipzig 1918. 19.

Beiträge zur Flora von Papuasien. Hrsg. von C. Lauterbach. Serie 6. Leipzig 1918. 2 Ex.

Von der Akademie unterstützte Werke.

Bokorny, Th. Bindung des Formaldehyds durch Enzyme. Berlin 1919. Sonderabdr.

Lange, Rudolf. Thesaurus Japonicus. Japanisch-Deutsches Wörterbuch. Bd 2. Berlin und Leipzig 1919.

Schiemann, Theodor. Geschichte Russlands unter Kaiser Nikolaus I. Bd 4. Berlin 1919.

Schmidt, Adolf. Archiv des Erdmagnetismus. Heft 3. Potsdam 1918.

Schwenke, Paul. Die Buchbinder mit dem Lautenspieler und dem Knoten. 1919. Sonderabdr.

Schwenke, Paul. Altberliner Bücher und Einbände. 1918. Sonderabdr.

Veränderungen im Personalstande der Akademie im Laufe des Jahres 1919.

Es wurden gewählt:

zum ordentlichen Mitglied der physikalisch-mathematischen Klasse:

Hr. Konstantin Carathéodory, bestätigt durch Erlaß der preußischen Regierung vom 10. Februar 1919,

Hr. Willy Kükenthal, bestätigt durch Erlaß der preußischen Regierung vom 12. April 1919;

zu korrespondierenden Mitgliedern der physikalisch-mathematischen Klasse:

Hr. Karl Engler in Karlsruhe }
» Theodor Curtius in Heidelberg } am 26. Juni 1919,
» Gustav Tammann in Göttingen }
» Hugo Bücking in Heidelberg am 8. Januar 1920;

zum korrespondierenden Mitglied der philosophisch-historischen Klasse:

Hr. Willy Bang-Kaup in Frankfurt a. M. am 27. Februar 1919.

Der beständige Sekretar Hr. von Waldeyer-Hartz legte dieses Amt mit dem 31. August 1919 nieder; zu seinem Nachfolger wählte die physikalisch-mathematische Klasse Hrn. Rubner, dessen Wahl von der Preußischen Regierung am 10. Mai 1919 bestätigt wurde.

Das ordentliche Mitglied der philosophisch-historischen Klasse Hr. Heusler verlegte im Sommer 1919 seinen Wohnsitz nach Basel und trat gemäß § 6 der Statuten der Akademie in die Reihe der Ehrenmitglieder über.

Gestorben sind:

die ordentlichen Mitglieder der physikalisch-mathematischen Klasse:

Hr. Simon Schwendener am 27. Mai 1919,
» Emil Fischer am 15. Juli 1919;

das ordentliche Mitglied der philosophisch-historischen Klasse:

Hr. Kuno Meyer am 11. Oktober 1919;

das auswärtige Mitglied der physikalisch-mathematischen Klasse:

Lord Rayleigh in London am 3. Juli 1919;

die korrespondierenden Mitglieder der physikalisch-mathematischen Klasse:

Hr. Edward Charles Pickering in Cambridge (Mass.) im Januar 1919,
» Roland Eötvös in Budapest am 8. April 1919,
» Friedrich Merkel in Göttingen am 29. Mai 1919,
» Gustav Retzius in Stockholm am 21. Juli 1919,
» Heinrich Bruns in Leipzig am 23. September 1919,
» Woldemar Voigt in Göttingen am 13. Dezember 1919.

Beamte der Akademie.

Ernannt:

Hr. Prof. Dr. Eduard Sthamer, bisher Assistent am Preußischen Historischen Institut in Rom, zum Bibliothekar und Archivar der Akademie, am 27. Juni 1919.

Gestorben:

Hr. Prof. Dr. Hans von Fritze, wissenschaftlicher Beamter, am 10. Juli 1919.

Verzeichnis der Mitglieder der Akademie am Schlusse des Jahres 1919

nebst den Verzeichnissen der Inhaber der Bradley-, Helmholtz- und der Leibniz-Medaille und der Beamten der Akademie, sowie der Kommissionen, Stiftungs-Kuratorien usw.

1. Beständige Sekretare

	Gewählt von der	Datum der Bestätigung
Hr. *Diels*	phil.-hist. Klasse	1895 Nov. 27
- *Roethe*	phil.-hist. -	1911 Aug. 29
- *Planck*	phys.-math. -	1912 Juni 19
- *Rubner*	phys.-math. -	1919 Mai 10

2. Ordentliche Mitglieder

Physikalisch-mathematische Klasse	Philosophisch-historische Klasse	Datum der Bestätigung
	Hr. *Hermann Diels*	1881 Aug. 15
Hr. *Wilhelm von Waldeyer-Hartz*		1884 Febr. 18
- *Franz Eilhard Schulze*		1884 Juni 21
	- *Otto Hirschfeld*	1885 März 9
	- *Eduard Sachau*	1887 Jan. 24
- *Adolf Engler*		1890 Jan. 29
	- *Adolf von Harnack*	1890 Febr. 10
- *Hermann Amandus Schwarz*		1892 Dez. 19
- *Oskar Hertwig*		1893 April 17
- *Max Planck*		1894 Juni 11
	- *Carl Stumpf*	1895 Febr. 18
	- *Adolf Erman*	1895 Febr. 18
- *Emil Warburg*		1895 Aug. 13
	- *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff*	1899 Aug. 2
- *Heinrich Müller-Breslau*		1901 Jan. 14
	- *Heinrich Dressel*	1902 Mai 9
	- *Konrad Burdach*	1902 Mai 9
- *Friedrich Schottky*		1903 Jan. 5
-	- *Gustav Roethe*	1903 Jan. 5
	- *Dietrich Schäfer*	1903 Aug. 4
	- *Eduard Meyer*	1903 Aug. 4
	- *Wilhelm Schulze*	1903 Nov. 16
	- *Alois Brandl*	1904 April 3
- *Hermann Struve*		1904 Aug. 29

Physikalisch-mathematische Klasse	Philosophisch-historische Klasse	Datum der Bestätigung		
Hr. *Hermann Zimmermann*		1904	Aug.	29
- *Walter Nernst*		1905	Nov.	24
- *Max Rubner*		1906	Dez.	2
- *Johannes Orth*		1906	Dez.	2
- *Albrecht Penck*		1906	Dez.	2
	Hr. *Friedrich Müller*	1906	Dez.	24
- *Heinrich Rubens*		1907	Aug.	8
- *Theodor Liebisch*		1908	Aug.	3
	- *Eduard Seler*	1908	Aug.	24
	- *Heinrich Lüders*	1909	Aug.	5
	- *Heinrich Morf*	1910	Dez.	14
- *Gottlieb Haberlandt*		1911	Juli	3
	- *Benno Erdmann*	1911	Juli	25
- *Gustav Hellmann*		1911	Dez.	2
	- *Emil Seckel*	1912	Jan.	4
	- *Johann Jakob Maria de Groot*	1912	Jan.	4
	- *Eduard Norden*	1912	Juni	14
	- *Karl Schuchhardt*	1912	Juli	9
- *Ernst Beckmann*		1912	Dez.	11
- *Albert Einstein*		1913	Nov.	12
	- *Otto Hintze*	1914	Febr.	16
	- *Max Sering*	1914	März	2
	- *Adolf Goldschmidt*	1914	März	2
- *Fritz Haber*		1914	Dez.	16
	- *Karl Holl*	1915	Jan.	12
	- *Friedrich Meinecke*	1915	Febr.	15
- *Karl Correns*		1915	März	22
	- *Hans Dragendorff*	1916	April	3
	- *Paul Kehr*	1918	März	4
	- *Ulrich Stutz*	1918	März	4
	- *Ernst Heymann*	1918	März	4
	- *Michael Tangl*	1918	März	4
- *Karl Heider*		1918	Aug.	1
- *Erhard Schmidt*		1918	Aug.	1
- *Gustav Müller*		1918	Aug.	1
- *Rudolf Fick*		1918	Aug.	1
- *Konstantin Carathéodory*		1919	Febr.	10
- *Willy Kükenthal*		1919	April	12

3. Auswärtige Mitglieder

Physikalisch-mathematische Klasse	Philosophisch-historische Klasse	Datum der Bestätigung
	Hr. *Theodor Nöldeke* in Straßburg	1900 März 5
	- *Friedrich Imhoof-Blumer* in Winterthur	1900 März 5
	- *Vatroslav von Jagić* in Wien	1908 Sept. 25
	- *Panagiotis Kabbadias* in Athen	1908 Sept. 25
	- *Hugo Schuchardt* in Graz	1912 Sept. 15

4. Ehrenmitglieder

	Datum der Bestätigung
Hr. *Max Lehmann* in Göttingen	1887 Jan. 24
- *Max Lenz* in Hamburg	1896 Dez. 14
- *Wilhelm Branca* in München	1899 Dez. 18
Hugo Graf *von und zu Lerchenfeld* in Berlin	1900 März 5
Hr. *Richard Schöne* in Berlin	1900 März 5
- *Konrad von Studt* in Berlin	1900 März 17
- *Andreas Heusler* in Basel	1907 Aug. 8
Bernhard Fürst *von Bülow* in Klein-Flottbek bei Hamburg	1910 Jan. 31
Hr. *Heinrich Wölfflin* in München	1910 Dez. 14
- *August von Trott zu Solz* in Kassel	1914 März 2
- *Rudolf von Valentini* in Hameln	1914 März 2
- *Friedrich Schmidt* in Berlin	1914 März 2
- *Richard Willstätter* in München	1914 Dez. 16

5. Korrespondierende Mitglieder

Physikalisch-mathematische Klasse

	Datum der Wahl		
Karl Frhr. Auer von Welsbach auf Schloß Welsbach (Kärnten)	1913	Mai	22
Hr. *Oskar Brefeld* in Berlin	1899	Jan.	19
- *Otto Bütschli* in Heidelberg	1897	März	11
- *Giacomo Ciamician* in Bologna	1909	Okt.	28
- *Theodor Curtius* in Heidelberg	1919	Juni	26
- *William Morris Davis* in Cambridge, Mass.	1910	Juli	28
- *Ernst Ehlers* in Göttingen	1897	Jan.	21
- *Karl Engler* in Karlsruhe	1919	Juni	26
- *Max Fürbringer* in Heidelberg	1900	Febr.	22
Sir *Archibald Geikie* in Haslemere, Surrey	1889	Febr.	21
Hr. *Karl von Goebel* in München	1913	Jan.	16
- *Camillo Golgi* in Pavia	1911	Dez.	21
- *Karl Graebe* in Frankfurt a. M.	1907	Juni	13
- *Ludwig von Graff* in Graz	1900	Febr.	8
Julius Edler von Hann in Wien	1889	Febr.	21
Hr. *Sven Hedin* in Stockholm	1918	Nov.	28
- *Viktor Hensen* in Kiel	1898	Febr.	24
- *Richard von Hertwig* in München	1898	April	28
- *David Hilbert* in Göttingen	1913	Juli	10
- *Hugo Hildebrand Hildebrandsson* in Uppsala	1917	Mai	3
- *Emanuel Kayser* in München	1917	Juli	19
- *Felix Klein* in Göttingen	1913	Juli	10
- *Leo Koenigsberger* in Heidelberg	1893	Mai	4
- *Wilhelm Körner* in Mailand	1909	Jan.	7
- *Friedrich Küstner* in Bonn	1910	Okt.	27
- *Philipp Lenard* in Heidelberg	1909	Jan.	21
- *Karl von Linde* in München	1916	Juli	6
- *Gabriel Lippmann* in Paris	1900	Febr.	22
- *Hendrik Antoon Lorentz* in Haarlem	1905	Mai	4
- *Felix Marchand* in Leipzig	1910	Juli	28
- *Franz Mertens* in Wien	1900	Febr.	22
- *Alfred Gabriel Nathorst* in Stockholm	1900	Febr.	8
- *Karl Neumann* in Leipzig	1893	Mai	4
- *Max Noether* in Erlangen	1896	Jan.	30
- *Wilhelm Ostwald* in Groß-Bothen, Kgr. Sachsen	1905	Jan.	12
- *Wilhelm Pfeffer* in Leipzig	1889	Dez.	19
- *Georg Quincke* in Heidelberg	1879	März	13
- *Ludwig Radlkofer* in München	1900	Febr.	8
- *Theodore William Richards* in Cambridge, Mass.	1909	Okt.	28

	Datum der Wahl	
Hr. *Wilhelm Konrad Röntgen* in München	1896	März 12
- *Wilhelm Roux* in Halle a. S.	1916	Dez. 14
- *Georg Ossian Sars* in Christiania	1898	Febr. 24
- *Oswald Schmiedeberg* in Straßburg	1910	Juli 28
- *Otto Schott* in Jena	1916	Juli 6
- *Hugo von Seeliger* in München	1906	Jan. 11
- *Ernest Solvay* in Brüssel	1913	Mai 22
- *Johann Wilhelm Spengel* in Gießen	1900	Jan. 18
- *Gustav Tammann* in Göttingen	1919	Juni 26
Sir *Joseph John Thomson* in Cambridge	1910	Juli 28
Hr. *Gustav Edler von Tschermak* in Wien	1881	März 3
- *Hugo de Vries* in Lunteren	1913	Jan. 16
- *Johannes Diderik van der Waals* in Amsterdam	1900	Febr. 22
- *Otto Wallach* in Göttingen	1907	Juni 13
- *Eugenius Warming* in Kopenhagen	1899	Jan. 19
- *Emil Wiechert* in Göttingen	1912	Febr. 8
- *Wilhelm Wien* in Würzburg	1910	Juli 14
- *Edmund B. Wilson* in New York	1913	Febr. 20

Philosophisch-historische Klasse

	Datum der Wahl	
Hr. *Karl von Amira* in München	1900	Jan. 18
- *Klemens Baeumker* in München	1915	Juli 8
- *Willy Bang-Kaup* in Darmstadt	1919	Febr. 13
- *Friedrich von Bezold* in Bonn	1907	Febr. 14
- *Joseph Bidez* in Gent	1914	Juli 9
- *James Henry Breasted* in Chicago	1907	Juni 13
- *Harry Breßlau* in Hamburg	1912	Mai 9
- *René Cagnat* in Paris	1904	Nov. 3
- *Arthur Chuquet* in Villemomble (Seine)	1907	Febr. 14
- *Franz Cumont* in Rom	1911	April 27
- *Louis Duchesne* in Rom	1893	Juli 20
- *Franz Ehrle* in Rom	1913	Juli 24
- *Paul Foucart* in Paris	1884	Juli 17
Sir *James George Frazer* in Cambridge	1911	April 27
Hr. *Wilhelm Fröhner* in Paris	1910	Juni 23
- *Percy Gardner* in Oxford	1908	Okt. 29
- *Ignaz Goldziher* in Budapest	1910	Dez. 8
- *Francis Llewellyn Griffith* in Oxford	1900	Jan. 18
- *Ignazio Guidi* in Rom	1904	Dez. 15
- *Georgios N. Hatzidakis* in Athen	1900	Jan. 18

	Datum der Wahl		
Hr. *Bernard Haussoullier* in Paris	1907	Mai	2
- *Johan Ludvig Heiberg* in Kopenhagen	1896	März	12
- *Antoine Héron de Villefosse* in Paris	1893	Febr.	2
- *Harald Hjärne* in Uppsala	1909	Febr.	25
- *Maurice Holleaux* in Versailles	1909	Febr.	25
- *Christian Hülsen* in Heidelberg	1907	Mai	2
- *Hermann Jacobi* in Bonn	1911	Febr.	9
- *Adolf Jülicher* in Marburg	1906	Nov.	1
Sir *Frederic George Kenyon* in London	1900	Jan.	18
Hr. *Georg Friedrich Knapp* in Straßburg	1893	Dez.	14
- *Axel Kock* in Lund	1917	Juli	19
- *Karl von Kraus* in München	1917	Juli	19
- *Basil Latyschew* in St. Petersburg	1891	Juni	4
- *Friedrich Loofs* in Halle a. S.	1904	Nov.	3
- *Giacomo Lumbroso* in Rom	1874	Nov.	12
- *Arnold Luschin von Ebengreuth* in Graz	1904	Juli	21
- *John Pentland Mahaffy* in Dublin	1900	Jan.	18
- *Wilhelm Meyer-Lübke* in Bonn	1905	Juli	6
- *Ludwig Mitteis* in Leipzig	1905	Febr.	16
- *Georg Elias Müller* in Göttingen	1914	Febr.	19
- *Karl von Müller* in Tübingen	1917	Febr.	1
- *Samuel Muller Frederikzoon* in Utrecht	1914	Juli	23
- *Franz Praetorius* in Breslau	1910	Dez.	8
- *Pio Rajna* in Florenz	1909	März	11
- *Moriz Ritter* in Bonn	1907	Febr.	14
- *Karl Robert* in Halle a. S.	1907	Mai	2
- *Michael Rostowzew* in St. Petersburg	1914	Juni	18
- *Edward Schröder* in Göttingen	1912	Juli	11
- *Eduard Schwartz* in Straßburg	1907	Mai	2
- *Bernhard Seuffert* in Graz	1914	Juni	18
- *Eduard Sievers* in Leipzig	1900	Jan.	18
Sir *Edward Maunde Thompson* in London	1895	Mai	2
Hr. *Vilhelm Thomsen* in Kopenhagen	1900	Jan.	18
- *Ernst Troeltsch* in Berlin	1912	Nov.	21
- *Paul Vinogradoff* in Oxford	1911	Juni	22
- *Girolamo Vitelli* in Florenz	1897	Juli	15
- *Jakob Wackernagel* in Basel	1911	Jan.	19
- *Adolf Wilhelm* in Wien	1911	April	27
- *Ludvig Wimmer* in Kopenhagen	1891	Juni	4
- *Wilhelm Wundt* in Leipzig	1900	Jan.	18

Inhaber der Bradley-Medaille

Hr. *Friedrich Küstner* in Bonn (1918)

Inhaber der Helmholtz-Medaille

Hr. *Santiago Ramón Cajal* in Madrid (1905)
- *Max Planck* in Berlin (1915)
- *Richard von Hertwig* in München (1917)
- *Wilhelm Konrad Röntgen* in München (1919)

Inhaber der Leibniz-Medaille

a. Der Medaille in Gold

Hr. *James Simon* in Berlin (1907)
- *Ernest Solvay* in Brüssel (1909)
- *Henry T. von Böttinger* in Elberfeld (1909)

Joseph Florimond Duc *de Loubat* in Paris (1910)
Hr. *Hans Meyer* in Leipzig (1911)
Frl. *Elise Koenigs* in Berlin (1912)
Hr. *Georg Schweinfurth* in Berlin (1913)
- *Otto von Schjerning* in Berlin (1916)
- *Leopold Koppel* in Berlin (1917)
- *Rudolf Havenstein* in Berlin (1918)
- *Heinrich Schnee* in Berlin (1919)

b. Der Medaille in Silber

Hr. *Karl Alexander von Martius* in Berlin (1907)
- *Adolf Friedrich Lindemann* in Sidmouth, England (1907)
- *Johannes Bolte* in Berlin (1910)
- *Albert von Le Coq* in Berlin (1910)
- *Johannes Ilberg* in Leipzig (1910)
- *Max Wellmann* in Potsdam (1910)
- *Robert Koldewey* in Babylon (1910)
- *Gerhard Hessenberg* in Breslau (1910)
- *Werner Janensch* in Berlin (1911)
- *Hans Osten* in Leipzig (1911)
- *Robert Davidsohn* in München (1912)
- *N. de Garis Davies* in Kairo (1912)
- *Edwin Hennig* in Tübingen (1912)
- *Hugo Rabe* in Hannover (1912)
- *Josef Emanuel Hibsch* in Tetschen (1913)
- *Karl Richter* in Berlin (1913)

Hr. *Hans Witte* in Neustrelitz (1913)
- *Georg Wolff* in Frankfurt a. M. (1913)
- *Walter Andrae* in Assur (1914)
- *Erwin Schramm* in Dresden (1914)
- *Richard Irvine Best* in Dublin (1914)
- *Otto Baschin* in Berlin (1915)
- *Albert Fleck* in Berlin (1915)
- *Julius Hirschberg* in Berlin (1915)
- *Hugo Magnus* in Berlin (1915)
- *E. Debes* in Leipzig (1919)
- *C. Dorno* in Davos (1919)
- *Johannes Kirchner* in Berlin (1919)
- *Edmund von Lippmann* in Halle a. S. (1919)

Freiherr *von Schrötter* in Berlin (1919)
Hr. *Otto Wolff* in Berlin (1919)

Beamte der Akademie

Bibliothekar und Archivar der Akademie: Dr. *Sthamer*, Prof.
Archivar und Bibliothekar der Deutschen Kommission: Dr. *Behrend*, Prof.
Wissenschaftliche Beamte: Dr. *Dessau*, Prof. — Dr. *Harms*, Prof. — Dr. *Karl Schmidt*, Prof. — Dr. Frhr. *Hiller von Gaertringen*, Prof. — Dr. *Ritter*, Prof. — Dr. *Apstein*, Prof. — Dr. *Paetsch*, Prof. — Dr. *Kuhlgatz*, Prof. ......

Registrator und Kalkulator: *Grünheid*.
Hausinspektor und Kanzlist: ......
Akademiediener: *Hennig*. — *Janisch*, nimmt die Geschäfte des Hausinspektors wahr. — *Siedmann*.
Hilfsarbeiterin in der Bibliothek: Fräulein *Kilian*.
Hilfsarbeiterin im Bureau: Fräulein *Meyer*.
Hilfsdiener: *Glaeser*.

Verzeichnis der Kommissionen, Stiftungs-Kuratorien usw.

Kommissionen für wissenschaftliche Unternehmungen der Akademie.

Acta Borussica.

Hintze (geschäftsführendes Mitglied). Meinecke. Kehr.

Ägyptologische Kommission.

Erman. E. Meyer. W. Schulze.
Außerakad. Mitglieder: Junker (Wien). H. Schäfer (Berlin). Sethe (Göttingen). Spiegelberg (Straßburg).

Corpus inscriptionum Etruscarum.

Diels. Hirschfeld. W. Schulze.

Corpus inscriptionum Latinarum und Griechische Münzwerke.

Hirschfeld (Vorsitzender, leitet die epigraphischen Arbeiten). Dragendorff (leitet die numismatischen Arbeiten). Diels. von Wilamowitz-Moellendorff. Norden. Imhoof-Blumer (Winterthur).

Corpus medicorum Graecorum.

Diels. Sachau. von Wilamowitz-Moellendorff.

Deutsche Geschichtsquellen des 19. Jahrhunderts.

Meinecke. Roethe. Schäfer. Hintze. Sering. Holl. Kehr.

Deutsche Kommission.

Roethe (geschäftsführendes Mitglied). Diels. Burdach. W. Schulze. Morf. Hintze. Kehr. Schröder (Göttingen). Seuffert (Graz).

Dilthey-Kommission.

Erdmann (geschäftsführendes Mitglied). Diels. Stumpf. Burdach. Roethe. Seckel.

Geschichte des Fixsternhimmels.

Struve (geschäftsführendes Mitglied). G. Müller.
Außerakad. Mitglied: Cohn (Berlin).

Politische Korrespondenz Friedrichs des Großen.

Hintze (geschäftsführendes Mitglied). Meinecke. Kehr.

Fronto-Ausgabe.

Diels. Hirschfeld. Norden.

Herausgabe der Werke Wilhelm von Humboldts.

Burdach (geschäftsführendes Mitglied). von Wilamowitz-Moellendorff. Meinecke.

Herausgabe des Ibn Saad.

Sachau (geschäftsführendes Mitglied). Erman. W. Schulze. F. W. K. Müller.

Inscriptiones Graecae.

von Wilamowitz-Moellendorff (Vorsitzender). Diels. Hirschfeld. W. Schulze.

Kant-Ausgabe.

Erdmann (Vorsitzender). Diels. Stumpf. Roethe. Meinecke.
Außerakad. Mitglied: Menzer (Halle).

Ausgabe der griechischen Kirchenväter.

von Harnack (geschäftsführendes Mitglied). Diels. Hirschfeld. von Wilamowitz-Moellendorff. Holl. Loofs (Halle). Jülicher (Marburg).
Außerakad. Mitglied: Seeck (Münster), für die Prosopographia imperii Romani saec. IV—VI.

Leibniz-Ausgabe.

Erdmann (geschäftsführendes Mitglied). Planck. von Harnack. Stumpf. Roethe. Morf. Kehr. Erh. Schmidt.

Nomenclator animalium generum et subgenerum.

Kükenthal (geschäftsführendes Mitglied). von Waldeyer-Hartz. Heider.

Orientalische Kommission.

E. Meyer (geschäftsführendes Mitglied). Diels. Sachau. Erman. W. Schulze. F. W. K. Müller. Lüders.
Außerakad. Mitglied: Delitzsch (Berlin).

„Pflanzenreich“.

Engler (geschäftsführendes Mitglied). von Waldeyer-Hartz. Correns.

Prosopographia imperii Romani saec. I—III.

Hirschfeld. Dressel.

Strabo-Ausgabe.

Diels. von Wilamowitz-Moellendorff. E. Meyer.

„Tierreich“.

Kükenthal (geschäftsführendes Mitglied). von Waldeyer-Hartz. Heider.

Herausgabe der Werke von Weierstraß.

Planck (geschäftsführendes Mitglied). Schwarz.

Wörterbuch der deutschen Rechtssprache.

Roethe (geschäftsführendes Mitglied). Stutz. Heymann.

Außerakad. Mitglieder: Frensdorff (Göttingen). von Gierke (Berlin). Huber (Bern). Frhr. von Künßberg (Heidelberg). Frhr. von Schwerin (Freiburg). Frhr. von Schwind (Wien).

Wissenschaftliche Unternehmungen, die mit der Akademie in Verbindung stehen.

Corpus scriptorum de musica.

Vertreter in der General-Kommission: Stumpf.

Luther-Ausgabe.

Vertreter in der Kommission: von Harnack. Burdach.

Monumenta Germaniae historica.

Von der Akademie gewählte Mitglieder der Zentral-Direktion: Schäfer. Hintze.

Thesaurus der japanischen Sprache.

Sachau. W. Schulze. F. W. K. Müller.

Sammlung deutscher Volkslieder.

Vertreter in der Kommission: Roethe.

Wörterbuch der ägyptischen Sprache.

Vertreter in der Kommission: Erman.

Bei der Akademie errichtete Stiftungen.

Bopp-Stiftung.

Vorberatende Kommission (1918 Okt.—1922 Okt.).

W. Schulze (Vorsitzender). Lüders (Stellvertreter des Vorsitzenden). Roethe. Brandl.

Außerakad. Mitglied: Brückner (Berlin).

Charlotten-Stiftung für Philologie.

Kommission.

Diels. Hirschfeld. von Wilamowitz-Moellendorff. W. Schulze. Norden.

Eduard-Gerhard-Stiftung.

Kommission.

Dragendorff (Vorsitzender). Hirschfeld. von Wilamowitz-Moellendorff. Dressel. E. Meyer. Schuchhardt.

Humboldt-Stiftung.

Kuratorium (1917 Jan. 1—1920 Dez. 31).

von Waldeyer-Hartz (Vorsitzender). Hellmann.

Außerakad. Mitglieder: Der vorgeordnete Minister. Der Oberbürgermeister von Berlin. P. von Mendelssohn-Bartholdy.

Akademische Jubiläumsstiftung der Stadt Berlin.

Kuratorium (1917 Jan. 1—1920 Dez. 31).

Planck (Vorsitzender). von Waldeyer-Hartz (Stellvertreter des Vorsitzenden). Diels. Hintze.

Außerakad. Mitglied: Der Oberbürgermeister von Berlin.

Stiftung zur Förderung der kirchen- und religionsgeschichtlichen Studien im Rahmen der römischen Kaiserzeit (saec. I—VI).

Kuratorium (1913 Nov.—1923 Nov.).

Diels (Vorsitzender). von Harnack.

Außerdem als Vertreter der theologischen Fakultäten der Universitäten Berlin: Holl, Gießen: Krüger, Marburg: Jülicher.

Graf-Loubat-Stiftung.

Kommission (1918 Febr.—1923 Febr.).

Sachau. Seler.

Albert-Samson-Stiftung.

Kuratorium (1917 April 1—1922 März 31).

von Waldeyer-Hartz (Vorsitzender). Planck (Stellvertreter des Vorsitzenden). Rubner. Orth. Penck. Correns. Stumpf.

Stiftung zur Förderung der Sinologie.

Kuratorium (1917 Febr.—1927 Febr.).

de Groot (Vorsitzender). F. W. K. Müller. Lüders.

Hermann-und-Elise-geb.-Heckmann-Wentzel-Stiftung.

Kuratorium (1915 April 1—1920 März 31).

Roethe (Vorsitzender). Planck (Stellvertreter des Vorsitzenden). Erman (Schriftführer). Nernst. Haberlandt. von Harnack.

Außerakad. Mitglied: Der vorgeordnete Minister.

Max-Henoch-Stiftung.

Planck (Vorsitzender). Schwarz. Schottky. Erh. Schmidt (Schriftführer). Carathéodory.

Paul-Rieß-Stiftung.

Kuratorium (1920 Jan. 1—1925 Dezember 31).

Planck. Beckmann. Rubens. Struve.

ABHANDLUNGEN

DER PREUSSISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

JAHRGANG 1919

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

Nr. 1

ZUR AUSBREITUNG DES CHRISTENTUMS IN ASIEN

VON

EDUARD SACHAU

BERLIN 1919

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI GEORG REIMER

Vorgelegt in der Gesamtsitzung am 30. Januar 1919.
Zum Druck eingereicht am gleichen Tage, ausgegeben am 5. April 1919.

Einleitung.

Die kirchengeschichtliche Forschung hat im semitischen Westasien nur selten und nur mehr ausnahmsweise die Grenzen Edessas, des Theaters der Christus-Abgar-Legende, gegen Osten hin überschritten. Und doch hat sich jenseits von Nisibis und vom Tigris frühzeitig eine große, in zahl- und volkreiche Gemeinden und Provinzen gegliederte Christenwelt aufgebaut, die schon um dessenwillen unser besonderes Interesse beanspruchen darf, daß sie nur selten in voller Freiheit unter der Gunst aller Verhältnisse wie die europäische Christenwelt seit Konstantin sich entwickeln durfte, ja, spärlich gesäte Zwischenräume abgerechnet, stets staatlicher Mißgunst und Verfolgung, dem Hasse religiöser und völkischer Majoritäten die Stirn zu bieten genötigt war und trotz alledem sich behauptet und außerdem noch ihre Mission, ihre Gemeinden bis in weite Fernen hinaus vorgetrieben hat. Nicht lange nach dem Ende des ersten Jahrtausends des Bestehens vernichteten die mongolischen und tatarischen Völkerstürme ganze Provinzen des asiatischen Christentums, und was die Not und Verfolgung späterer Jahrhunderte davon noch übriggelassen hat, ist verkommen und verwildert, ist aber nach meiner Überzeugung zu einer neuen Lebensblüte bestimmt, wenn einmal ein humaner Trieb der Weltgeschichte wenigstens die einfachsten Grundlagen bürgerlicher Sicherheit und Gerechtigkeit dort gelegt haben sollte.

Ein hervorragender Vertreter christlichen Geistes, Patriarch Mâr Abhâ, denkt sich die Bevölkerung des Orients als aus vier Gruppen bestehend: Magiern, Juden, Heiden und Christen[1]. Und was er für seine Zeit, das

[1] Synodicon Orientale S. 550, 3. 4; S. 561, 8. 9.

sechste christliche Jahrhundert, aussagt, gilt in gleicher Weise für jene Zeiten, in denen die Anhänger des neuen Glaubens auf den Handelswegen ihrer Zeit zuerst den Châbûr und den Tigris und damit die Grenzen des Parther- oder Sasaniden-Reiches überschritten. Gab es nun zwischen dem Gedankensystem der zoroastrischen Religion und dem, was die ersten christlichen Missionare vortrugen, Berührungspunkte? — In dem Kampf gegen die Sünde konnten die Magier den Kampf gegen die Schöpfung Ahrimans, in dem Satan, der Christus versucht, Ahriman selbst wiederzuerkennen glauben. Für die Lehre von der Auferstehung und dem ewigen Leben bildete das Ristâchêz, d. i. die Auferstehung der Toten[1], ein zoroastrisches Gegenstück, und wenn vom Heiland θεὸς σωτήρ die Rede war, konnten die Magier an Saošjans denken, den Sohn der jungfräulichen Eredatfedri, der am Ende der Welt erscheint und mit seinen Genossen die durch Sünde und Verwesung befleckte Welt neu und die Leiber der Verstorbenen wieder lebendig macht[2]. Solchen allenfalls möglichen Berührungspunkten stehen andere Dinge gegenüber, in denen die beiden Religionen unüberbrückbare Gegensätze bieten. Die Magier konnten für die Leidensgeschichte Christi absolut kein Verständnis haben, und dasjenige Element im Christenwesen, das Männer wie Aphraates vielleicht am höchsten schätzten, die Neigung zum Zölibat, erschien ihnen nicht allein als widersinnig, sondern auch als staatsgefährlich. Für die Christen andererseits war das Opferwesen in den Pyräen ein Greuel bis zu dem Grade, daß ein christlicher Fanatiker sich dazu hinreißen lassen konnte, mitten im Frieden und in aller Öffentlichkeit einen solchen Feueraltar zu zerstören, obwohl er wissen mußte, daß er damit sein Leben auf das Spiel setzte[3]. Die Heilighaltung von Feuer, Erde und Wasser war den Christen ein Frevel, die Schöpfungslehre des zurwanitischen Magismus, wie wir sie durch den Armenier Eznik kennenlernen, ein Abscheu, und nicht minder die volkstümliche, als eine Art familiäres Fürsorgeinstitut geschätzte Inzestehe. Daß trotz solcher Gegensätze viele Magier dem Christentum gewonnen wurden, dürfen wir aus den für die persischen Christengemeinden verfaßten Rechtsbüchern von Jesubocht und Simeon entnehmen, zugleich aber auch, wie schwer ihnen dieser Übertritt geworden sein mag, denn noch als Christen suchten sie

[1] Siehe Kapitel 31 des Bundehisch.
[2] Windischmann, Zoroastrische Studien S. 238.
[3] Hoffmann, Auszüge S. 35.

ihre alten Eherechtssitten beizubehalten, und gerade gegen diese hatten die führenden Geister des Christentums den schwersten Kampf zu führen[1].

Was von den Kulten des asiatischen Heidentums, von dem Dienst für Bel, Marduk, Istar, Nebo, Sîn, ʿUzzâ und andere in den Jahrhunderten nach Christi Geburt noch übrig gewesen sein mag, darüber fehlt es in der Literatur an zusammenhängenden Nachrichten. Diskussionen zwischen Bekennern des Christentums und heidnischen Priestern sind mir nicht bekannt. Von einer männlichen und einer weiblichen Mondgottheit Sîn und Sinai und anderen Göttern ist die Rede im Hexaëmeron des Immanuel, von ʿUzzâ und Kaukabhtâ in der Vita des Abraham von Kaškar[2]. Auch werden Baumkulte gelegentlich erwähnt, so in der Chronik von Arbela S. 52. 53.

So fern das Christentum dem Magismus und dem Heidentum, so nahe stand es dem Judentum, aus dem es hervorgegangen, und daß in den ältesten Zeiten die wandernden Christen den nächsten Anschluß in jüdischen Kreisen gesucht und gefunden haben, ist anzunehmen, wenn auch nicht überliefert. Die Anwesenheit von Juden in Edessa wird in der Abgar-Sage vorausgesetzt[3], und der Name des ersten Apostels des transeuphratensischen Christentums Addai dürfte jüdischen Ursprungs sein, eine Abkürzung von einem Namen wie Adonijjâ, wie פַּלְטַי von פְּלַטְיָה, die Lesart שַׁלְמַי Ezra 2, 46 von שְׁלֶמְיָהוּ. Bekannt ist der Übertritt des adiabenischen Fürstenhauses zum Judentum unter Kaiser Claudius, die Chronik von Arbela berichtet S. 30. 50 von Juden daselbst, und daß gerade Babylonien eine starke jüdische Bevölkerung hatte, harmoniert mit der Tatsache, daß wohl in keinem Lande östlich vom Euphrat das Christentum sich so mächtig entwickelt hat wie gerade in Babylonien[4]. Nahe Beziehungen zwischen Judentum und Christentum, ein mehrfaches Geben und Nehmen von geistigen Gütern ist auch durch die Kritik der syrischen Bibelübersetzung des Alten Testaments erschlossen worden. Die syrische Übersetzung der Chronik ist ein jüdisches

---

[1] Sachau, Syrische Rechtsbücher, Band III S. 366. 367. Über den parthisch-arsacidischen Magismus und sein Verhältnis zum persisch-sasanidischen vgl. Schneiderwirth, Die Parther S. 186 ff.

[2] Sachau, Verzeichnis der syrischen Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin Band I S. 211; Band II S. 558; auch Jakob von Serûgh DMG. 19, 107 ff.

[3] Burkitt, Urchristentum im Orient S. 9.

[4] Siehe weiter unten das Verzeichnis der Bistümer Babyloniens (S. 26 ff.).

Targum. das jüdische Targum der Sprüche eine Bearbeitung der syrischen Übersetzung, und die syrische Übersetzung des Pentateuch ist ein Kind jüdischer Gelehrsamkeit, wahrscheinlich das Werk eines Gelehrten, der vom Judentum zum Christentum übergetreten war. Sobald aber die syrische Nationalliteratur einsetzt, weiß sie von Juden und Christen nur als zwei feindlichen Völkern, von den Juden nur als Beihelfern und Urhebern der gegen die Christen gerichteten Verfolgungen zu berichten.

Die Missionspredigt dürfte durch die Einheit der Sprache im ganzen Kulturgebiet von Palästina-Syrien bis Babylonien-Mesene wesentlich gefördert worden sein. Überall sprach man aramäisch, und wenn auch in etwas verschiedenen Mundarten, so mögen sich die Bevölkerungen doch ebensogut miteinander verständigt haben wie gegenwärtig die Araber von Jerusalem bis Basra, deren Dialekte ebenfalls mancherlei Verschiedenheiten aufweisen.

Die Wege, auf denen das Urchristentum von Antiochien und Edessa ostwärts gewandert ist, dürften dieselben sein, auf denen Heere und Karawanen einherzogen, denn in den römischen Kastellen fanden letztere vermutlich stets einigen Schutz gegen die Beduinen. Nach der Peutingerschen Tafel, deren Straßenzüge speziell in Mesopotamien dieselben zu sein scheinen, welche Strabo beschreibt, führten zwei Straßen von Antiochien an den Euphrat, eine südliche, die den Süden der Felslandschaft des Ġebel Elaḳraʿ durchschnitt und über Emma (עִוָּה 2. Kön. 18, 34) und Calcida Καλχίς nach Beroea-Aleppo und Hierapolis-Membiġ und von dort an den Euphrat bei Zeugma (Ġerâbis? Birečik?) führte, und eine zweite, welche die grasreiche Marsch um den See von Antiochien im Norden kreuzte und über Gindarus dasselbe Ziel erreichte. In Mesopotamien scheinen nun die Verkehrswege des Altertums von den heutigen durchaus verschieden gewesen zu sein. Während jetzt und schon seit Jahrhunderten im Westen der Verkehr sich an den Euphratlauf anschmiegt, bewegt er sich im Osten jenseits des Tigris zwischen Gebirge und Fluß, vermeidet also grundsätzlich das Binnenland zwischen den beiden großen Strömen, weil dort der Beduine herrscht. Anders lagen die Verhältnisse zur Zeit Strabos. Nach ihm (XVI 1, 27) zog man in 25 Tagen durch das Land der Zeltaraber durch die Steppe vom Euphrat bei Anthemusia bis nach Σκηναί-Maškenê im Norden Babyloniens, indem man absichtlich den Fluß (den Euphrat) vermied, weil auf beiden Seiten desselben Stammesfürsten saßen, die über-

mäßigen Durchgangszoll erhoben. Die entsprechenden Straßenzüge der Tabula Peutingeriana sind folgende: Vom Euphrat bei dem Zeugma geht die Straße über Batnae im südlichen Serûġ und Harrân nach Ra's-el'ain, von dort nach Nisibis und weiter bis zu einem nicht lokalisierbaren Kreuzungspunkt, genannt Baba[1], von dort nach Singâr und Hatra. Eine von Edessa ausgehende Route führt ebenfalls nach Baba, von wo sie sich dem Tigris zuzuwenden scheint. Eine zweite von Edessa ausgehende Route führt über die Châbûr-Quelle an den Lacus Beberaci (Châtûnijje-See) nordwestlich vom Ostende des Singâr-Rückens und weiter ebenfalls nach Hatra. Hier treffen die beiden Linien von Nisibis und Edessa zusammen und führen weiter bis nach der Hauptstadt Ktesiphon. Wenngleich viele Einzelheiten in der Deutung dieser Straßenzüge unbekannt und unsicher sind, immerhin ist soviel sicher, daß sie Nordmesopotamien ganz im Sinne Strabos mitten durch die Steppen und fern von den beiden Strömen durchschnitten. Wenn das Singâr-Gebirge schon um die Zeit des Dynastiewechsels 224 n. Chr. ein christliches Bistum gehabt haben soll, wie die Chronik von Arbela S. 62 angibt, so hängt das vermutlich damit zusammen, daß diese sehr abgelegene, ringsum von Beduinen eingefaßte Landschaft auf einem Straßenzuge des Altertums lag und daher von dem normalen Verkehr in Friedenszeiten gut erreicht werden konnte.

Die folgenden Blätter wollen versuchen, die Ausbreitung des östlichen Christentums[2], das seit den Jahren 484, 486 als das nestorianische bezeichnet werden kann, vom Zweistromlande bis an den Merw-rûd, den Fluß von Margiana in Fortsetzung der Arbeiten von Assemani, Chabot, Hoffmann, Marquart und anderen zu skizzieren, wobei wir uns damit begnügen müssen, nachzuweisen, daß in dieser oder jener Stadt oder Landschaft zu einer gewissen Zeit ein Bistum vorhanden gewesen ist, denn statistische Angaben darüber, wie zahlreich etwa die betreffende Gemeinde gewesen sei, fehlen durchweg.

---

[1] Die arabische Geographie kennt ein Bâb Singâr, das vielleicht mit diesem Baba zu kombinieren ist.

[2] Vgl. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, besonders den Abschnitt über Edessa, Band II S. 117—127.

Abkürzungen.

Syn. Or. = Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens publié, traduit et annoté par J. B. CHABOT, Paris 1902.

Chr. Séert = Histoire Nestorienne inédite (Chronique de Séert) par Mgr. ADDAI SCHER. Paris 1907. 1909 (in der Patrologia Orientalis ed. GRAFFIN et NAU, tom. IV fasc. 3).
Première partie (I) S. 219—312.
Première partie (II) S. 221—334.
Seconde partie (I) S. 99—201.

Chr. Arbel. = Die Chronik von Arbela. Ein Beitrag zur Kenntnis des ältesten Christentums im Orient. Von EDUARD SACHAU. Berlin 1915. (Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1915. Phil.-hist. Klasse Nr. 6.)

HOFFMANN = Auszüge aus den syrischen Akten persischer Märtyrer. Leipzig 1880.

ASSEMANI = J. S. ASSEMANI, Bibliotheca orientalis.

MbS = I. Teil. Mari bar Sulaiman.

AbM = II. Teil. Amr bar Mari in Maris Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria ed. H. GISMONDI. Rom 1897. 1899.

Tractatus = Ebedjesus ܟܘܢܫܐ ܕܩܢܘ̈ܢܐ ܣܘܢܗ̈ܕܝܩܝܐ in Scriptorum veterum nova collectio ed. MAI. Rom 1838.

Ṭukkâsâ = Ebedjesus ܛܘܟܣܐ ܕܕܝ̈ܢܐ ܥܕܬܢ̈ܝܐ, Manuskript CHABOT.

Jesudenaḥ = Le livre de la chasteté, par Jesudenaḥ, évêque de Basra, publié et traduit par J. B. CHABOT; in Ecole française de Rome, Mélanges d'archéologie et d'histoire, XVI. année, 1896 S. 225 ff.

Von den Quellen.

Unter den Geschichtsquellen für das transtigritanische Christentum ist die um 550 verfaßte Chronik von Arbela zwar nicht die älteste — die Märtyrerakten, deren Sammlung und Erhaltung wir dem Patriarchen Aḥai und dem Bischof Mârûthâ von Maiperḳaṭ verdanken, sind bedeutend älter —, aber besonders merkwürdig dadurch, daß sie mancherlei von den älteren und ältesten Zeiten, deren Erinnerung in der Überlieferung erloschen ist, zu berichten weiß. Sie schöpft ihre Nachrichten in letzter Instanz wahrscheinlich aus dem Archiv der Erzbischöfe von Arbela und der dortigen Lokaltradition. Sie verlegt die Anfänge des adiabenischen Christentums in die Generation vor Trajans Partherzug (116), gibt aber daneben zu verstehen, daß gleichzeitig, wenn nicht schon vorher, weiter nördlich eine Christengemeinde vorhanden gewesen sei, nämlich in Bêth-Zabhdai, also in der jetzt noch zum Teil christlichen Gegend um Ǧezîre am Tigris, wohin die Mission den Weg über Nisibis gefunden haben mag. Eine der wichtigsten Nachrichten dieser Chronik[1] ist die, daß um das Jahr 224, als die parthische Dynastie von der persischen abgelöst wurde, bereits mehr als zwanzig Gemeinden mit Bischöfen an ihrer Spitze vorhanden waren, und daß auch in den beiden größten Städten der Zeit, Nisibis und Ktesiphon, Christen lebten, aber noch ohne Bischöfe. Danach bestanden christliche Gemeinden im Zentrum von Mittelmesopotamien Singâr, im ganzen Transtigrislande von Arzanene über Zabdicene, Assyrien, Adiabene, Bêth Garmai bis in den Norden Babyloniens, in der Chaulonitis, Mesene, Susiana und im Nordosten Arabiens[2].

An zweiter Stelle sind die Märtyrerakten zu erwähnen, ursprünglich wahrscheinlich hervorgegangen aus den Reisen und Erkundigungen des Patriarchen Aḥai (gest. 415) und zuerst nicht viel später schriftlich fixiert, aber erzählend von Ereignissen des vorhergegangenen Jahrhunderts, den Zeiten der großen Verfolgungen unter Sapor II. in den Jahren 340—379. Wenn

---

[1] S. 61. 62.

[2] Das von der Chronik S. 62 erwähnte Gebiet Bêth Dailomâjê mit der Landschaft Dailam am Kaspischen Meer gleichzusetzen, erscheint bedenklich. Ist es vielleicht der Name eines Gaues im Zagros, an den sich eine Erinnerung in dem Dailamistân دیلمستان Jâḳûts erhalten hat?

man nun die Lokalitäten der Wirksamkeit und der Martyrien dieser Personen zusammenstellt, so ergibt sich ein gewisses Bild von der Verbreitung des Christentums im vierten Jahrhundert, das folgende Orte und Landschaften umfaßt: Nisibis, die einzelnen Landschaften Transtigritaniens, Nordost- und Südostbabylonien, die Chaulonitis, Mesene und Susiana. Es ist gewiß nicht zufällig, daß dies Verbreitungsgebiet mit demjenigen übereinstimmt, das wir aus der Chronik von Arbela gewonnen haben. Über letzteres hinausgehend und den Fortschritt der Mission in der Zeit von 224 bis etwa 350 darstellend, erscheinen in den Märtyrerakten noch die Bistümer Susa in Bêth Hûzâjê (Elam) und das Urbistum der Persis, Rêw-Ardašir. Dagegen scheinen die in der Arbela-Chronik genannten Gemeinden von Arzanene und Singâr in den Märtyrerakten nicht vorzukommen.

An dritter Stelle haben wir eine wichtige Quelle in den Acta conciliorum, deren Nachrichten bis zu dem ersten allgemeinen Konzil von 410 und seiner Vorgeschichte zurückreichen, und in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts abbrechen. Durch den Inhalt der gefaßten Beschlüsse, besonders aber durch ihre Datierungen, ihre Über- und Unterschriften mit den Namen der Konzilsteilnehmer und ihrer Diözesen bilden sie eine unschätzbare Geschichtsquelle, die auch bereits von dem Herausgeber Chabot wie von Marquart in seinem Erânšahr vielfach benutzt worden ist. Ihre Sammlung und Erhaltung verdanken wir dem um die Rechtsliteratur verdienten Patriarchen Timotheos (780—823), dessen hierauf bezügliche Tätigkeit nach den Untersuchungen des Herausgebers[1] zwischen die Jahre 775—790 fällt. Er dürfte bei seinem Werke geleitet gewesen sein von dem Bestreben, den Zusammenhalt der weithin zerstreuten Christenwelt zu kräftigen, sie zum Festhalten an der Säule des Katholikats zu mahnen, besonders solche Provinzen, die in zentrifugaler Bewegung die Loslösung vom Katholikat und eine autokephale Sonderexistenz angestrebt hatten, wie die Kirchen der Persis und Ostarabiens, indem er ihnen die einheitliche Entwicklung der Katholikatsverfassung und ihre Rückführung auf das apostolische Zeitalter an der Hand der Akten nachwies. Seine Sammlung bildet die Grundlage aller kanonistischen Arbeiten der späteren Jahrhunderte, die infolge des Vordringens der arabischen Sprache in die christlichen Volkskreise meist in dieser Sprache abgefaßt sind. Sie sind minderwertig gegenüber der Leistung des Thimotheos

[1] J. B. Chabot, Syn. Or. 1902. S. 13.

und geben sich als erleichternde, abkürzende Bearbeitungen mit mancherlei Auslassungen und Mißverständnissen zu erkennen[1].

Aus dem 9. Jahrhundert stammt die Collectio canonum des Erzbischofs Elias Ǧauharî von Damaskus, die um 893 verfaßt und in der vatikanischen Handschrift 157[2] vorhanden ist, sowie die, wie es scheint, nicht erhaltene Sammlung des Bischofs Gabriel von Basra (884—893). In dem Werke von Elias ist das Verzeichnis aller Bistümer, die zu den einzelnen Kirchenprovinzen gehören, besonders wertvoll[3].

Dem 11. Jahrhundert gehört der 1043 gestorbene Abû-alfaraǵ Abdallah Ibn Alṭajjib an, Sekretär des Patriarchen Elias I. in Bagdad. Außer mit kanonischem Recht hat er sich auch mit bürgerlichem Recht beschäftigt, und seine Werke sind in den Sammlungen christlich-arabischer Literatur viel verbreitet. Seine Collectio canonum ist im vatikanischen Kodex 153[4] erhalten. Auch von dem Patriarchen, dem er zur Seite stand, Elias I. (1028—1049) und von dem Bischof Elias Bar Šînâjâ von Nisibis (gest. nach 1049) waren kanonistische Arbeiten vorhanden, von denen sich einige Reste in vatikanischen Handschriften nachweisen lassen dürften.

Als eines weiteren Vertreters derselben Disziplin haben wir des 1318 gestorbenen Bischofs Ebedjesu Bar Berîkhâ (= Benedikt) von Nisibis zu gedenken, mit dem die nestorianisch-syrische Literatur in ähnlicher Weise wie die jakobitische mit Barhebraeus (gest. 1286) ein nicht unrühmliches Ende nimmt. Seine uns erhaltenen kanonistischen und zivilrechtlichen Arbeiten können meines Erachtens ein etwas höheres Verdienst für sich in Anspruch nehmen als diejenigen seiner Vorgänger Elias Ǧauharî und Ibn Alṭajjib. Was wir von seinem Leben wissen, läßt sich in wenige Worte zusammenfassen. Er war zuerst Mönch, dann Bischof von Singâr und Bêth ʿArbâjê, d. i. vom nordöstlichen Mesopotamien, und zuletzt Erzbischof von Nisibis und Armenien, konsekriert von dem Patriarchen Jabhalâhâ III. (1282—1318). Nach seinem berühmten Catalogus librorum (Assemani III. I), der Hauptquelle aller Kenntnis von syrischer Literatur, müssen wir schließen, daß er eine vorzügliche Bibliothek besaß, und neben der syrischen Sprache beherrschte er auch die arabische. Das Jahr, in dem er Bischof von Singâr wurde, und

[1] Vgl. J. Guidi, Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft Band 43, S. 388.
[2] Scriptorum veterum nova collectio ed. Mai, tom. IV, Rom 1831, Codices Arabici S. 296.
[3] S. Assemani II 458. 459, über Elias III. I 513, über Gabriel III. I 202.
[4] Scriptorum veterum nova collectio S. 286.

dasjenige, in dem er als Erzbischof nach Nisibis übersiedelte, sind mir beide in der Literatur nicht begegnet. Von seinen juridischen Arbeiten ist der durch MAIS Ausgabe bekannt gewordene Tractatus[1] das jüngere, von ihm verfaßt, als er noch Mönch war. Er ist später noch einmal zu diesen Studien zurückgekehrt und hat 1316, zwei Jahre vor seinem Tode, ein inhaltsverwandtes Werk verfaßt, das zur Zeit nur handschriftlich vorhanden ist, betitelt: ܛܘܟܣܐ ܕܕܝ̈ܢܐ ܥܕܬܢ̈ܝܐ »Ordnung kirchlicher Entscheidungen[2]«. Aus letzterem entlehne ich die folgende Notiz, aus der die Stellungnahme des Autors gegenüber seiner Aufgabe erhellt:

ܘܡܛܠ ܕܟܬܒܐ ܗܘ ܕܟܘܢܫܐ ܦܣܝܩܐ ܠܩܢܘ̈ܢܐ ܣܘܢܗܕܝ̈ܩܝܐ ܥܒܕܬ ܒܙܒܢܐ ܕܝܚܝܕܝܘܬܐ. ܠܐ ܗܘܐ ܠܝ ܫܘܠܛܢܐ ܕܡܕܡ ܡܢ ܕܝܠܝ ܐܪܡܐ ܘܐܘܣܦ ܐܝܟ ܕܬܒܥ ܛܟܣܐ ܕܘܠܝܬܐ. ܗܫܐ ܕܒܛܝܒܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ ܐܫܬܘܝܬ ܠܬܫܡܫܬܐ ܕܟܘܪܣܝܐ ܡܝܛܪܦܘܠܝܛܘܬܐ ܘܕܗܘܦܪܟܝܐ ܕܨܘܒܐ ܡܕܝܢܬܐ ܕܒܝܬ ܢܗܪ̈ܝܢ ܒܗ ܬܘܟܠ ܐܢܐ ܥܠ ܡܫܪܪܢܘܬܗ ܕܗܘ ܕܐܡܪ. ܕܒܟܠ ܐܬܪ ܕܬܥܗܕ ܫܡܝ ܐܬܐ ܠܘܬܟ ܘܐܒܪܟܟ. ܫܪܝܬ ܠܡܣܡܟ ܕܟܬܒܐ ܗܢܐ (Ms. Bl. 2a)

»Weil ich das Buch Kurzgefaßte Sammlung für die synodalen Canones (d. i. den Tractatus) gemacht habe, als ich Mönch war, war ich nicht berechtigt, aus eigenem etwas hineinzutun und anzufügen[3], wie es die richtige Ordnung fordert. Jetzt aber, da ich durch die Güte des Messias des Dienstes des Metropolitenthrones und der Hyparchie von Ṣôbâ (d. i. Nisibis), der Hauptstadt von Mesopotamien, gewürdigt bin, habe ich im Vertrauen auf den, der da sagt: ,Überall, wo du meinen Namen erwähnst, werde ich zu dir kommen und dich segnen' angefangen, dies Buch zu verfassen.« Das Datum der Abfassung ist in einer Schlußnotiz gegeben: ܫܠܡ ܕܝܢ ܠܟܘܢܫܐ ܗܕܐ ܕܛܘܟܣܐ ܕܕܝ̈ܢܐ ܗܘ ܐܝܟܢ ܡܫܝܚܐ ܡܢܗ ܒܒܢܝܢܐ ܒܫܢܬ ܐܠܦ ܘܫܬܡܐܐ ܘܥܣܪܝܢ ܘܫܒܥ ܕܝܘ̈ܢܝܐ (1316 = 1627) ܒܡܠܟܘܬܐ ܕܡܓ̈ܘܠܝܐ ܡܟܝܟܬܐ (Hds. Bl. 160b).

[1] Tractatus Ebedjesu ܟܘܢܫܐ ܕܩܢܘ̈ܢܐ ܣܘܢܗ̈ܕܝܩܝܐ in Scriptorum nova collectio t. X, Rom 1838.

[2] Über die von mir benutzte Handschrift s. meine Syrischen Rechtsbücher, Band III, 1914, Einleitung S. XXVIII.

[3] Dasselbe sagt der Verfasser in der Einleitung des Tractatus (ed. MAI S. 19) Kol. 2: »Indem ich nicht die Worte der Väter durch simple Gedanken beflecke, die ich aus Eigenem hinzufüge.«

Dies zweite Werk unseres nisibenischen Erzbischofs Ebedjesu, das reiche Auszüge aus der älteren Rechtsliteratur enthält, sollte durch Textausgabe und Übersetzung bekanntgemacht werden[1].

Aus syrischem Geiste geboren, aber in arabischem Sprachgewande in die Welt gesetzt sind die jüngsten der hier in Betracht kommenden Quellenschriften, die von Assemani ausgeschöpften Patriarchenchroniken von Mârî bar Sulaimân und Amr bar Mattâ, von denen jener um 1150, dieser bald nach 1350 schrieb[2]. Beide Werke wie auch die Chronik von Seert, verfaßt nach 1036, sind Auszüge aus der ältesten Geschichtsliteratur der östlichen Syrer, die im 7. und 8. Jahrhundert entstanden ist und derzeit als verloren gelten muß. Die Heimat fast aller nestorianischen Literatur sind die transtigritanischen Landschaften und Babylonien, was aber die Gemeinden in Persepolis, Ispahan, Rhagä und die weiter östlichen in Margiana und Afghanistan an literarischem Besitz z. B. an Kirchenbüchern besessen haben mögen, ist bisher auch noch nicht einmal in den geringsten Resten wieder zutage getreten. Und doch braucht man die Hoffnung auf literarische Funde aus diesen Ländern nicht ganz aufzugeben. Denn wenn alte Kirchhöfe bei den Orten Pischpek und Tokmak im Tal des Tschu in der bisher russischen Provinz Semirjetschie uns Hunderte von christlich-syrischen Grabsteinen aus der Zeit von der Mitte des 13. bis zur Mitte des 14 Jahrhunderts geliefert haben, und wenn zu Kara Koğa im westlichen China Stücke altsyrischer Kirchenliteratur aus ihrem Sandbett befreit worden sind[3], dürfen wir hoffen, daß die fortschreitende Erforschung jener Länder für die Studien künftiger Tage aus den Trümmerschichten mongolischer und tatarischer Verwüstung auch solche Materialien zutage fördern wird, welche eine Vertiefung unseres Wissens von den Schicksalen des innerasiatischen Christentums ermöglichen.

---

[1] Das darin enthaltene Verzeichnis der Metropolitien und Bistümer ist veröffentlicht in Syn. Or. S. 619. 620.

[2] S. die Ausgabe von Gismondi, Rom 1897, und die Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken von G. Westphal 1901.

[3] S. Chwolson, Syrisch-nestorianische Grabinschriften, Petersburg 1890. 1897; Kokowzoff, Christlich-syrische Grabinschriften aus Almalyk 1905; Einige neue Grabsteine mit christlich-syrischen Inschriften 1907; Zur syrisch-türkischen Epigraphik 1909, russisch. Ferner meine Schrift Literaturbruchstücke aus Chinesisch-Turkestan, SB. der Berliner Akademie der Wissenschaften 1905, 23. November.

Von den Kirchenprovinzen, Metropolitien, Hyparchien.

Die Christenwelt im Sasanidenreich wurde durch das Konzil von 410 bei der Gründung der Kirchenverfassung eingeteilt in sechs Provinzen oder Hyparchien, deren Vororte μητροπόλεις hießen, weshalb ihre Bischöfe, dem Range nach Erzbischöfe, Metropoliten[1] genannt wurden. Diese Provinzen sind

1. Babylonien, Bêth Armâjê, Vorort Seleucia,
2. Susiana, Bêth Hûzâjê, Vorort Bêth Lapaṭ,
3. Nordostmesopotamien und die an das linke Tigrisufer angrenzenden Gebirgsländer, Bêth ʿArbâjê, Vorort Nisibis,
4. Mesene, Maišân, Vorort Perât-Maišân (Baṣra),
5. Adiabene, Ḥedhajjabh, Vorort Arbela (Irbil),
6. Garamaea, Bêth Garmai, Vorort Karkhâ dhe-Bêth Selôkh (Kerkûk).

Diese Rangordnung, die in der Folgezeit stets unverändert geblieben ist, hat, vom geographischen Standpunkt betrachtet, etwas durchaus Sprunghaftes und fordert eine Erklärung in den hierarchischen Verhältnissen der Zeit ihrer Gründung. Pâpâ, der erste Bischof von Seleucia, hatte sich in schweren Kämpfen und nicht ohne Kompromiß die Stellung eines Oberbischofs mit dem Anspruch auf das Recht der Konsekration sämtlicher Erzbischöfe und Bischöfe angemaßt und zum großen Teil auch errungen. Er erhielt den heftigsten Widerstand aus Susiana, vertreten durch den Bischof Miles. Dort war das Christentum älter als in Seleucia, Susiana hatte schon um 224 Bischöfe, und bald darauf erhielt es einen weiteren Zuwachs christlicher Bevölkerung von den unter Sapor I. (nach 260) im Lande angesiedelten Gefangenen aus Syrien. Pâpâ war unter Beihilfe eines susischen Bischofs, des Ḥaibeʿel von Susa[2], zum Bischof geweiht, und nun sollten sich die Bischöfe von Susiana vor dem Neuling von Seleucia beugen? Niemals. Pâpâ hat die Zustimmung dieses Landes nie erlangt[3].

Als dann beinahe hundert Jahre später das erste allgemeine Konzil in Seleucia abgehalten und mit Hilfe aus dem Römerreich und nach westlichem Muster die Episkopalverfassung aufgerichtet wurde, stand wiederum

[1] Arabisch *miṭrân* oder *maṭrân*, volkstümlich gesprochen *muṭrân*.

[2] Chr. Arbel. S. 69.

[3] Über die Rangstellung der Provinz Susiana vgl. auch Westphal, Untersuchungen usw. S. 62—64.

Susiana abseits, ließ sich nicht vertreten. Der Vorort Bêth Lapaṭ hatte im Gegensatz zur Episkopalverfassung zwei (oder drei) Bischöfe gemäß dem älteren Usus, konnte daher nach dem neuen Recht einen Metropoliten nicht haben. Wenn daher das Konzil in seinem § XXI trotzdem Susiana den ersten Rang nach Babylonien zuerkannte, so muß darin eine besondere Wertschätzung des Landes und ein besonderes Mittel, es für die neue Ordnung der Dinge zu gewinnen, zum Ausdruck gekommen sein. Ersteres kann darauf zurückgeführt werden, daß in seiner Hauptstadt zahlreiche Martyrien unter Sapor II. stattgefunden hatten, und letzteres empfahl sich vielleicht mit Rücksicht auf den Umstand, daß Bêth Lapaṭ zeitweilig Residenz des Königs der Könige war und daher der Vertreter der dortigen Christenbevölkerung unter Umständen am Hofe einen Einfluß auszuüben in der Lage war.

Auf die beiden südlichsten Provinzen läßt die Rangordnung gleich die allernördlichste, Bêth ʿArbâjê, folgen. Wir dürfen wohl annehmen, daß der Vorort Nisibis, der seit dem Joviansfrieden von 363 beständig dem Perserreich angehörte, durch seine Lage ganz nahe der Grenze als Vermittelungspunkt zwischen Ost und West, zwischen dem Perser- und Römerreich und den Christen auf beiden Seiten der Grenze eine hervorragende Bedeutung gehabt hat. Die nisibenische Gemeinde war nicht etwa durch ihr Alter hervorragend, sie hatte 224 noch keinen Bischof, und erst um 300 erscheint Babu als ihr erster Bischof, bald darauf aber gewann sie hohen Ruhm in der ganzen Christenwelt durch die Tätigkeit ihres berufensten Bischofs Jacobus Nisibenus, der auch am Konzil von Nicäa teilnahm. Dies mögen die Gründe gewesen sein, welche auf dem Konzil von 410 dahin gewirkt haben, daß Bêth-ʿArbâjê in der Ordnung der Kirchenprovinzen der dritte Rang angewiesen wurde.

Für die Anordnung der Reihe

4. Mesene,
5. Adiabene,
6. Garamaea

wüßte ich besondere Gründe oder Rücksichten nicht anzuführen, und wenig harmoniert mit der Voranstellung von Mesene der Umstand, daß gerade Mesene in der kirchengeschichtlichen Überlieferung gegen Adiabene und Garamaea erheblich zurücktritt. Ob diese Landschaft vielleicht als Ausgangspunkt des Seeverkehrs und zugleich der christlichen Mission nach der

Persis, Ostarabien, Oman und Indien eine die Binnenlandprovinzen überragende Bedeutung hatte?

Die Kirche von Adiabene war in gewissem Sinne eine Mutterkirche von Seleucia, denn als diese Stadt noch ohne Bischof war, hatte ihr Arbela mehrere Male seine Bischöfe zu geistiger Hilfeleistung geschickt, und mit Hilfe des Bischofs von Arbela (sowie desjenigen von Susiana) war der erste Bischof von Seleucia, Pâpâ, eingesetzt worden[1]. Diese Umstände mochten dem Throne von Arbela einen Vorzug vor Garamaea verschafft haben.

Die Oberhäupter dieser Stammprovinzen der Kirchen bezeichnen sich in den ältesten Konzilakten von 410, 420, 424 als Bischöfe ihrer Städte. Bischof von Nisibis, von Arbela usw., obgleich sie mehr waren als gewöhnliche Bischöfe, vielmehr Metropoliten oder Erzbischöfe. Erst vom Konzil von 486 an ändern sich die Signaturen, und erscheint der Titel Metropolit, s. z. B. Pâpâ, Bischof von Bêth Lapaṭ, Metropolit von Bêth Hûzâjê[2], und breitspuriger im Konzil von 544, s. z. B. Ḥenânâ, Bischof von Arbela, Metropolit dieser Stadt und des ganzen Landes Ḥedhajjabh[3].

Die Konzilakten von 410 setzen das Dasein der sechs Stammprovinzen zu jener Zeit als bekannt voraus, lehren uns aber nicht, wann sie entstanden sind, wann die regionalen Kirchen zu einer Verwaltungseinheit zusammengefaßt und der Auktorität eines zum Oberbischof erhöhten Bischofs unterstellt worden sind. Nach Ibn Alṭajjib und Ebedjesu sind Susiana, Bêth ʿArbâjê, Maisân und Adiabene von dem obengenannten Bischof Pâpâ von Seleucia (gest. 326), Garamaea von dem 341 martyrisierten Simeon Bar Ṣabbâʿê, dem Nachfolger Pâpâs gegründet. Leider fehlt es in der übrigen Literatur an Nachrichten, die uns in den Stand setzen würden, diese für die Geschichte des Christentums bedeutsamen Entwicklungsknotenpunkte näher zu beleuchten. Daß Pâpâ die Macht gehabt haben sollte, so gewaltig in die Geschichte der genannten vier Länder einzugreifen, erscheint wenig wahrscheinlich, wenn man erwägt, einen wie schweren, ja verzweifelten Kampf er um seine eigene Stellung zu kämpfen hatte, und wie er schließlich sich nur durch einen Kompromiß mit der Partei seines heftigsten Gegners und Nachfolgers Simeon Bar Ṣabbâʿê zu behaupten vermochte[4].

[1] Chr. Arbel. S. 33. 64. 67. 69.
[2] Syn. Or. S. 306.
[3] Syn. Or. S. 350.
[4] LABOURT, La Christianisme dans l'empire Perse S. 18ff.

Im besonderen steht die Behauptung, daß Adiabene durch Pâpâ zum Erzbistum erhoben worden sei, in direktem Gegensatz zu der Nachricht der Chronik von Arbela (S. 84), wonach dies erst durch das Konzil von 410 geschehen ist. Die angebliche Gründung des Erzbistums Garamaea[1] durch den genannten Simeon läßt sich nicht verifizieren, wird aber in der Biographie dieses sonst wohl bekannten Mannes mit keinem Worte erwähnt. Meines Erachtens hatten zur Zeit von Pâpâs Anfängen die Christen vollauf zu tun, um sich von der langen Saporischen Verfolgung zu erholen. Als dann Pâpâ die ersten Versuche machte, die Episkopalverfassung des Römerreiches auf den Orient zu übertragen, und diese Bestrebungen durch das Konzil von 410 zu einem gewissen Abschluß gelangten, in diesem Zusammenhang mögen auch die sechs Metropolitien entstanden sein, wobei aber zu beachten ist, daß es bis 410 noch nicht gelungen war, die Episkopalverfassung in Susiana durchzuführen, daß damals ein Metropolit von Susiana noch nicht vorhanden war[2], sondern erst in Zukunft eingesetzt werden sollte.

Die geographische Ausdehnung der sechs Stammprovinzen deckt nun keineswegs die gesamte Verbreitung des Christentums zur Zeit des Konzils von 410. Im Kanon XXI seiner Akten ist die Rede von den Bischöfen der entfernten Diözesen, d. i. der Persis, der Inseln (Baḥrain), Bêth Mâdhâjê, dem südlichen Medien mit Ḥulwân, Hamadân und Dînawar, Bêth Râzîḳâjê, dem nördlichen Medien um Rhagae-Rai, und den Gebieten von Abrašahr d. i. Parthien. Ihre Bischöfe waren nicht anwesend auf dem Konzil, es wird aber die Erwartung ausgesprochen, daß sie noch kommen und nachträglich die Beschlüsse des Konzils unterzeichnen werden. Hiernach erstreckten sich also die christlichen Gemeinden um das Jahr 410 bereits bis an die Ostgrenze des heutigen persischen Reiches.

Über diese Grenze hinaus gelangen wir nach Merw = Margiana. Die Persis und Merw werden in der hierarchischen Ordnung als siebente und achte Metropolitanprovinzen aufgeführt. Nach Ibn Alṭajjib sollen beide als solche von dem Patriarchen Isaak (399—410), nach Ebedjesu von dem Patriarchen Jabhalâhâ (d. i. Jabhalâhâ I. 415—420) eingerichtet worden sein. Zur Steuer dieser Angaben wüßte ich nur das Folgende anzuführen: Wenn

---

[1] Vgl. den Streit zweier Bistümer des Landes um den Metropolitansitz bei Hoffmann S. 271.

[2] Syn. Or. S. 272.

Isaak diese beiden Metropolitien gegründet hätte, würden sie gewiß in den Akten seines Konzils erwähnt sein, was nicht der Fall ist, und daß er diese Gründung erst nach dem Konzil von 410 ausgeführt habe, ist deshalb wenig wahrscheinlich, weil er kurz darauf, noch in demselben Jahr gestorben ist. Von tatsächlichen Dingen ist zu erwähnen, daß die Oberhirten dieser beiden Länder sich in den Konzilakten zum erstenmal als Metropoliten bezeichnen, jener von der Persis im Jahre 497, dieser von Margiana 554[1]. Die Konzilakten erwähnen außer den bisher genannten Metropoliten noch einen von Bêth Ḳaṭrâjê (Ostarabien) und einen von Herât[2].

Als jüngere Kirchenprovinzen oder Metropolitien werden von Ibn Alṭajjib und Ebedjesu aufgezählt

Ḥulwân,
Herât,
Samarkand,
Indien,
China,

von denen die letzten drei nur geringe Spuren in der Literatur zurückgelassen haben.

Ebedjesu zählt[3] Ḥulwân als die sechste der Metropolitien nach den fünf Stammprovinzen Susiana, Nisibis, Maišan, Adiabene und Garamaea und berichtet, daß diese sechs Metropoliten allein das Recht hätten, den Katholikos zu wählen. Unter dieser Provinz Ḥulwân verstehe ich außer dem südlichen Medien die Gemeinden an der Straße von Bagdad über Kermânšâh nach Hamadân, beginnend mit der Stadt Ḥulwân, hier mit dem biblischen Ḥalaḥ identifiziert, wo die Straße aus der babylonischen Ebene in den Zagros eintritt[4]. Es ist nun nicht richtig, wenn Ebedjesu mit

[1] Syn. Or. S. 314, 351.

[2] Chr. Arbel. S. 22. 23 und Syn. Or. S. 423 Nr. 27.

[3] Tukkâsâ, Bl. 26b: ܫܬܝܬܝܬܐ ܕܚܠܘܢ ܕܗܝ ܚܠܚ. ܘܐܬܡܢܝܬ. ܗܠܝܢ ܫܬܐ ܡܝܛܪ̈ܦܘܠܝܛܐ ܕܥܠܝܗܝܢ ܕܝܠܗܝܢ ܘܡܫܡܫܢܐ ܕܩܬܘܠܝܩܘܬܐ. ܐܝܟܢ ܡܫܬܡܠܝܢ ܐܚܪ̈ܢܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܠܓܘ. ܠܐ ܥܠܝܗܝܢ ܠܡܫܡܫܘ ܐܘ ܠܡܬܒܥܘ ܐܘ ܠܡܓܒܐ ܒܓܒܝܐ ܕܠܒܪ̈ܝܐ ܕܩܬܘܠܝܩܘܬܐ. Die äußeren Metropoliten ܗܠܝܢ ܕܠܒܪ sind diejenigen der Persis, von Damaskus und die folgenden in der von ihm gegebenen Reihenfolge (s. weiter unten S. 21).

[4] Über die einstmalige Lage der Stadt auf der Stelle der heutigen Ortschaft Serpul s. Herzfeld, Reise durch Luristan usw. in Petermanns Geographischen Mitteilungen 1907, Heft III und IV S. 5.

seiner Anordnung, welche der Persis und Margiana erst den 7. und 9. Rang anweist, sagen wollte, daß die Metropolitie Ḥulwân älter sei als die genannten beiden, denn in den Konzilakten werden wohl Bischöfe von Ḥulwân erwähnt, aber von einer Metropolitie dieses Namens ist dort noch keine Rede. Immerhin wird Ebedjesu für seine Zeit Recht haben. Ḥulwân mag frühzeitig durch seine Nähe und Nachbarschaft im Verhältnis zur Katholikatsprovinz eine besondere Bedeutung gewonnen haben, seine Vertreter konnten ohne Beschwerde zu jedem Konzil in Seleucia eilen, während die Oberhirten der ferneren Provinzen oftmals daran verhindert waren. Nach Ebedjesus Tractatus VIII, XV soll der Katholikos Jesujabh Geddâlâjâ[1] II. (628—643) die Kirchenprovinz Ḥulwân eingerichtet haben. Ihr Oberhaupt war z. B. bei der Wahl des Katholikos Timotheos im Jahre 780 beteiligt[2].

Über die Frage nach der Gründung der übrigen vier Provinzen, Herât, Samarkand, Indien, China, scheinen die syrischen Kanonisten keine sichere Überlieferung vorgefunden zu haben, denn während Ibn Alṭajjib sie alle zusammen mit Ḥulwân von Jesujabh II. (628—643) gegründet sein läßt, dürfte die Angabe Ebedjesus, daß die erstgenannten vier Provinzen entweder vom Katholikos Ṣelibhâzekhâ (714—728) oder von Aḥai (410—415) oder Šîlâ (505—523) eingerichtet seien, wenig mehr als ein Verlegenheitsraten sein. In den Konzilakten sowie in den Patriarchenchroniken von Mârî und ʿAmr findet sich nichts, was zur Wertung dieser Nachrichten dienen könnte.

Trotz mannigfacher Hemmungen und Nöte hat das Christentum wie unter Parthern und Persern, so auch unter den arabischen Chalifen in Zeiten ruhigen Verkehrs immer wieder Mittel und Wege gefunden sich auszubreiten. Besonders günstig in dieser Beziehung scheint die Zeit des äußerst rührigen und vielseitigen Katholikos Timotheos (780—823) gewesen zu sein, denn er berichtet in seinen von O. Braun herausgegebenen Briefen[3], daß er für die folgenden Länder Metropoliten geweiht habe: das

[1] Die Ortschaft ܓܕܠܐ جُدال (Jâḳût) lag zwei Tagereisen von Mosul entfernt und in Bêth ʿArbâjê, gehörig zum Gebiet von Mosul. Dies paßt einigermaßen zu dem Orte im Singâr-Gebirge, dessen Namen ich als Djeddâle gehört habe (s. meine Reise in Syrien und Mesopotamien 1883 S. 326).

[2] Syn. Or. S. 603, Anm. 5.

[3] S. Oriens Christianus I, 138 ff.

Land der Türken, das Land der Tuptâjê[1], Südarabien, Medien, Dailam, Ghîlân, Hyrkanien und andere Länder. Leider fehlt es gänzlich an anderweitigen Nachrichten über diese Provinzgründungen. Wohl gab es in Medien, in den Ländern am Südufer des Kaspischen Meeres, im Lande der Türken und in Südarabien Christen und christliche Gemeinden, aber z. B. von einer nestorianischen Metropolitie in Südarabien ist nichts bekannt. Auch ist zu bedauern, daß Timotheos uns die Namen der anderen Länder, für die er Metropoliten geweiht haben will, verschweigt. Vielleicht darf man auch mit der Möglichkeit rechnen, daß zu seiner Zeit der Titel Metropolit praktisch kaum mehr bedeutete als der Titel Bischof.

An dieser Stelle ist noch einer weiteren bei Ibn Alṭajjib vorhandenen Nachricht zu gedenken, wonach derselbe Timotheos sechs Provinzen eingerichtet habe, drei davon seien exstinkt, drei noch (d. h. im 11. Jahrhundert) vorhanden, darunter Armenien und Rai (= Bêth Râziḳâjê, das nördliche Medien). Daß aber auch Armenien als selbständige Kirchenprovinz zu existieren aufgehört hat, lernen wir aus dem Titel Ebedjesus (gest. 1318), denn dieser lautete Metropolit von Sôbâ (Nisibis) und Armenien. Letzteres, oder wenigstens ein Teil davon, war also zu irgendeiner Zeit mit der Provinz Bêth 'Arbâjê = Nisibis vereinigt worden[2]. Mit diesem Bericht von des Timotheos Gründungen berührt sich die Angabe des Ebedjesu im Tractatus VIII. XV, wonach er außer Armenien und Syrien (Jerusalem? Damaskus?) noch vier weitere Hyparchien gegründet habe, die aber nicht mehr vorhanden seien (im 14. Jahrhundert). Diese beiden Nachrichten sind nicht miteinander vereinbar. Vielleicht ist bei Ibn Alṭajjib neben Armenien und Rai die Hyparchie Syrien durch Versehen ausgelassen, denn beide sind nicht eingegangen, sondern werden in den Hyparchienverzeichnissen von Ebedjesu im Ṭukkâsâ als Damaskus, Jerusalem und die Meeresküsten und als Râziḳâjê, d. i. Rai, Ḳumm und Ḳâšân, sowie von 'Amr Ibn Mattâ als Jerusalem und Rai noch aufgeführt.

Die Verzeichnisse der Kirchenprovinzen aus der Zeit nach Timotheos mögen hier zur Übersicht zusammengestellt werden.

---

[1] ܛܘܦܬܝܐ. Ist hiermit der von Mas'ûdi erwähnte Türkenstamm der Tubbat gemeint? S. Marquart, Erânšahr S. 235. Die bisher übliche Deutung Tibeter ist wenig wahrscheinlich.

[2] Vgl. unten hier das Hyparchien-Verzeichnis in Ebedjesus Ṭukkâsâ Nr. 13.

I. Verzeichnis des Metropoliten Elias Ǧauharî von Damaskus, verfaßt um 893.

1. Die Hyparchie des Katholikos, Babylonien. Ǧundîsâbûr (Ǧundaisâbûr), d. i. Susiana, Nisibis, Albaṣra, d. i. Maisân. 5. Mosul, d. i. die alte Provinz Adiabene nach Übertragung des erzbischöflichen Thrones von Arbela nach Mosul. Bâǧarmai, d. i. Garamaea. Syrien. Rai, d. i. Medien. Herat. 10. Merw. Armenien. Samarkand. Persis. Barda'a. 15. Ḥulwân.

II. Verzeichnis des Patriarchatssekretärs Ibn Alṭajjib (gest. 1043).

1. Ǧundîsâbûr. Nisibis. Basra. Mosul. 5. Garamaea. Persis. Merw. Ḥulwân. Herât. 10. Samarkand. Indien. China. Armenien. 14. Rai.

III. Erstes Verzeichnis des Ebedjesu (gest. 1318) aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts, überliefert im Tractatus.

1. Elam (Susiana). Nisibis Têmân (Mesene) Athor. 5. Garamaea. Persis. Merw. Ḥulwân. Herat. 10. Indien. Samarkand. China. Armenien. 14. Syrien.

IV. Zweites Verzeichnis des Ebedjesu (gest. 1318) in seinem 1316 verfaßten Ṭukkâsâ[1].

1. Elam. Ṣôbâ. Perât Maišân. Arbel, Ḥazzâ, Athor und Mosul. 5. Karkhâ dhe Bêth Selôkh und Dâkûk. Ḥalaḥ, d. i. Ḥulwân und Ahmedhân. Dann die äußeren Metropoliten ܡܝܛܪ̈ܦܘܠܝܛܐ ܕܠܒܪ:

7. Persis und die Meeresinseln ܘܕܓܙܪ̈ܬܐ ܝܡܡ̈ܝܬܐ (Bahrain).

8. Damaskus, Jerusalem und die Meeresküsten ܘܣܦܪ̈ܝ ܝܡܐ (die Küsten von Syrien und Palästina?).

9. Merw und Nîsâbûr.

10. Türken.

11. Râzîḳâjê, d. i. Rai, Ḳumm und Ḳâšân.

12. Heriwânê, d. i. Herêw ܗܪ̈ܝܘܢܐ ܕܗܝ ܗܪܝܘ. Gemeint ist Herât, im Avesta Haraêva.

13. Arrân und Alanen. Der Thron von Barda'a und Šenikha, ein Teil von Armenien.

---

[1] Ms. Chabot Bl. 26 a b.

14. Die Inseln der Meere ܓܙܪ̈ܬܐ ܕܝܡܡ̈ܐ (Sokotra? Ceilon?) und die inneren Metropoliten.

15. Die von Dâbaġ und Ṣin und Mâṣin.

V. Das jüngste Verzeichnis von 'Amr Ibn Mattâ, geschrieben um 1350[1].

1. Ğundisâbûr. Nisibis. Baṣra. Mosul und Athor. 5. Arbela und Ḥazza. Garamaea. Ḥulwân. Jerusalem. Edessa. 10. Persis. Merw. Herat. قطربه(?) Ṣin. 15. Indien. Barda'. Damaskus. Rai. Ṭabaristân. 20. Dailam. Samarkand. Turkistan. حلح. Segestan. 25. خان بالق والفالق. Tankut. 27. Kaśghar und Nawâkath.

Zu Nr. 23. Die Lesarten GISMONDIS حلح und حليح sind wenig glaubwürdig, ebensowenig خليج bei Ibn Khordâdbih S. ١٥٤, Anm. m. Überall ist zu lesen خمليخ Chamlîkh, die Hauptstadt der Chazaren, über deren Christentum ich auf Ibn Faḍlâns Bericht bei Jâḳût II, ٤٣٧, 9 verweise.

Zu Nr. 25. Anstatt خان بالق, d. i. Peking, ist vielleicht جان بالق Gânbaliḳ zu lesen, d. i. Ğambalyk, das nach Bonin, Journal Asiatique 1900, S. 587 ein dem Metropoliten von Kaśghar unterstehendes Bistum war = Urumtsi.

Anstatt الفالق ist wohl zu lesen البالق, d. i. Ilibaliḳ = Almalik bei Bonin a. a. O. S. 586 und MARQUART, Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge, S. 498.

Zu Nr. 26. Tankut, zu lesen Tangut. Über dies Gebiet s. BONIN, a. a. O. S. 585. Hauptort dieses Landes war die Stadt Singanfu, der Fundort der syrisch-chinesischen Inschrift vom Jahre 781. S. auch MARQUART, Streifzüge S. 88.

Zu Nr. 27. Die Metropolitie von Kaśghar war vom Patriarchen Elias III. (1176—1190) eingerichtet, s. BARTHOLD, Zur Geschichte des Christentums in Mittelasien S. 58.

Zu Nawâkâth am Issikkul s. MARQUART, Erânšahr S. 82, 3 und BARTHOLD a. a. O. S. 38.

[1] Am Ende seiner Chronik ed. GISMONDI S. 126. Varianten das. S. 132 und ASSEMANI II, 458.

Die Verzeichnisse II. und III. sind im wesentlichen identisch und geben uns den offiziellen Umfang des nestorianischen Christentums zur Zeit des Patriarchen Timotheos (780—823), des Sammlers der Konzilakten. Auch I. stimmt damit überein, abgesehen davon, daß es durch die Erwähnung von Barda'a das Vordringen des Nestorianismus in den Kaukasus andeutet. Nr. IV, das zweite Verzeichnis des Ebedjesu, macht mehr den Eindruck einer persönlichen Arbeit teils durch die Nomenklatur, teils auch dadurch, daß es die Verbreitung durch den Seeverkehr berücksichtigt. Die jüngste Liste, Nr. V, verfaßt etwa 100 Jahre nach der Vernichtung des Chalifats von Bagdad, enthält wiederum den alten offiziellen Bestandteil, vermehrt durch mehrere späterhin von der Mission erreichte Gebiete im mittleren und östlichen Asien. Sie entstammt vermutlich dem Archiv des Patriarchats.

In dem Wandel der Verzeichnisse der Hyparchien spiegelt sich der Wandel von Wörtern und Dingen. Die ältesten kennen nur altaramäische Namensformen wie Bêth Hûzâjê, Bêth Râzîḳâjê, Bêth 'Arbâjê, Bêth Ḳaṭrâjê, Ḥedhajjabh, Maišân, Bêth Garmai. In der Folgezeit treten an ihre Stelle biblische Namen, die der syrischen Bibelübersetzung und den exegetischen Studien der Schule von Nisibis entstammen, Elam statt Bêth Hûzâjê, Ṣôbâ statt Bêth 'Arbâjê, Têmân statt Maišân, Àthôr statt Ḥedhajjabh, und in der jüngsten Periode nehmen arabische Namen die Stelle der aramäischen ein, Bêth Râzîḳâjê wird Rai, Maišân Baṣra, Elam Ǧundîsâbûr, Athor Mosul, Orhâi Alruhâ. Neben dem Wandel der Namen zeigt sich in diesen Verzeichnissen auch der Wandel der Dinge. Bei Ebedjesu ist die alte Kirchenprovinz Adiabene noch eine Einheit, im ersten Verzeichnis als Athôr, im zweiten als Arbela-Ḥazzâ-Athor-Mosul bezeichnet, dagegen sind bei 'Amr zwei Provinzen daraus geworden, die eine Mosul-Athor, die zweite Arbela-Ḥazzâ genannt. Wir müßten danach annehmen, daß die Zweiteilung der Provinz zwischen der Zeit des Ebedjesu und derjenigen des 'Amr stattgefunden hat, also zwischen 1316 und der Zeit bald nach 1350.

Anhang.

Im folgenden gebe ich in Text und Übersetzung eine Stelle aus Der Rechtswissenschaft des Christentums von Ibn Alṭajjib (s. oben S. 8), welche der vatikanischen Handschrift Borgiano 153, Blatt 198 b, entnommen ist.

ومتى كان اخدان بعض المطارنة واسعا وفيه مدن عظام فللفطرك قسمة ذلك على مطارين لفائدة حفظ الامانة كما فعل طيماثوس بكرسى دمشق لاجل اختلاف المقالات فى ارض الشام وقانون الاباء سلّط الفطرك ان يعمل المطارنة حيث شاء وكرسى المشرق اخذ من صاحب انطاكية لمّا سلّمت المشرق الى فافا . وترتيب كراسى المطارنة بحسب تقدّم اختيار بعضهم على بعض فى اوّل الترتيب ففافا اسام اوّلا لجنديسابور ومن بعدها لنصيبين ومن بعدها للبصرة ومن بعد للموصل وفى زمان الثلثمائة والثمانية عشر التمس الجرامقة من شمعون بر صباعى مطرانا ورتّبه عليهم وفى عهد اسحاق الجاثليق رتّبت المطرنة بفارس ومرو وفى عهد ايشوعيب رتّبت بحلوان وهراة وسمرقند والهند والصين وطيماثوس رتّب ستّة ثلثة بطلت وثلثة بقيت وممّا بقى الارمن والرى وللجاثليق اذا خرب كرسى مطران ان يجعل له كرسى احد اساقفته فسبريشوع الجاثليق لمّا خربت باجرمى اجلس المطران فى كرسى شهرزور لانّه لم يكن بها اسقف ولمّا التمس اهل شهرزور اعادة اسقف اليهم دفعت اليه بعض خانيجار لانّه كان لها اسقف وصار الكلّ له لمّا مات وهذا فى ايّام سرجيس ومتى خلا كرسى من اساقفة المطارنة وتوانى المطران عن اسايمذ آخر بمساعدة الرعيّة للشره يحثّه الجاثليق على ذلك فان فعل والّا اسام هو من يصلح وحرّره منه الى ان يعود فيتوب وان خلا بعض كراسى الاساقفة لمطران وكان بقرب المطران وقلّ اهله ولم يفوا باسقف فللمطران ان يراعيه بعد اذن الجاثليق واطلاقه فللجاثليق ان يحلّ ويعقد فى كلّ موضع .

Übersetzung.

»Wenn die Diözese eines Erzbischofs ausgedehnt ist und große Städte hat, kann der Patriarch sie über mehrere Erzbischöfe verteilen zum Nutzen der Behütung des Glaubens, wie Timotheos mit dem Thron von Damaskus getan hat wegen der Verschiedenheit der Glaubensansichten im Lande Syrien. Der Kanon der Väter ermächtigt den Patriarchen, Erzbischöfe einzusetzen, wo er will. Der Thron des Ostens (Seleucia) ist abgeleitet von dem Inhaber (des Thrones) von Antiochia, als der Osten dem Papa übergeben wurde.

Anordnung der Throne der Erzbischöfe nach der zeitlichen Reihenfolge ihrer Wahl bei der Gründung. Papa ernannte (Erzbischöfe) zuerst für

Ǧundîsâbûr,
Nisibis,
Basra,
Mosul.

Zur Zeit der 318 Väter (des Konzils von Nicäa) verlangten die Garamäer von Simeon Bar Ṣabbâ'ê einen Erzbischof, den er ihnen auch gab.

Zur Zeit des Katholikos Isaak wurden die Erzbistümer eingerichtet in der Persis und in Merw.

Zur Zeit der Jesujabh (Îšô'jabh) wurden Erzbistümer eingerichtet in

Ḥulvân,
Herât,
Samarkand,
Indien,
China.

Timotheos hat sechs Erzbistümer eingerichtet, von denen drei erloschen, drei noch vorhanden sind. Zu letzteren gehören

Armenien und
Rai.

Der Katholikos kann, wenn der Thron eines Erzbischofs erloschen ist, ihm den Thron eines seiner (des Erzbischofs) Bischöfe verleihen. So hat der Katholikos Sabhrišô', als (der Sitz des Erzbischofs von) Garamäa verödet war, ihn auf den Thron von Šahrazûr gesetzt, weil dort kein Bischof war. Als dann die Leute von Šahrazûr baten, ihnen wieder einen Bischof zu geben, wurde ihm (dem früheren Erzbischof von Garamäa) noch ein Teil (der Diözese) von Khânîġâr, der nämlich einen Bischof hatte, unterstellt; als aber letzterer gestorben war, gehörte ihm das Ganze (d. h. sowohl das Bistum Šahrazûr wie ein Teil des Bistums von Khânîġâr). So geschehen in den Tagen des (Katholikos) Sergius.

Wenn der Thron eines Bischofs, der ursprünglich Erzbischof war (?), vakant ist und der (zuständige) Erzbischof aus Habgier es versäumt, mit Hilfe der Gemeinde einen andern (Bischof) zu ernennen, dann soll der Katholikos ihn dazu antreiben (l. يحثّه statt يحثه). Wenn er es dann tut, ist es gut; tut er es nicht, so ernennt der Katholikos eine geeignete Person und befreit sie (von der Oberherrlichkeit) jenes Erzbischofs so lange, bis dieser sich bekehrt und Buße tut.

Wenn ein Bischofsthron, über den ein Erzbischof zu verfügen hat, vakant wird, wenn seine Diözese in der Nähe des Erzbischofs liegt und die Zahl seiner Bewohner für einen Bischof nicht ausreicht, dann kann der Erzbischof die Diözese in seine Verwaltung nehmen, nachdem er die Erlaubnis des Katholikos dazu eingeholt hat. Der Katholikos kann überall binden und lösen (d. h. hat souveräne Gewalt).«

Von den Bistümern.

Bei dem Versuch einer Übersicht über die Bistümer der nestorianischen Christenwelt ist zunächst das Augenmerk darauf zu richten, wann das Dasein eines Bistums bezeugt wird, wann es zuerst auftritt und wann es noch als bestehend nachgewiesen werden kann, und zwar innerhalb des Zeitraums von den Anfängen bis in die Zeit des Amr Ibn Mattâ, d. i. bis in die Mitte des 14. Jahrhunderts. Wir folgen in der Ordnung der Kirchenprovinzen der offiziellen Reihenfolge, soweit es eine solche gab.

I.

Kirchenprovinz Babylonien.

Die Katholikats-Provinz hieß offiziell Bêth-Armâjê, Aramäer-Land, Aramäer-Heim. Die Sprache der Aramäer ist die Kirchensprache des gesamten orientalischen Christentums geblieben bis auf den heutigen Tag und bis in die Grenzen Chinas, womit aber nicht ausgeschlossen war, daß man auch Übersetzungen der Bibel in andere Sprachen Asiens versuchte[1]. Wie lange sie sich als Volkssprache in Babylonien erhalten hat, ist noch nicht untersucht. Beachtenswert in diesem Zusammenhang ist, daß noch ein arabischer Sprachgelehrter des 6. Jahrhunderts d. H., Alǵawâliḳî, gest. 1145, ein Beispiel der babylonischen Bauernsprache[2] seiner Zeit anführt, um sich darüber lustig zu machen.

Bistümer.

1. Seleucia am Tigris, das Bistum des obersten Bischofs oder Katholikos, genauer Seleucia und Ktesiphon, genannt Mâḥôzê = die Städte, arabisch Almadâ'in, sasanidisch Bih-Ardašir, arabisiert zu Bahurasir. Das Christentum in Seleucia-Ktesiphon geht bis in die Partherzeit zurück. Bald nach dem Dynastiewechsel 224 wurden den Christen daselbst von den Vorstehern der älteren Gemeinde Arbela Geistliche geweiht, zuletzt Pâpâ (s. Chr. Arbel. S. 69). Im südlichen Teil des Stadtgebietes von Seleucia lag eine

[1] Wie sich aus einigen Turfân-Funden ergibt.

[2] Er bezeichnet sie als Nabataeisch (Mu'arrab S. 67, 3ff.) ܠܐ ܕܚܠܐ ܡܢ ܓܡܠܗ = لا دهل من قل »Keine Furcht vor dem Kamel«.

Ortschaft, genannt Kôkhê, deren Kirche die Zentralkirche der nestorianischen Christenwelt, die Katholikatskirche war. In ihr mußte der neugewählte Katholikos proklamiert werden, und diese Sitte wurde auch dann noch beibehalten, als der Katholikos längst nicht mehr in Kôkhê, sondern in Bagdad residierte. In der Kirche von Kôkhê wurden in alter Zeit die großen Konzilien abgehalten, und dort, vermutlich in einem Nebenbau desselben, war die Wohnung des Patriarchen des Ostens und ist es bis in die Zeit der älteren Abbasiden geblieben, abgesehen von einigen durch Verfolgungen verursachten Unterbrechungen. So residierte Patriarch Ḥenânišo' während der zweiten Amtshälfte seiner Amtsführung von 694—701 im Jona-Kloster bei Mosul, dessen Lage durch das heutige Nebi Jûnus angegeben sein dürfte, und Patriarch Abhâ II (742—752) verließ Seleucia, wohnte eine Zeitlang in Wâsiṭ, Kûfa und Ḥira, um schließlich nach Seleucia zurückzukehren. Der Patriarch Išo'jabh aus Ḥazza (850—860) floh vor Mißhandlungen aus Kôkhê nach einem Jakobs-Kloster in Bâ-'Âbhê im Gebiet von Mosul und im folgenden Jahrhundert lebte Patriarch Mâr Mârî (987—1000) eine gewisse Zeit in Anbâr (heute Fellûǵe). In den Zeiten, als die Chalifen nicht in Bagdad, sondern in Samarrâ residierten (von 838—883), sind die Patriarchen dem Hofe vielfach dorthin gefolgt.

Derjenige Katholikos, der zuerst während des größten Teils seiner Regierung außerhalb von Kôkhê residiert zu haben scheint, dürfte Timotheos I. (780—823) gewesen sein. Er wohnte zuerst auf einem Landgut, genannt Umm-Ǵa'far, dann in dem Kloster Krone Jesu (Kelîl Išô') in Bagdad. Welches die letzte Katholikos-Proklamation war, die in Kôkhê stattgefunden hat, ist mir nicht bekannt. Noch im Jahre 1028 wurde Katholikos Elias I., nachdem er in Bagdad gewählt war, sofort nach Kôkhê geführt und dort in der Kirche proklamiert.

Die Verdrängung des Katholikos aus den Reichszentren Seleucia und Bagdad, hauptsächlich in der Richtung nach Norden, ist ein Zeichen des Rückganges des Christentums, verdient aber auch Beachtung für die Geschichte der nestorianischen Literatur, denn das Patriarchatsarchiv in Kôkhê dürfte zahlreiche literarische Schätze besessen haben und diese sind, wenigstens zu einem Teil, durch die einzelnen Etappen[1] mit nach dem Norden gewandert. Die Geschichte der weiteren Entwickelung und Wanderung des Ka-

[1] 1268 verlegte der Katholikos seinen Sitz nach Arbela, 1271 nach Ušnû in Âdharbaiǵân.

tholikats, bis es 1780 in Kočanes bei Ǵulamerg eine feste Heimat gewonnen hat, verdiente eine eingehende Untersuchung. Vgl. Assemani, B. Or. III. II S. 428. 429.

2. Màḥôzâ Ḥedhattâ (= Neapolis), arabisch Rûmijja, eine von Khusrau Anôšarwân im Jahre 540 für Kriegsgefangene aus Antiochien gegründete Stadt. In den Konzilakten erscheint ein einziges Mal als Mitglied des Josefkonzils von 554 ein Clodianus, Bischof-Metropolit von Màḥôzê Ḥedhattâ, aber diese Unterschrift ist nicht ohne Grund von Chabot (Syn. Or. S. 366) angezweifelt, denn es ist auffallend, daß der Bischof einer neugegründeten Stadt sofort als Metropolit-Erzbischof bezeichnet wird, und außerdem erwartet man an der betreffenden Stelle die Signatur des Bischofs-Metropoliten von Rêw-Ardašîr oder desjenigen von Mesene. Der syrische Text zeigt indessen keine Spur einer Verderbnis, es ist daher mit der Möglichkeit zu rechnen, daß in der Erhebung der vor 14 Jahren gegründeten Stadt zu einem Erzbistum eine Laune ihres kaiserlichen Gründers zutage tritt. Dies Neu-Antiochien lag nicht weit gegen Süden von Ktesiphon entfernt. In Marâṣid-alittilâ' I, 492 heißt es: »Rûmijja, eine Ortschaft in Almadâ'in, verödet«, womit wohl gesagt sein soll, daß sie noch innerhalb des großen Gebietes, das die Doppelstadt Seleucia-Ktesiphon einmal eingenommen hatte, gelegen war.

3. Elias Damascenus (um 893) erwähnt in seinem Verzeichnis der zur Katholikatsprovinz gehörigen Bistümer ein دير هرقل Hercules-Kloster, was verschrieben ist für دير هزقل Ezechiel-Kloster. »Ein solches Kloster lag im Bezirk Nu'mânijje, s. Mašûdî, Murûǵ 8, 198, wo statt دير هرقل zu lesen ist دير هزقل und Ja'ḳûbî (Bibl. Geogr. VII) 321, 21 وفى مدينة النعمانيّة دير هزقل الذى فيه يعالج المجانين« (Mitteilung von B. Moritz). Der Bezirk Nu'mânijje lag im Nordosten Babyloniens zwischen dem Tigris und dem Grenzgebirge.

4. Bêth-Derâjê, arabisch Bâ-Darâjâ, das heutige Bedre unfern der persischen Grenze, nördlich von Kût El'amâra, noch jetzt eine nicht unbedeutende Ortschaft, unter der türkischen Regierung der Sitz eines Mudirs. Es gehörte in sasanidischer Zeit zur Landschaft Nahrawân (Nihrawân), so genannt nach einem Kanal dieses Namens östlich vom Tigris und unterhalb des Dijâlâ. Die Landschaft umfaßte das ganze Gelände vom Tigris bis an die persischen Grenzberge etwa von der Breite Bagdads südlich bis über Bêth-Kûsâjê (s. Nr. 5) hinaus und war eingeteilt in fünf Gaue, Ober-, Mittel- und Nieder-Nahrawân, Bêth-Derâjê und Bêth-Kusâjê. Von anderweitigen Ortschaften Nahrawans erwähnt Jâḳût IV, 846 die folgenden:

Iskâf, Ǵarǵarâjâ, Alṣâfija und Dair-Ḳunnâ (s. Nr. 6). Diese Gegend scheint früh christlich geworden zu sein, es ist zusammen mit den südlicheren Diözesen Mâsabadhân und Ṣaimara das Missionsgebiet des 308 martyrisierten Pethion[1]. In den Konzilakten erscheinen Bischöfe von Bêth-Derâjê in den Jahren 420 bis 790. Ein Bischof von Bêth-Derâjê war noch bei der Wahl der Patriarchen Elias aus Karkh-Ǵuddân im Jahre 1028 beteiligt.

5. Bêth-Kûsâjê, arabisch Bâ-Kusâjâ, Ortschaft und Gau im südlichsten Teil der Landschaft Nahrawân, jetzt nicht mehr vorhanden und nur noch in Ruinen südöstlich von Bedre am Tschengula-Fluß nahe der persischen Grenze nachweisbar. In älteren Zeiten scheint hier kein Bistum vorhanden gewesen zu sein, denn in den Konzilakten wird ein solches nicht erwähnt, aber M b S berichtet S. 104, daß ein Bischof von Bâ-Kusâjâ — ebenso wie derjenige von Bâ-Darâjâ — im Jahre 1028 an der Wahl des Katholikos Elias von Karkh-Ǵuddân teilgenommen habe. Wegen Unterstellung des vereinigten Bistums Bâ-Darâjâ und Ba-Kûsûjâ unter den Bischof von Kaskar s. weiter unten S. 31.

6. Ḳunai ܩܘܢܝ (Aussprache ungewiß), arabisch Dair-Ḳunnâ und Dûr-Ḳunnâ, gehört ebenfalls zur Landschaft Nahrawân, 16 Farsakh unterhalb von Bagdad, nach Jâḳût (gest. 626/1229) eine Meile ostwärts vom Tigris gegenüber Alǵudaida entfernt, während es nach Ibn Serapion, der nach 945 schrieb, am Tigris lag. Es galt als das Kloster des angeblichen Apostels von Babylonien Mâr Mâri[2] und war seinerzeit eine berühmte Klosterschule (دير الاسكون, دير الاسكول). Im Anfang des 14. Jahrhunderts war es verödet, aber immer noch Wallfahrtsort der Christen (nach Marâṣid-alittilâʿ I, 437, verfaßt von dem 1338 gestorbenen Ṣafi-aldin).

Ein Bischof dieses Ortes wird in den Konzilakten nur ein einziges Mal in den Verhandlungen des Dâdhišôʿ-Konzils des Jahres 424 erwähnt. Später verschwindet dies Bistum und soll nach Assemani, B. Or. III. II S. 741 mit dem Katholikatsbistum vereinigt worden sein.

7. Ǵokhâ, Gaukai, eine babylonische Landschaft nahe den östlichen Grenzbergen, die ich nicht näher zu begrenzen weiß (Jâḳût s. v. جوخا), wird bei Thomas von Marga (Book of governors ed. Budge II, 564) als ein Bistum seiner Zeit (um 840) erwähnt.

---

[1] Hoffmann S. 61.

[2] Siehe A b M S. 1.

8. Zâbhê, arabisch Alzawâbi, eine Landschaft im östlichen Babylonien auf dem Westufer des Tigris zwischen Bagdad und Wâsiṭ, angrenzend an das Katholikatsbistum, mit dem Hauptort Alnuʿmânijja, das am Tigris auf halbem Wege zwischen den genannten beiden Städten lag.

Zur Erklärung der Pluralform Zâbhê bemerkt Jâḳût II, 903, »es gebe zwischen Bagdad und Wâsiṭ zwei Kanäle des Namens Zâb, den oberen bei Ḳûsân, der nach seiner Meinung aus dem Euphrat abgeleitet sei und sich bei Zurfâmija in den Tigris ergieße; der Hauptort dieser Gegend sei das am Tigris gelegene Alnuʿmânijja; und den unteren, dessen Gebiet sein Zentrum habe in dem nahe bei Wâsiṭ gelegenen Nahr-Sâbus. An jedem dieser beiden Zâb liege eine Anzahl von Ortschaften«. Zu den topographischen Einzelheiten bemerkt Jâḳût, daß Ḳûsân ein Gau und Kanal[1] zwischen Alnuʿmânijja und Wâsiṭ, daß Zurfâmija oder Zurfânija eine große Ortschaft im Gau Ḳûsân, aber zu seiner Zeit verödet, und daß Nahr-Sâbus ein Kanal sei, der eine Tagereise oberhalb von Wâsiṭ fließe. Hierdurch ist die Südgrenze des Bistums Zâbhê südwärts als über die Einmündung der Šaṭṭ-Elḥai in den Tigris hinausgehend, wo es an das Bistum Kaškar stößt, nachgewiesen.

Bischöfe von Zâbhê begegnen in den Unterschriften der Konzilakten in den Jahren 420 bis 790. Zu späteren Zeiten wird das Bistum auch nach seinem Hauptorte als Alnuʿmânijja bezeichnet, erscheint zuweilen verbunden mit einem Bistum Alnîl und einmal außerdem noch verbunden mit dem Bistum Bâ-Darâjâ (s. Nr. 3) unter dem Katholikos Elias II. Ibn Almuḳlî 1111—1132 (s. MbS S. 129). Es ist ein Zeichen eines bedeutenden Rückganges des Christentums in jenen Gegenden, daß drei Bistümer, zwei innerbabylonische und ein nahrawanisches, unter einem einzigen Bischof vereinigt wurden. Das Bistum Zâbhê läßt sich durch die Angaben der Patriarchenchroniken von Mârî und Amr bis in das Ende des 12. Jahrhunderts nachweisen. Späteste Erwähnung unter dem Katholikos Elias III. Abû-Ḥalîm 1176—1190 bei AbM S. 65.

9. Kaškar, arabisch Kaskar, Landschaft und Stadt im südöstlichen Babylonien, unter den Sasaniden Khusrau-šâpûr genannt. In jenen Zeiten scheint die Landschaft die größten Teile von Süd- und Ostbabylonien sowie auch von Mesene umfaßt zu haben (s. Jâḳût 4, 274; Marâṣid 2, 497).

[1] Die Marâṣid II, 459 nennen diesen Wasserlauf شطّ النيل.

Die Stadt Kaskar pflegt mit dem von Alḥaǧǧâǧ gegründeten Wâsiṭ gleichgesetzt zu werden; sie dürften nahe beieinander gelegen haben, denn sie werden als zwei verschiedene Ortschaften genannt, Kaskar und Wâsiṭ (z. B. bei M b S S. 109). Die Ruinen der Stadt Wâsiṭ liegen in dem Winkel zwischen dem Šaṭṭ-Elḥai und dem Tigris unfern der heutigen Stadt Kût-Elḥai.

Das Christentum in Kaskar ist durch die Unterschriften seiner Bischöfe in den Konzilakten der Jahre 410 bis 790 bezeugt. Ein noch älterer Bischof von Kaskar namens Ebedjesu wird in der Chronik von Séert I, 236 als Zeitgenosse von Papa (gest. 326) und Mânî erwähnt. Der Bischof von Kaskar spielte in der Hierarchie eine bedeutende Rolle, da er der erste unter den Bischöfen der Katholikatsprovinz war und den Katholikos in Vakanzzeiten zu vertreten hatte (nach den Bestimmungen des Isaak-Konzils vom Jahre 410, § XXI).

In den Akten des Ḥenânîšôʿ-Konzils von 775 wird mehrfach ein Bischof von ܐܘܪܟ Ûrakh?, Ôrekh? und Kaškar angeführt (Syn. Or. S. 516 ff.). Wenn, wie Chabot annimmt, Ûrakh dasselbe ist wie das biblische אֶרֶךְ Ὀρέχ, Ὀρχόη, die heutige Ruinenstätte Alwarkâ, dann muß sie also noch in altabbasidischer Zeit bewohnt gewesen sein. Daß dies in parthischer Zeit der Fall war, haben die Ausgrabungen gelehrt. Die arabischen Geographen bezeichnen Alwarkâ als zum Gebiet von Kaškar gehörig[1].

In späteren Zeiten begegnet das Bistum Wâsiṭ einmal verbunden mit einem Bistum Alkubbe durch den Katholikos Ebedjesu aus Karkh-Ǧuddân 963—986 (M b S S. 92). Nach Elias Damascenus (Assemani B. Or. III. II, 733; II, 458) war zu seiner Zeit das vereinigte Bistum Bâ-Darâjâ — Bâ-Kusâjâ unbesetzt und die Verwaltung dieser Gemeinden dem Bischof von Kaškar übertragen. Die späteste Erwähnung der Bistümer Kaškar in den Patriarchenchroniken findet sich im 13. Jahrhundert unter dem Katholikat des Makkîkhâ II. 1257—1265 bei A b M S. 69.

10. ʿAbdâsî, als ein Bistum der Katholikatsprovinz erwähnt von Elias Damascenus (Assemani II, 458). Nach Jakût war ʿAbdasî عبدسى arabisiert aus افداسهى, der Name eines Landgutes (oder einer Burg) im Gau von Kaškar, zerstört von den Arabern. Der Name sei aber dann als Bezeichnung für die umliegende Kulturlandschaft geblieben. ʿAbdasî wird bei Ṭabarî

[1] Das hier besprochene ܐܘܪܟ ist daher verschieden von dem Berge, Gebirge ܐܘܪܘܟ im Lande Bêth-Garmai, s. Jesudenaḥ S. 231 Nr. 10, Text S. 5 Z. 14.

in den Ereignissen der Jahre der Flucht 145, 200 und 267 erwähnt; es lag südlich von Wâsiṭ (Ṭabarî III, 985) und ist den arabischen Geographen Ja'ḳûbî, Istakhrî, Ibn Ḥauḳal und Muḳaddasî wohlbekannt. Es gehörte zur sasanidischen Provinz Dasti-Maisân und lag nicht weit von Almadhâr (Ibn Roste S. 94. 95), vgl. auch Ibn Khordâdbeh S. ٢٢٦, 5 عبدس.

11. Alḳaṣr und Alnahrawânât. Dies Bistum lag vermutlich im südlichsten und südwestlichen Babylonien, nicht weit von den Grenzen der Sumpfregion Albaṭâ'iḥ entfernt. Die Form Nahrawânât ist sonst nur bekannt als Bezeichnung der drei Teile des Gebietes Nahrawân (s. Jâḳût 4, 846, 20) östlich vom Tigris und nördlich sowie südlich der Breite von Seleucia (s. oben Nr. 4 S. 28). Das hier gemeinte Nahrawânât dürfte dagegen die Landschaft am Nahrawân-Kanal (Fluß?) bei der Stadt Nahrawân bezeichnen; beides lag südlich von Wâsiṭ (s. ZDMG. 39, S. 9, Z. 5. 6. 24, auch S. 2, Z. 10 ff.). Die Stadt Alḳaṣr lag am Sûrâ-Kanal, zwei Meilen von Sûrâ entfernt (das. S. 7, 21).

Das Bistum Alḳaṣr allein wird bezeugt in den Patriarchenchroniken im 11. Jahrhundert unter Johannes IV. Ibn Ezechiel 1021—1026, Elias von Karkh Ǵuddân 1028—1049, Johannes VIII. Ibn Ṭirghâl 1050—1057 und Ebedjesu Ibn Al'âriḍ 1074—1090.

Das Bistum Alnahrawânât allein erscheint unter Patriarch Johannes, Ibn Al'a'raǵ 900—905.

Das kombinierte Bistum Alḳaṣr und Alnahrawânât wird im 11. und 12. Jahrhundert erwähnt. Die Patriarchen Îšô'jabh Dûrḳônensis (1021 bis 1026) und Johannes Ibn Ṭirghâl (1050—1057) waren Bischöfe dieses Bistums, bevor sie zu Patriarchen gewählt wurden. Letzte Erwähnung unter Elias II. Ibn Almuḳlî 1111—1132.

12. Niffar (Nuffar). In späten Zeiten erscheint in den Patriarchenchroniken ein Bistum dieses Namens, unter Johannes Ibn Al'a'raǵ 900—905, Mârî Ibn Ṭûbâ 987—1000, Sabhrîšô' Zunbûr 1063—1072 und Ebedjesu Ibn Al'âriḍ 1074—1090. Die Ortschaft dieses Namens ist der durch die Ausgrabungen bekannt gewordene Trümmerberg. Nach Marâṣid III, 207. 221 lag er an einem Kanal Nars, der von dem Sasaniden Narses, Sohn des Bahrâm (293—302), gegraben und aus dem Euphrat abgeleitet war.

Dies mittelbabylonische Bistum erscheint an einer Stelle verbunden mit einem andern Gebiet als نفر والنيل Niffar und Alnil bei MbS 114 unter Katholikos Ebedjesu Ibn Al'âriḍ (1074—1090). Über die Lage dieses

Ortes sagt Jâķût IV, 861: »Alnîl, eine kleine Ortschaft in der Marsch von Kûfa, unfern Ḥillat-Banî Mazjad, durchflossen von einem großen Kanal, der aus dem Euphrat abgeleitet ist, gegraben von Alḥaǧǧâǧ Ibn Jûsuf und benannt Nîl-Miṣr. Nach anderer Ansicht sei dieser Kanal von Ṣarât-Ǧâmâsp abgeleitet.« Dieser Angabe fügen die Marâṣid III, 260 das Folgende hinzu: »Er (der Nîl-Kanal) ist die Hauptwasserader des Bezirks von Ķûsân, der sein überflüssiges Wasser unterhalb Alnuʿmânijja in den Tigris gießt.« Die Ortschaft Alnîl dürfte erhalten sein in dem heutigen Alnîlijja, der Kanal in dem ausgetrockneten Šaṭṭ-Alnîl, vgl. DMG. 39, 3. 8 und L. Massignon, Mission en Mésopotamie (1907—1908) tom. I S. 55 und die Tafeln 1. 51. 52. Alnîl als Bistum grenzte vermutlich im Süden an das Bistum Niffar.

13. Alnîl, ein innerbabylonisches Bistum, über dessen Lage s. unter Niffar (Nr. 12), mit dem es zuzeiten vereinigt war. Es wird im 11. Jahrhundert erwähnt unter Elias aus Karkh-Ǧuddân 1028—1049, Sabhrîšôʿ Zunbûr 1063—1072 und Makkîkhâ I. 1092—1108. Unter letzterem waren einmal die drei Bistümer Alnîl, Alnuʿmânijja, d. i. Zâbhê und Bâ-Darâjâ (s. Nr. 4 und 8) vereint (s. MbS 129).

Über die Ruinen von Nîlijja und den Kanal Šaṭṭ-Alnîl, an dem die Ortschaft lag, s. Sarre und Herzfeld, Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet S. 233—249 und die Tafeln XXXII bis XXXIV; eine Abbildung aus älterer Zeit bei Loftus, Travels and researches 1857 S. 82.

14. Ḥêrthâ dhe-Ṭajjâjê, arabisch Alḥîra, in Westbabylonien südöstlich von Mešhed-ʿAlî. Über die jetzige Beschaffenheit des Platzes, den einstmals Ḥîra einnahm, s. B. Meissner, Von Babylon nach den Ruinen von Ḥîra und Ḥuarnaķ (Sendschriften der Deutschen Orientgesellschaft Nr. 2, Leipzig 1901) S. 18 und Massignon, a. a. O. S. 28. Während von den Fürsten Ḥîras erst einer der letzten, Nuʿmân III. Abû Kabûs unter Khusrau Parwêz (590 bis 628) das Christentum annahm[1], war in der Bevölkerung das Christentum schon lange vorher verbreitet, und christliche Bischöfe von Ḥîra werden durch die Konzilakten schon in den Jahren 410—585 und später noch 790 bezeugt. Dies Bistum bestand noch gegen Ende des 10. Jahrhunderts unter Katholikos Mârî Ibn Ṭûbâ (987—1000) s. AbM 55. Für die Verbreitung des Christentums im Gebiet von Ḥîra zeugen die zahlreichen Klö-

[1] G. Rothstein, Die Dynastie der Laḫmiden in Al-Ḥîra, Berlin 1899, S. 142; Guidi, Chronicon anonymum S. 16.

ster, die dort vorhanden gewesen sind. S. die Aufzählung bei Massignon, a. a. O. S. 37—40.

15. Anbâr = Pêrôzšâpûr, auch Anbâr und Hît genannt (M b S 129), das erstere auf der Ostseite des Euphrat, ungefähr der Lage des heutigen Fellûǵa entsprechend, zugleich eine Landschaft, die sich unter den Sasaniden von Hît und Âna am Euphrat quer über Land bis nach Ḳaṭrabbul, einem nördlichen Vorort von Bagdad unfern des Südendes des Duǵail-Kanals, erstreckte, während Mu'âwija Hît und 'Âna vom Gau Anbâr trennte und mit der Ǵezîre (Innerbabylonien) vereinigte (Jâḳût III, 929). Außer dem ersten abbasidischen Chalifen Abû-Alabbâs Alṣaffâḥ residierte hier zuzeiten auch Hârûn Alrašîd. Als christliches Bistum ist Anbâr durch die Konzilakten aus den Jahren 420—576, 605 und 790 belegt. In den Patriarchenchroniken wird das Bistum Anbâr oft erwähnt, allein zuletzt unter dem Katholikos Ebedjesu Ibn Al'ârid 1074—1090, vereinigt mit Hit unter Elias II. Ibn Almuḳlî 1111—1132.

16. Alḳubba. Mârî Ibn Sulaimân berichtet folgendes (S. ١٠٤ Z. 12. 13; Übersetzung S. 92): »Der Katholikos Ebedjesu aus Karkh Ǵuddân (963—986) verband den Thron von Alḳubba mit Wâsiṭ und setzte Albawâẓîǵ an seine Stelle. Das gehörte damals zur Hyparchie Beth-Garmai.« Ich verstehe diese Stelle so, daß der Katholikos das Bistum Alḳubba aufhob, und die Sorge der dort noch etwa vorhandenen Christen dem Bischof von Albawâzîǵ übertrug, der zugleich damit aus dem Verbande der Eparchie Bêth-Garmai losgelöst und in die Katholikatsprovinz übertragen wurde.

Albawâzîǵ lag im äußersten Norden der Katholikatsprovinz am Tigris, ebenso Alḳubba am Euphrat, falls wir es mit Ḳubbat-Alkûfa identifizieren dürfen, das nach Jâḳût IV, 33 eine Bezeichnung für Ort und Gegend Alraḥba am mittleren Euphrat unfern Majâdîn war. Freilich bleibt dabei unerklärt, warum Alḳubba mit dem fernen Wâsiṭ (Kaskar) vereinigt wurde anstatt mit dem nächstgelegenen Bistum Anbâr. Vielleicht dürfen wir mit diesem Bistum Alḳubba das Bistum Raḥba, das A b M 57 unter dem Katholikos Elias I. (1028—1049) erwähnt, identifizieren. Über Raḥba, jetzt gesprochen Raḥaba, und Majâdîn, s. meine Reise in Syrien und Mesopotamien S. 282.

Die drei nordbabylonischen Bistümer

'Ukbarâ,
Maskin und
Alḥaẓîra

können als die Duǵail-Bistümer bezeichnet werden, da sie entweder am Duǵail selbst oder jedenfalls in seinem Bewässerungsgebiet lagen. Der Kanal dieses Namens dürfte das Gebiet von Takrit mit dem Norden von Bagdad verbunden, also eine Landschaft genährt haben, welche nach den heutigen Verhältnissen ihren Hauptort in dem bekannten Beled hat. Ich glaube nicht zu irren in der Annahme, daß das Bistum ʿUkbarâ Bagdad, das Bistum Alḥażira Takrit am nächsten lag, jenes das nördlichste, dies das südlichste war, während das Bistum Maskin eine nicht näher bestimmbare Mittellage zwischen beiden eingenommen haben dürfte. Die einzelnen Ortschaften zu lokalisieren scheint mir unmöglich, denn der Tigris hat hier vielfach seinen Lauf geändert und die Kanäle sind verschwunden, wenn auch vom Duǵail vielleicht noch hier und da ein Stück vorhanden sein mag.

17. ʿUkbarâ, sasanidisch Buzurkšâpûr, nach Chr. Séert II, 221[1] von Sapor I. (241—272) gegründet und mit griechischen Kriegsgefangenen bevölkert, 10 Farsaḫ von Bagdad gegen Norden entfernt. Vgl. Marâṣid II, 270. Die Hauptorte in dem Bistum waren Awânâ ܐܘܢܐ und Ṣarifin, und diese sowie die Stadt ʿUkbarâ selbst lagen so nahe beieinander, daß, wenn in dem einen Orte der Gebetsruf erschallte, er in den andern gehört wurde (Jâḳût III, 384).

In den Konzilakten ist noch von keinem Bistum ʿUkbarâ die Rede, es erscheint erst in den Patriarchenchroniken von 900 an, zuerst unter dem Katholikos Sergius (860—872), zuletzt unter Sabhrišôʿ IV. (1222—1225).

18. Maskin, am Duǵail-Kanal gelegen, und ursprünglich zu demselben Kreise gehörig, zu dem Awânâ gehörte, d. i. zu ʿUkbarâ (Marâṣid III, 98). Zur weiteren Bestimmung der Lage von Maskin mag folgendes dienen: Es lag nicht weit von Awânâ am Duǵail bei dem Katholikos-Kloster دير الجاثليق (Jâḳût 4, 529). Dies Kloster lag westlich vom Tigris in der Breite von Ḥarbâ, hart an der Grenze zwischen Babylonien und dem Gebiet von Takrit (das. II, 650). Damit ist ein fester Punkt gegeben, denn Ḥarbâ[2] ist heutigen Tages noch als Ruinenstätte vorhanden (s. meine Reisenotizen Am Euphrat und Tigris, Leipzig 1900, S. 83 und Tafel III).

---

[1] Text verdorben, statt مروحابور lies بزرجسابور.

[2] Nach Marâṣid 1, 295 lag Ḥarbâ im obersten Teil des Duǵail-Gebietes فى اعلى دجيل. Danach dürfte der Duǵail nicht weit nördlich von Ḥarbâ oder der Breite des heutigen Beled aus dem Tigris abgeleitet gewesen sein.

Ein Bischof von Maskin wird unter dem Katholikos Jôḥannân Ibn Al'a'raǧ (900—905) erwähnt.

19. Alḥażîra »eine große Stadt im Gebiet von Bagdad gegen Takrît hin, zum Duǧail-Gebiet gehörig« (Jâḳût 2, 292), »in der Nähe von Ḥarbâ« (Marâṣid I, 309). Hiernach scheint es mir wahrscheinlich, daß Alḥażîra identisch ist mit jener ausgedehnten Ruinenstätte, die jetzt als Iṣṭabulât bezeichnet wird (s. meine Reisenotizen Am Euphrat und Tigris, 1900, S. 83 und Tafel III). Das Bistum Alḥażîra grenzte im Norden an dasjenige von Takrît. Es wird unter dem Katholikos Makkîkhâ II. 1257—1265 erwähnt (bei AbM 69).

Es folgen mehrere tigritanische Bistümer, Ṭîrhân, Karmê, Šennâ und Bêth-Wâzîk.

20. Ṭrîhân oder Ṭîrhân mit dem Hauptort Têgrîth am Tigris, arabisch Takrît. Über die Grenzen dieses Bistums s. Hoffmann, S. 191. In den Konzilakten sind Bischöfe dieser Landschaft bezeugt aus den Jahren 544—790 und in den Patriarchenchroniken in den folgenden Jahrhunderten bis unter dem Katholikos Makkîkhâ I. (1092—1108). Hier war es, wo das monophysitische Christentum bald nach seinem Erscheinen am Tigris die Oberhand über das nestorianische gewann.

21. Karmê, d. h. die Weinfelder, eine Ortschaft gegenüber Takrît, als Bischofssitz bezeugt in den Jahren 486, 497, 554. Ob vielleicht identisch mit dem Bistum Ṭîrhân? —

22 Šennâ oder Šennâ dhe-Bêth Remmân, arabisch Sinn-Bârimmâ, auf der Ostseite des Tigris, nördlich von der Stelle, wo der Tigris die Ḥamrîn-Kette durchbricht und etwas südlich von der Mündung des kleinen Zâb. Bischöfe dieser Diözese erscheinen in den Konzilakten in den Jahren 576 bis 790, und in der Patriarchenchronik des MbS 112 noch im 11. Jahrhundert unter Katholikos Ebedjesu Ibn Al'ârid (1074—1090). Durch seinen Amtsvorgänger Sabhrîšô' Zunbûr (1063—1072) wurde das nördlich angrenzende Bistum Albawâziǧ mit dem Bistum Sinn-Bârimmâ vereinigt (s. MbS 110. 114).

Ein Simeons-Kloster in Šennâ wird erwähnt bei Jesudenaḥ, S. 258 Nr. 67.

23. Bêth-Wâzîḳ, arabisch Albawâziǧ am Tigris, nördlich von der Einmündung des unteren Zâb in den Tigris. In den Konzilakten nicht erwähnt, wohl aber in späteren Zeiten unter Katholikos Phetion (731—741), Mâri Ibn Ṭûbâ (987—1000), Elias aus Karkh Ǵuddân (1028—1049) und noch unter Makkîkhâ II. (1257—1265).

Albawâziǵ gehörte ursprünglich zur Hyparchie Bêth-Garmai, wurde dann zur Katholikats-Eparchie geschlagen, jedenfalls vor 893, denn Elias Ǧanharî von Damaskus kennt diesen Zustand schon (Assemani B. O. II, 458).

Die folgenden vier Bistümer, 24 bis 27, deren bedeutendstes Ḥulwân ist, liegen an der bekannten Heerstraße von Bagdad-Hamadân, Babylon-Ekbatana oder in ihrer Nähe. Daß sie zur Katholikats-Provinz gehörten, ist nirgends direkt überliefert, aber wahrscheinlich, denn zu der angrenzenden Provinz Bêth-Garmai gehörten sie nicht. Später wurde Ḥulwân durch den Katholikos Îšô'jabh Geddâlâjâ (628—643) aus dem Verbande der Katholikats-Provinz ausgeschieden, zu einer neuen Kirchenprovinz, der achten neben Susiana, Nisibis, Mesene, Adiabene, Garamäa, Persis und Margiana erhoben (s. oben S. 14). Elias Gauharî zählt Ḥulwân als die letzte, vermutlich jüngste, in seiner Rangordnung der Metropolitien auf (s. oben S. 21).

24. Daskartâ dhe Malkâ, arabisch Daskarat-Almalik, das heutige Eski-Bagdad auf der Straße von Bagdad an die persische Grenze bei Khânekîn, wird als Bistum in den Konzilakten zweimal erwähnt, unter den Jahren 420 und 424, dann aber verschwindet es in der christlichen Überlieferung.

25. Ḥulwân, begraben unter den Schutthügeln des Dorfes Sarpûl am Flusse Alwân an der Straße Bagdad-Hamadan, erscheint als Bistum in den Konzilakten in den Jahren 554, 585, 605 und wird bald darauf von dem Katholikos Îšô'jabh aus Geddâlâ (628—643) zum Erzbistum erhoben (s. oben S. 19). In den Patriarchenchroniken ist ein Erzbischof von Ḥulwân nachzuweisen von 900 unter Johannes V. Ibn Al'a'raǵ (900—905) bis in das 12. Jahrhundert unter Elias Ibn Almuklî (1111—1132). Nur einmal finden wir Ḥulwân mit Rai, der Hauptstadt von Obermedien, zu einem Erzbistum vereinigt unter Ebedjesu Ibn Al'ârid (1074—1090) (s. M b S 114).

26. Balâšfarr[1], Βολογεσίφορα, eine Ortschaft in der Nähe von Ḥulwân, wird als Bistum in den Konzilakten der Jahre 424, 576 bezeugt, verschwindet aber dann in der Überlieferung. Der Katholikos Sabhrîšô' (596 bis 604) bemühte sich um die Bekehrung der Nomadenstämme der Gegend von Bâlâšfarr (s. Labourt, Le Christianisme S. 211).

27. ܫܒܝܬܐ ܕܒܠܫܦܪ = die Gefangenschaft (Gefangenenlager) von Belâšfarr, wird ein einziges Mal in den Konzilakten im Jahre 424 erwähnt.

[1] Das Gebiet von Balâšfarr grenzte an Bêth-Garmai, s. Jesudenah S. 256.

Woher die Kriegsgefangenen stammten, die diesem Ort den Namen gegeben haben, ist nicht überliefert; vermutlich waren es Christen aus dem Römerreich, die etwa während der vieljährigen Kriege Sapors II. dort angesiedelt waren.

28. Über das bei AbM S. 57 erwähnte Bistum Raḥba s. oben Nr. 16 S. 34.

Die Bistümer Babyloniens bildeten gleichsam einen Ring um das ganze Land; sie lagen an den beiden Strömen östlich vom Tigris, westlich vom Euphrat, im Innern zwischen den beiden Strömen, nordwärts am Euphrat hinauf bis in die Gegend von Mejâdîn und nordöstlich an der Straße nach Hamadân bis über Ḥulwân hinaus.

II.

Kirchenprovinz Susiana.

In Susiana, der heutigen persischen Provinz Khûzistân, deren Hauptlebensadern die beiden Ströme Karkhâ und der im Unterlauf schiffbare Kârûn sind, hat das Christentum frühzeitig seinen Einzug gehalten und sich weithin über das ganze Land verbreitet. Unter den Perserkönigen aus dem Hause Sâsân war das Land in sieben Gaue eingeteilt, und die Vororte von fünf dieser Gaue waren Sitze christlicher Bischöfe: Sûḳ-al Ahwâz, Tustar, Sûs, Ǵundîsâbûr und Râmhormuz. Die Bezeugungen dieses Christentums von der ältesten Zeit bis zum Jahre 410, von wo an wir durch die Konzilakten über die einzelnen Kirchenprovinzen während mehrerer Jahrhunderte sichere und fortlaufende Nachrichten erhalten, sind folgende:

Nach der Arbela-Chronik S. 22 gab es um das Jahr 224 n. Chr., als die Herrschaft von den Parthern auf die Perser überging, in Susiana schon zwei Bistümer, Bêth Lapaṭ = Ǵundisâbûr und Hormizd-Ardašîr = Sûk-al Ahwâz, jetzt Ahwâz genannt.

Nach der Chronik von Sêert I, 226 soll der Bischof von Alahwâz den Mânî zum Priester geweiht haben. Da letzterer unter Bahrâm I. (273—276) getötet ist, so mag diese Weihung etwa um 250, 260 n. Chr. stattgefunden haben.

An der Weihung des Pâpâ zum Bischof von Seleucia (etwa um 280) war Bischof Ḥai-Beʿel von Susa beteiligt (Chr. Arbel. S. 69).

Zur Zeit, als derselbe sich den Rang eines Oberbischofs über die ganze Christenwelt im Perserreich zu erkämpfen bemüht war, tritt ihm als mächtigster Gegner seiner Ansprüche Bischof Miles ܡܝܠܣ von Susa entgegen, neben ihm ein anderer susischer Bischof Abraham von Šustar (Tustar).

In der großen Verfolgung unter Sapor II. fiel neben dem genannten Miles auch ein anderer susischer Bischof, Gadjabh von Ǧundîsâbûr 341 n. Chr. der Kirche zum Opfer[1]. Susiana war das Hauptheater der Verfolgungen und Hinrichtungen. In dieser Provinz sowie in ihrem Stammlande, der Persis, verweilten die älteren unter den Sasaniden, während die späteren, nach Ja'ḳûbî S. 321 zuerst der große Anôšarwân, ihr Zentrum in Seleucia-Ktesiphon hatten. Die Verfolgungsperiode (340—379 und darüber hinaus) bezeichnet eine tiefe Ebbe in der Entwicklung des Christentums, viele Bistümer werden zeitweilig unbesetzt geblieben sein. Mit dem Anfang des folgenden Jahrhunderts beginnt dann ein neuer Aufstieg (unter Jezdegird I. 399—420), und zur Zeit der Verfassungsgründung durch die Konzilien von 410 und 420 waren schon fünf susische Bischöfe daran beteiligt.

Ein Kloster des Malkîšô' in Elam s. im Klosterverzeichnis des Jesudenaḥ S. 268 Nr. 98.

Die beglaubigten Bistümer Susianas sind folgende:

1. Bêth Lapaṭ = Ǧundîsâbûr, Sitz des Metropoliten, der, wie bereits oben S. 15 erwähnt, kirchenrechtlich den ersten Rang nach dem Katholikos einnahm. Die Stadt ist den arabischen Geographen bekannt, jetzt aber nicht mehr vorhanden. Ihre einstige Lage wird markiert durch die Ruinenstätte Šâhâbâd zwischen dem Trümmerfelde von Susa und der heutigen Stadt Tustar[2]. Die Konzile, an denen die Erzbischöfe von Ǧundîsâbûr teilnahmen, erstrecken sich über die Jahre 410—585 und bis 790. In späteren Jahrhunderten wird dies Erzbistum noch erwähnt unter den Patriarchen Johannes Ibn Al'a'raǵ (900—905) und Mârî Ibn Ṭûbâ (987—1000)[3].

2. Karkhâ dhe Lâden[4] oder Karkhâ, jetzt nicht mehr vorhanden, aber identifiziert mit den Ruinen von Îwâni-Karkh am Karkhâ-Fluß, etwas weiter flußaufwärts als Susa. Vielleicht war diese Stadt noch erhalten in einem kleinen Orte كرخا oder كرخه, der bei Istakhrî und Ibn Ḥauḳal er-

[1] Chr. Séert I, S. 236.

[2] Der muhammedanische Dynast Ja'ḳûb Ibn Laith Alṣaffâr starb in Ǧundîsâbûr 879 n. Chr.

[3] A b M 48. 55.

[4] Keilschriftlich Ladinnu.

wähnt wird, von dem Muḳaddasî 51. 405. 408 berichtet, daß er im Bezirk von Susa liege. Die griechischen Kriegsgefangenen, die unter Sapor I. hier angesiedelt waren, begruben die Gebeine des im Jahre 341 martyrisierten Katholikos Simeon Bar Ṣabbâʿê von Seleucia. Nach dem Verfall der Stadt (wann?) wurden diese Kolonisten nach dem nahen Susa versetzt[1]. Die Beglaubigung dieses Bistums durch die Konzilakten erstreckt sich über die Jahre 420—605.

3. Hormuzd-Ardašîr = Sûḳ al Ahwâz = Alahwâz, jetziger Hauptort der Landschaft am untern Kârûn. Bis dahin geht vom Šaṭṭ-el Arab ab die Schiffahrt, wird dort durch Felsen im Flußbett unterbrochen, aber oberhalb von Ahwâz wiederaufgenommen. Als Bistum durch die Konzilakten bezeugt in den Jahren 410—605.

4. Šušterâ = dem heutigen Tustar, als Bistum bezeugt in den Jahren 410—605.

5. Šûš = Susa, bezeugt in den Jahren 410—605. In späten Zeiten finde ich dies Bistum noch unter Katholikos Makkîkhâ II. (1257—1265) erwähnt[2].

6. Râmhormizd, heute Râmhormuz genannt, unfern der Grenze der Persis, erscheint in den Konzilakten nur dreimal, in den Jahren 544, 576 und 585.

Über die kirchenrechtliche Zugehörigkeit der beiden Erzbistümer des Karkhâ-Tals, Mâsabadhân und Mihraǵânḳadhaḳ, finde ich aus älterer Zeit keine Andeutung. Da aber Elias Ǵauharî[3] das letztere zur Kirchenprovinz Ahwâz-Susiana rechnet, so dürfen wir wohl für das erstere das gleiche annehmen, da beide topographisch eng miteinander zusammenhängen und von der übrigen Welt, so auch von der Katholikatsprovinz durch hohe Gebirgsmauern getrennt sind.

7. Mâsabadhân Μαcαβατικὴ. Das unwegsame, heutigestags meist von Lûr-Stämmen bewohnte obere Stromgebiet des Karkhâ und seiner Nebenflüsse sowie die im Norden angrenzende Gebirgslandschaft bis zu der Straßenlinie Ḳaṣri Šîrîn–Hamadân führt in verschiedenen Teilen verschiedene Landschaftsnamen. Von NW nach SO der Längenrichtung der Gebirgsfalten des Zagros folgend sind die folgenden Landschaften, meist durch

[1] Chr. Séert I, 288. 303.
[2] A b M 69.
[3] Assemani II, S. 458.

querriegelartige Bergformationen voneinander getrennt, zu unterscheiden: Gilân, Zarnâ, Karâzân, Mâsabadhân, dieses vertreten durch die beiden Landschaften Zangâwân und Širwân, schließlich Ṣaimara, auch Mihraġânḳadhaḳ oder Bêth Mihraḳâjê genannt, mit dem heutigen Hauptorte Ambâri-Ṣaimara in dem südlichsten Teil des Stromgebiets, bevor der Ṣaimara-Karkhâ in die susische Ebene eintritt[1].

Diese Gegenden sind das Missionsgebiet des hl. Pethion. Als Zeugen des ältesten Christentums in Mâsabadhân erscheinen zwei Bischöfe in den Konzilakten, einer bei dem Josefs-Konzil von 554 und einer bei dem Ezechiel-Konzil von 576.

Ein Kloster, gegründet von Šubhḥâlemâran in Mâsabadhân, siehe in dem Klosterverzeichnis bei Jesudenaḥ S. 262 Nr. 79. Ein anderes Kloster in Mâsabadhân, gegründet von Abraham, das. S. 282 Nr. 131.

8. Ṣaimara–Mihraġânḳadhaḳ[2]–Bêth Mihraḳâjê. Über die Lage dieses Bistums s. unter Nr. 7. Als christliches Gebiet wird es schon im Jahre 420 in der Überschrift der Konzilakten dieses Jahres erwähnt, wahrscheinlich als Bistum, doch ist dies nicht ausdrücklich angegeben[3]. Zwei Bischöfe von Ṣaimara sind unter den Zeichnern der Konzilien von 497, 576 und 585 mit Namen aufgeführt. Es ist zu beachten, daß unter dem Jahre 497 der Bischof Abraham von Bêth Mihraḳâjê an zwei anderen Stellen als Bischof von Bêth Mihraḳâjê und Ispahan bezeichnet wird, damals also die später getrennten Bistümer vereinigt gewesen sein müssen[4]. In der späteren Tradition verschwinden die beiden Bistümer Nr. 7 und Nr. 8, was jedenfalls daraus zu erklären ist, daß diese Bergwildnisse für den großen babylonisch-susischen Verkehr zu weit abseits lagen und für ihn nur schwer zugänglich waren. Vielleicht hat erst die islamische Eroberung, über die Albaladhûri 307, 308 und Jâḳût u. d. W. ماسبذان berichten, dem Christentum im Karkhâ-Gebiet ein Ende bereitet.

Außer diesen durch die Konzilakten bezeugten Bistümern werden noch zwei andere erwähnt, die vermutlich Susiana angehören.

---

[1] Vgl. E. Herzfeld, Reise durch Luristan, Arabistan und Fars, in den Mitteilungen Petermanns Band 53 (1907), S. 49 ff.

[2] Jâḳût schreibt Mihriġân Ḳadhaḳ und Ḳudhaḳ.

[3] Syn. Or. S. 276.

[4] Syn. Or. S. 310, 311, 316.

9. In dem Chronicon anonymum (ed. Guidi S. 36, 20. 21) wird ein Georg Bischof von ܐܘܠܝ erwähnt, der zur Zeit des Kalifen Omar (634 bis 644) von dem arabischen Eroberer Abû Mûsâ Alaš'ari als Gesandter zu dem persischen Befehlshaber Hormizdân geschickt und von diesem getötet wurde. Die Kämpfe fanden statt in Susiana. Kurz darauf eroberten die Araber Susa und plünderten ein in Susa gelegenes Schatzhaus, welches das Haus Daniels genannt wurde. Es ist kaum möglich, in diesem Zusammenhang nicht an das bei Daniel vorkommende אולי und das griechische Εὐλαῖος, den Fluß von Susa (Karkhâ), zu denken. Ob also vielleicht das Bistum Ûlai nur ein anderer Name für das Bistum Susa ist, der, wie z. B. der Name Ṣôbâ für Nisibis, in den mit Bibelexegese beschäftigten Kreisen syrischer Kleriker aufgekommen war?

Ein letztes, vermutlich susisches Bistum, das erwähnt wird, heißt Dair Mikhrâḳ. Nach der Chronik von Séert I, 221 war diese Ortschaft von König Sapor I. in Maišân-Mesene gegründet, während Jâḳût sie zu Susiana rechnet[1]. Bei Ibn Roste S. 187 erscheint Dair Mikhrâḳ in einem Itinerar zwischen Wâsiṭ und Sûḳ al Ahwâz, 13 Farsakh von ersterem entfernt (also etwa im Norden, Nordwesten von Susiana?)[2].

Wo nun auch dies Mikhrâḳ-Kloster gelegen haben mag, ist es, wenn wir der Chronik von Séert glauben dürfen, schon in alter sasanidischer Zeit vorhanden gewesen, denn sie erwähnt einen Bischof Andreas von Mikhrâḳ unter den Gegnern Pâpâs und berichtet, daß ein berühmter Heiliger und Klostergründer, Abhdišô', der Apostel von Ostarabien, durch den Katholikos Tomarṣâ (d. i. etwa um 390 n. Chr.) zum Bischof von Dair Mikhrâḳ geweiht worden sei (I. I 236; I. II 311).

Es ist oben S. 38 darauf hingewiesen, daß die Provinz Susiana in sieben Gaue eingeteilt war und daß fünf derselben zugleich als christliche Bistümer nachgewiesen werden konnten. Ob auch die übrigen beiden Gaue, deren Lage nicht bekannt ist, Nahr Tîrâ[3] und »Altmark« سوق العتيق christliche Bewohner hatten, ist zur Zeit nicht zu erweisen.

---

[1] Jâḳût 2, 695 دير مخراق من اعمال خوزستان.

[2] Vielleicht identisch mit dem bei Muḳaddasi 134, 13. 15 erwähnten المخراقة. Vgl. auch De Goejes Anmerkung zu Ḳudâma 225 l.

[3] Nach Ḳudâma 242, 7 lag Nahr Tîrâ unfern von Almadhâr, und Almadhâr, der Hauptort des Gaus Maišân, lag am Tigris. Ja'kûbi 322, 20. 21.

III.

Kirchenprovinz Nisibis, Bêth-'Arbâjê.

Das Bistum Nisibis soll um 300 von dem 309 verstorbenen Bâbû eingerichtet worden sein, und schon durch seinen ersten Nachfolger, Jacobus Edessenus, tritt es in der Kirchengeschichte jener Zeit bedeutungsvoll hervor. Nach der Chronik von Séert II, 277 soll er dem Konzil von Nicäa beigewohnt haben. Wenn wir der Chronik von Arbela glauben dürfen, hatte Nisibis um die Zeit des Dynastiewechsels (226) zwar Christen, aber aus Furcht vor den Heiden noch keinen Bischof, während nach derselben Quelle in einem abgelegenen Teil der späteren nisibenischen Kirchenprovinz, in Zabdicene, der Gegend um Gezîre, schon um das Jahr 100 ein Bischof bezeugt wird. Als Grenzstadt zwischen zwei mächtigen Reichen, bald römisch, bald persisch, spielte Nisibis für das östliche Christentum eine hervorragende Rolle, im 5. Jahrhundert durch seinen Bischof Barṣaumâ (gest. zwischen 492—495) und zur selben Zeit und später noch durch seine Schule, aus der die meisten der führenden Geister jener Christenwelt hervorgegangen sind. In der Folgezeit wurde sie durch die Klosterschule von Dair Ḳunnâ am Tigris verdrängt und ersetzt. Die Ausdehnung dieser Provinz auf beiden Seiten des Tigris war eine sehr große, die topographischen Einzelheiten lassen sich aber in den nördlichen, auch heute noch wenig bekannten Gebirgsländern nicht alle und nicht mit der wünschenswerten Sicherheit feststellen.

Der Erzbischof von Nisibis hatte kirchenrechtlich die zweite Stimme bei der Wahl des Katholikos in Seleucia. Im Mittelalter hat er dies Recht einmal verloren, ich weiß nicht, aus welchem Grunde; die Wiederverleihung desselben erfolgte unter dem Katholikos Sabhrîšô' III. Zunbûr 1063—1072[1]. Im 14. Jahrhundert führte Ebedjesu den Titel Erzbischof von Nisibis und Armenien (s. hier Bistum Nr. 9). Ein großer Teil seiner Diözese lag auf armenischem Volks- und Sprachgebiet.

Bistümer.

1. Nisibis, in der Literatur mit dem biblischen Ṣôbhâ identifiziert, ist in den Konzilakten in den Jahren zwischen 410 und 790 bezeugt. Die dortige Gemeinde muß zu Zeiten eine bedeutende gewesen sein, da sie einen

[1] AbM 58. 59.

solchen Prachtbau aufführen konnte, wie die jetzt unter dem Sand- und Schuttfelde begrabene Jakobs-Kathedrale. Im Mittelalter wird das christliche Nisibis selten erwähnt. Der letzte mir bekannte Metropolit von Nisibis ist der um die Literatur verdiente, im Jahre 1318 gestorbene Ebedjesu. Wann dies Erzbistum sowie überhaupt das nestorianische Christentum in Nordostmesopotamien ein Ende genommen hat, ob es die Mongolen- und Tatarenstürme überlebt hat, ist nicht bekannt.

2. Arzon, Name der transtigritanischen Landschaft Arzanene zwischen dem Batman Su und dem Bohtan Su, und Name seines Vorortes, dessen Lage in einer Trümmerstätte am Jezidkhâne Su gefunden wird. Dies Bistum erscheint in den Konzilakten zwischen den Jahren 410 und 585 (vor 585), und die Chronik von Sěert erwähnt[1] einen Bischof Ma'nâ von Arzon als Zeitgenossen des 552 gestorbenen Patriarchen Mâr Abhâ, sowie einen Išô'jabh Bischof von Arzon, der später als der erste dieses Namens Katholikos war (582—595). In späteren Zeiten[2] begegnet dies Bistum im 12. und 13. Jahrhundert unter den Patriarchen Barṣaumâ 1134—1136, Makkîkhâ II. 1257 bis 1265 und Jabh'alâhâ Turca 1281—1317. In einer nestorianischen Handschrift der Kgl. Bibliothek zu Berlin, die vielleicht im 16. (15.) Jahrhundert geschrieben ist, erscheint das Bistum Arzon verbunden mit demjenigen von Ḥesnâ, d. i. Ḥesnâ dhe Kêpê oder Ḥasankêf auf dem Westufer des Tigris.

3. Ostân d'Arzon oder Arzon de Bêth Ostân, d. i. übersetzt die Provinz Arzon oder Arzon des Provinzhauses oder des Hauses der Provinz, ein Bistum unbekannter Lage, bezeugt durch die Konzilakten der Jahre 410[3], 424, 554. Die eigentümliche Bezeichnung, ein Ausdruck der sasanidischen Verwaltung, kommt unter den Angaben bei Ibn Khordâdbih und Ḳudâma über diese Materie nicht vor, und ist mir auch sonst in der syrischen Literatur nicht begegnet. Daß er aber richtig überliefert ist, beweist sein von Marquart nachgewiesenes Vorkommen im Armenischen bei Faustus von

[1] II, 155. 187.

[2] M b S 130, 131; A b M 69, 72.

[3] In § 21 der Konzilakten von 410 (s. Syn. Or. S. 34, 8. 9) werden die beiden arzonischen Bischöfe in folgender Weise bezeichnet: ܕܢܝܐܝܠ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܪܙܘܢ، ܘܫܡܘܐܝܠ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܪܙܘܢ، ܥܠ ܒܝܬ ܐܣܛܢ ܕܐܪܙܘܢ. An allen anderen Stellen ist ܕܒܝܬ ܐܣܛܢ ܕܐܪܙܘܢ، anstatt ܥܠ ܒܝܬ ܐܣܛܢ ܕܐܪܙܘܢ، überliefert.

Byzanz[1]. Das Wort ostân, arabisch istân ist im Sprachgebrauch der arabischen Geographen die sasanidische Bezeichnung für Provinz.

4. Ḳubbê dhe Arzon, als Bischofssitz in den Konzilakten nur einmal im Jahre 790 erwähnt. Die Lage dieses Bistums sowie des unter 3. genannten, und ihr Verhältnis zu dem unter 2. genannten Arzon ist nicht bekannt. Man vermißt in diesem Zusammenhang eine Beziehung auf die großen Städte jener Gegend, Söört und Bidlîs, sowie auf die an Arzanene angrenzenden Provinzen wie Kordyene. Eine der letzteren ist vielleicht unter Ostân d'Arzon (hier Nr. 3) gemeint. Das Wort Ḳubbê bezeichnet die konische Form des Bauernhauses, das in Syrien, in der Gegend von Ḥöms beginnend, weithin über die nordsemitischen Länder verbreitet ist.

5. Bêth Zabhdai = Zabdicene, die Tigrislandschaft mit Ǧezîre als Hauptort[2]. Dies Bistum bestand schon 410 und bestand noch zur Zeit des 1318 gestorbenen Ebedjesu. An dem Konzil von 497 hat ein Bischof dieser Diözese teilgenommen. Im Mittelalter ist es bezeugt[3], unter den Patriarchen Ebedjesu Ibn Al'ârid 1074—1090, Barsaumâ 1134—1136 und Jesujabh V. Baladensis 1148—1175. Letzterer führte, bevor er Katholikos wurde, den Titel Bischof von Gezîre und Bâ Zabdâ.

6. Ḳardû, Gordyene, Tigrislandschaft südöstlich von Zabdicene[4]. Drei Inhaber dieses Bistums erscheinen bei den Konzilien der Jahre 424, 554 und 605, und die Chronik von Séert erwähnt II, 187 einen Bischof Barṣaumâ von Ḳardû um das Jahr 533. Erwähnungen dieses Bistums aus dem Mittelalter sind mir nicht bekannt.

7. Bêth Moksâjê, Moxoëne. Wenn in dem heutigen Namen des Ortes Möks südlich vom Vân-See[5] der Name der alten Landschaft erhalten ist, muß sie in jener Gegend um den Möks Su, einem Nebenfluß des Bohtan Čai, gelegen haben. Bischöfe dieser Landschaft nahmen an den Konzilien der Jahre 410 und 424 teil. Erwähnungen des Bistums aus dem Mittelalter sind mir nicht bekannt.

---

[1] Erânšahr S. 24. 169. MARQUART übersetzt Das Haus der Dynastie der Gegend von Alznik (Arzanene).

[2] HARTMANN, Bohtân S. 98. 162.

[3] M b S 114. 130. 131; A b M 61.

[4] HARTMANN, a. a. O. 91.

[5] Nicht zu verwechseln mit dem مُكْس bei Jâkût, das weiter nördlich in Armenien in der Provinz Waspurakan السفرجان in Armenia III. lag (Ibn Khordâdbih 93).

8. Bêth Reḥimai, Rehimena, nach Ammianus Marcellinus XXV, 7, 9 eine transtigritanische Landschaft, als Bistum durch die Konzilakten für das Jahr 410 bezeugt und als solches noch von dem 1318 verstorbenen Ebedjesu erwähnt. Der Name verschwindet in der Folgezeit. Die Lage der Landschaft ist nicht überliefert, doch s. Hartmann, Bohtân S. 102.

9. Armenien ܐܪܡܢ, ܐܪܡܢܝܐ. Bischöfe dieses Sprengels nahmen teil an den Konzilien von 424 und 486. Daß dies Armenien dem Metropolit von Nisibis unterstellt war, ist nicht überliefert; daß es unter dem Erzbischof Ebedjesu (gest. 1318) mit Nisibis vereinigt war, ist bereits oben S. 43 erwähnt.

10. Balad, jetzt Eski Mosul genannt, Ortschaft am Westufer des Tigris, nördlich von Mosul. Die Konzilakten erwähnen Bischöfe dieses Sprengels in den Jahren 497, 554 und 790, und die Chronik von Séert erwähnt II, 187 einen Bischof Mârî von Balad um 533. In den Nestorianerchroniken begegnen wir Bischöfen von Balad vom 10. bis zum 14. Jahrhundert. Unter dem Katholikos Jabhalâhâ III. (1281—1317) ist der Bischof von Balad zugleich Bischof von الحصلونة[1].

11. Šighâr, Singâr, das bekannte Gebirgsland im Zentrum von Mesopotamien, wird im Bistümerverzeichnis des Ebedjesu als zur Metropolitie Nisibis gehörig bezeichnet, und Ebedjesu selbst war Bischof von Singâr, bevor er Metropolit von Nisibis wurde. Vgl. auch das Schreiben des Katholikos Sabhrîšô' an die Klöster und Lauren in der Gegend von Singâr vom Jahre 598 (s. Syn. Or. S. 465). Die Chronik von Séert[2] glaubt zu wissen, daß ein Bischof Georg von Singâr am Konzil von Nicäa teilgenommen habe, und erwähnt einen Bischof Bâbhai von Singâr um das Jahr 533. Im Mittelalter begegnen Bischöfe dieses Sprengels unter den Patriarchen Mârî Bar Ṭûbâ 987—1000 und Makkîkhâ 1092—1108[3]. Im Singâr-Gebirge sind Nestorianer und Jakobiten aufeinander gestoßen. Wie es einen nestorianischen Bischof von Singâr gab, so auch einen jakobitischen von Singâr und Khâbûr (s. mein Verzeichnis der syrischen Handschriften II, 587. 1. Kol.), und neben jakobitischen Klostern (s. das. II, 558. 586. 760) auch nestorianische (das. I, 235 Nr. 28. 48)[4].

---

[1] AbM 72.
[2] II, 277. 187.
[3] AbM 55, MbS. 118.
[4] Jesudenaḥ S. 241 Nr. 29; S. 251 Nr. 49.

12. Temânûn, arabisch Thamânin, eine Ortschaft am Ġebel Ġûdî, als Bistum von Ebedjesu angeführt. Erwähnungen desselben in den Nestorianerchroniken bezeugen sein Dasein im 11. bis 13. Jahrhundert.

13. Kelât, arabisch Khilâṭ, die jetzige Stadt auf dem Westufer des Van-Sees. Als Bistum bei Ebedjesu und in den Nestorianerchroniken im 12. und 13. Jahrhundert erwähnt.

14. Ḥarrân. Bischöfe von Harrân werden erwähnt unter dem Patriarchen Phetion 731—741, Timotheos 780—823 und Sabhrîšô' II. 832 bis 836[1].

15. Âmid = Dijârbekr und

16. Rêš'aina = Ra'sel'ain. Diese beiden Bistümer sind mir nur aus dem Bistümerverzeichnis des Ebedjesu im Ṭukkâsâ bekannt.

17. ܐܕܪܡܗ, arabisch Adhrama, eine jetzt verschollene, den arabischen Geographen bekannte Ortschaft auf der Straße von Mosul nach Nisibis durch die Ebene zwischen Tigris, Singâr und Nisibis. S. das Itinerar bei Ibn Khordadbih S. 68. Ein Bischof von Adhrama wird unter Patriarch Elias II. 1111—1132 erwähnt[2].

18. Mardîn, syrisch Mardê, jetzt der Vorort im nisibenischen Mesopotamien, wird als Bistum nur selten erwähnt, unter den Patriarchen Elias III., Abû Ḥalîm 1176—1190 und Denḥâ 1265—1281[3].

19. Majjâfârikîn, syrisch Maiperkaṭ, in der Ebene zwischen Dijârbekr und dem Batman Sû, als Bistum erwähnt unter den Patriarchen Jabh'alâhâ II. 1199—1222, Makkîkhâ II. 1257—1265, Jabh'alâhâ III. 1281—1317[4].

20. Ḥesnâ, jetzt Hasankêf, am Tigrisufer im Ṭûr 'Abdîn, als Bistum erwähnt unter den Patriarchen Makkîkhâ II. 1257—1265 und Jabh'alâhâ III. 1281—1317[5].

21. Kemûl, Ortschaft unbekannter Lage, aber irgendwo in der Nähe des Ġebel Ġûdî, als Bistum bezeugt unter den Patriarchen Makkîkhâ II. 1257—1265 und Denḥâ 1265—1281[6]. Kemûl gehörte zur Landschaft Gordyene, vgl. mein Verzeichnis der syrischen Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin I,

---

[1] A b M 36. 40; M b S. 67.
[2] A b M 60.
[3] A b M 70.
[4] A b M 66. 69. 72.
[5] A b M 69. 72.
[6] A b M 70.

558, 2. Kol. ܕܝܪܐ ܕܡܪܝ ܡܫܝܚ ܕܥܡܘܠ ܕܥܡܕܪܘ. Bei Jâḳût II, 644 hat sich der alte Name in der Form دير اكمل oder دير اكمن erhalten[1].

22. Zur Kirchenprovinz Nisibis ist vielleicht auch das Bistum اتل وبربرى zu rechnen, das unter den Patriarchen Denḥâ 1265—1281 und Jabhalâhâ III. 1281—1317 erwähnt wird[2]. HOFFMANN S. 222, Anm. 1762, identifiziert das erstere mit Tall südlich von Ĝulamerg und das zweite mit Berberri in der Diözese Gâwar.

Es ist zu beachten, daß dies Bistümerverzeichnis chronologisch in zwei Gruppen zu zerlegen ist, nämlich Nr. 1—10, die bereits in den unter dem Patriarchen Timotheos 780—823 abgeschlossenen Konzilakten erwähnt, und Nr. 11—21, die dem Ṭukkâsâ des Patriarchen Ebedjesu (gest. 1318) entnommen sind.

IV.

Kirchenprovinz Mesene.

Die Landschaft Mesene, syrisch Maišân, arabisch Maisân, wird von Jâḳût als das weite Gebiet zwischen Basra und Wâsiṭ mit der Hauptstadt Maisân, in dem das Ezra-Grab قبر عُزير liegt, erklärt. Baṣra und Wâsiṭ (Kaškar) sind bekannte Punkte, ebenfalls das Ezra-Grab am Tigris zwischen Amâra und Ḳurna. Topographische Fragen über diese Landschaft sind von besonderer Schwierigkeit und werden es bleiben, solange nicht eine streng wissenschaftliche Untersuchung gesicherte Resultate über die Veränderungen der Erdoberfläche jener Gegend in historischer Zeit geliefert hat. Die großen Stromläufe sind beständigen Veränderungen unterworfen, in Zeiten von Hochfluten entstehen neue Flußbetten, während ältere eingehen, entstehen Seen- und Sumpfgebiete, und außerdem trägt der Bau neuer Kanäle sowie die Versandung älterer Kanäle sehr bedeutend zur bunten Gestaltung der Erdoberfläche bei. Eine Untersuchung über die Sumpfgebiete — البطائح — allein nach den arabischen Geographen würde vermutlich schon eine dankenswerte Aufklärung bringen.

Mesene war die Schiffahrtsprovinz des orientalischen Christentums, von seinem Haupthafenort ging Schiffahrt und Handel und mit ihm die christliche

[1] Vgl. HARTMANN, Bohtan S. 37.
[2] AbM 70. 72.

Mission nach Ostarabien, Persien, Indien und weiter. Ebenso wie Susiana ist Mesene altes Christenland. Die Chronik von Arbela erwähnt, daß um 224 n. Chr. in Peråth-Maišân, d. i. Basra, schon ein Bistum bestand, und die Chronik von Séert I, 236 weiß von einem Bischof David von Basra zu berichten, der als Missionar nach Indien gegangen sei, erwähnt außer diesem noch einen Bischof Johannes von Maišân, beide als Zeitgenossen Pâpâs (um 300).

Unter den Sasaniden war Mesene in vier Gaue eingeteilt, und es hängt vielleicht hiermit zusammen, daß es auch vier Bistümer hatte. Die vier Gaue sind[1]:

Bahman-Ardašîr (= Baṣra),
Maisân, d. i. ملوى (?),
Dasti Maisân, d. i. Obolla,
Abazḳobâdh[2].

Ein Versuch, die Lage und die Grenzen dieser Gaue zu bestimmen, wäre ebenso aussichtslos, als wenn man versuchen wollte die Grenzen von Mesene gegen Susiana und Südbabylonien, das Gebiet von Kaskar-Wâsiṭ, zu bestimmen. Sicher ist unter all diesen Angaben und ihrem Zubehör immer nur allein die Lage von Baṣra.

Die vier Bistümer sind folgende:

1. Perât, Perât de Maišân, Bahmanardašir, مدينة الفرات, d. i. Basra, der Sitz des Metropoliten, nach meiner Ansicht identisch mit der heutigen Stadt dieses Namens, an einem vom Tigris bei dem Zollhause ausgehenden Kanal, verschieden von dem weiter landeinwärts gelegenen, in Backsteinruinen noch vorhandenen, unter Omar gegründeten arabischen Basra. Der Metropolit der Stadt begegnet in den Unterschriften der Konzilakten von den Jahren 410—790. In späteren Jahrhunderten erscheinen Metropoliten von Basra unter den Patriarchen Mâri Ibn Ṭûbâ 987—1000, Sabhrišô' Zunbûr 1063 bis 1072, Ebedjesu Ibn Al'âriḍ 1074—1090[3]. Der Verfasser des Buches der Biene war ein Bischof Salomo von Basra um 1222.

2. Karkhâ, Karkhâ dhe Maišân, كرخ ميسان, soll ebenso wie Basra eine Schöpfung des Gründers der Sasanidendynastie, Ardašir, sein und lag am

[1] Ibn Khordâdbih ٧, 5; Ḳudâma ٢٣٥, 14.
[2] Nach Marquart, Êrânšahr S. 41, Îzedkobâdh.
[3] AbM 55, MbS 110. 114.

Ufer des Dugail (nach Hamza S. ٤٧, 1). Unter diesem Namen ist der Wasserlauf zu verstehen, der vom Kârûn ausgehend parallel dem Šaṭṭ-al Arab nach Süden läuft und bei ʿAbbâdân in das Meer fällt. Es ist nach Jâḳût ein von Ardašîr Ibn Bâbak gegrabener Kanal. Danach mag Karkhâ östlich von Basra nicht weit vom heutigen Muhammera entfernt gelegen und eine ähnliche Bedeutung wie dieser Ort gehabt haben. Jâkût IV, 257 bezeichnet Karkh Maisân auch als eine Gegend in Babylonien (wohl ungenau), die auch den Namen Asterâbâdh führte. Die Stadt wird mit dem in den palmyrenischen Inschriften begegnenden כרכא, כרך אספסנא Cπαcίνου χάραξ identifiziert. Die Bischöfe dieses Ortes sind durch die Konzilakten aus den Jahren 410—605 bezeugt. In späterer Zeit, unter dem Patriarchen Johannes Ibn Al'aʿrağ 900—905, wird ein Bischof Ebedjesu von Maišân erwähnt, der im Gegensatz zum Metropoliten von Basra als Bischof von Karkh Maisân zu deuten sein dürfte.

3. ܒܝܬ ܪܝܡܐ Bêth Rêmâ oder Rîmâ, d. i. Büffelhausen, auch allein Rêmâ genannt. Derselbe Name dürfte in dem ريمون, der Chronik von Séert II, 311, enthalten sein, wo berichtet wird, daß der heilige Abhdîšôʿ, der Zeitgenosse Pâpâs (um 300), nach dem Lande Maisân ging und dort ريمون und Umgegend zum Christentum bekehrt habe. Daß das Wort auch bei Ṭabarî I, 830, 13. 14 (s. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber usw. S. 40) vorkommt, wo ريما Rîmâ Rêmâ statt دبما zu lesen ist, hat Marquart bereits gesehen. Für die nähere Bestimmung der Lage der Stadt fehlt es an den nötigen Anhaltspunkten[1]. Nach der angeführten Tabaristelle soll Rêmâ von Sapor I. gegründet und persisch Šâdh Sapor genannt worden sein und lag in Maisân, d. h. im Gau طسوج Maisân. Nun berichtet Kudâma ٢٣٥, 15. 16, daß die vier Gaue des Landes östlich vom Tigris lagen, und zwar auf der Route von Kaskar (Wâsiṭ) nach Ahwâz (Susiana oder Sûḳ-al Ahwâz?), also vielleicht in der Gegend am unteren Karkhâ oder zwischen diesem und dem Kârûn bei Sûḳ-al Ahwâz. Das Bistum Bêth Rêma ist durch die Konzilakten in den Jahren 410—605 bezeugt. In späteren Schriftstücken ist es mir nicht mehr begegnet.

[1] Vgl. De Goeje's Anmerkung zu Ibn Khordadbih S. ٧, 6. Das rätselhafte ملوى durch دبما zu ersetzen, scheint mir deshalb bedenklich, weil nach den arabischen Geographen der Hauptort des Gaues Maisân nicht Rêmâ war, sondern Almadhâr المذار, s. Ibn Roste S. 187: المذار وهى مدينة ميسان ومدينة المذار على دجلة ايضا

4. Neharġûl ܢܗܪܓܘܠ (d. i. der Kanal Gûl), eine unbekannte Ortschaft, deren Bischöfe in den Akten der Jahre 410—605 erwähnt werden. Auch erzählt das Chronicon anonymum S. 20. 27. 28 von drei Bischöfen von Neharġûl, Gabriel, Sergius und Aristos, die unter Chusrau Parwêz (590 bis 628) und Jezdegird III. (631 ff.) lebten. Die arabischen Geographen kennen nicht ein Neharġûl, wohl aber ein Neharǧûr نهرجور. Ob beide Namen vielleicht dieselbe Ortschaft bezeichnen? Neharǧûr wird als ein Tigris-Kanal bei Masʿûdi (ed. De Goeje VIII, 54) erwähnt, und Jâḳût bezeichnet die Lage des Ortes als zwischen Alahwâz und Maisân.

Schließlich ist noch einer Stadt zu gedenken, welche neben Basra die bedeutendste und bekannteste des ganzen Landes war, der Stadt

5. Obolla هوبلث الابلة, denn bei AbMS. ٢٨, 8 wird ein Metropolit Timon von Obolla zur Zeit des Patriarchen Narses 524—535 erwähnt. Obolla war der größte Hafenort jener Gegend, der in sich die Bedeutung der heutigen beiden Hafenstädte Basra und Mohammera vereinigte. Als Omars Heerführer, ʿUtba Ibn Ghazwân, Obolla erobert hatte, schrieb er an seinen Herrn, »daß Obolla der Hafenort für die Schiffahrt nach Baḥrain, Oman, Indien und China sei«. Wo aber lag Obolla[1]? Hierfür geben die arabischen Geographen folgende Zeugnisse:

1. Obolla gehörte zum Gebiet von Basra. Muḳaddasî S. ١١٤. ٥٣. Basra bezog sein Trinkwasser per Schiff aus Obolla. Muḳaddasî ١٢٩.

2. Die Entfernung zwischen Basra und Obolla betrug 4 Farsakh nach Ḳudâma ١٩٤, 5, 2 Poststationen بريد nach demselben ١٣٤.

3. Obolla lag am Tigris (Muḳaddasî ١١٨ والابلّة على دجلة; Istakhri ٨١, 15) und zugleich am Obolla-Kanal نهر الابلّة, dessen Länge zwischen Basra und Obolla 4 Farsakh betrug. Vgl. Istakhri ٨١, 8. 9: والابلّة — حدّ لها نهرُ الابلّة الى البصرة وحدّ لها دجلةُ التى يتشعّب منها هذا النهر.

4. Ob Obolla weiter stromaufwärts oder stromabwärts lag als die Mündung des Basra-Kanals, die heutige Zollstation, kann ich nicht ersehen, doch scheint es mir, daß Obolla etwas weiter nördlich als der Basra-Kanal gelegen hat, wenn ich die folgende Stelle bei Muḳaddasî ١١٨, 6. 7 richtig verstehe: والابلّة على دجلة عند فم نهر البصرة من قبل الشمال.

---

[1] Ritter, Erdkunde XI, 1025 Ableh, Oboleh, Aballa.

Nach diesen Angaben ist es mir zur Zeit das wahrscheinlichste, daß Obolla ungefähr auf derselben Stelle lag wie gegenwärtig die türkische Zollstation (s. Am Euphrat und Tigris, 1900, S. 16—19), indem ich annehme, daß die arabischen Geographen bei der Angabe der Entfernung zwischen Basra und Obolla an das arabische, von Omar gegründete Basra, nicht an die heutige Stadt dieses Namens gedacht haben.

Sehr auffällig ist die obenerwähnte Notiz des Amr Ibn Mattâ von einem Metropoliten von Obolla, während in der Literatur weder vorher noch nachher von einem solchen die Rede ist. Es hat schwerlich zwei Metropoliten in Mesene gegeben, aber auch nur von einem Bischof von Obolla ist sonst nichts bekannt. Das wahrscheinlichste dürfte sein, daß Amrs Ausdruck eine nicht ganz genaue Bezeichnung für Metropolit von Basra war.

Schließlich sei noch erwähnt, daß Elias Ǵanhari unter Maisân ein Bistum نهر المراه nennt.

V.

Kirchenprovinz Adiabene[1].

Ueber das älteste Auftreten des Christentums in Adiabene, seine Beziehungen zu anderen Gemeinden und im besonderen zu der Gemeinde der Hauptstadt Seleucia bietet die Chronik von Arbela wertvolle Nachrichten. Von den Bistümern dieser Provinz werden in § XXI der Konzilakten vom Jahre 410 die folgenden sechs verzeichnet:

1. Arbela, Sitz des Metropoliten, bezeugt aus den Jahren 410—790 (s. unten S. 53)[2].

2. Bêth Nuhâdherâ, Bâ Nuhadrâ, Landschaft im nördlichen Assyrien, bezeugt in den Jahren 410—790, und in den Patriarchenchroniken noch im 12. und 13. Jahrhundert erwähnt.

3. Bêth Bâghâš oder Bâbeghês, Hochgebirgslandschaft im Wilajet Hekhârî, bezeugt in den Jahren 410—605, auch noch im 12. Jahrhundert unter Patriarch Elias Ibn Muklî 1111—1132 erwähnt[3].

---

[1] Für die Topographie dieser und der folgenden Kirchenprovinz Bêth Garmai verweise ich besonders auf G. HOFFMANN, Auszug aus den syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig 1880.

[2] Im Jahre 1310 ist das Christentum in Arbela ausgerottet.

[3] MbS 130.

4. Bêth Dâsen, Dâsen, die Landschaft um Âmedijje, bezeugt für denselben Zeitraum 410—605, und noch im 13. und 14. Jahrhundert erwähnt unter den Patriarchen Denḥâ 1265—1281 und Jabhalâhâ III. 1281—1317[1].

5. Remmônîn, unbekannte Landschaft, erscheint nur ein einziges Mal als Bistum bei dem Konzil von 410.

6. Rabarinḥesn, Dabarinos, wohl falsch überlieferte Namen eines der Lage nach unbekannten Bistums, das in den Jahren 410, 544, 576 und 605 bezeugt wird.

7. Vielleicht gehört zur Provinz Adiabene auch das Bistum Bêth Ṭabhjâthâ und Kartewâjê, von dem nur ein Inhaber bei Gelegenheit des Konzils von 585 erwähnt wird[2].

8. Bêth Bihkart, Bêth Mâhkart wird als arbelitisches Bistum in den Akten des Konzils von 410 bezeugt. Armenisch als Mahker-tun, d. i. Haus Mahkert, nachgewiesen[3].

9. Ninive, d. i. die Ortschaft Nebi Jûnus gegenüber Mosul. Drei Bischöfe dieser Diözese werden in den Jahren 554, 576, 585 erwähnt.

10. Maʿalthâ, in der Nähe der heutigen Ortschaft Dehôk, östlich von Simêl, an der Straßenlinie Mosul–Zâkhô, als Bistum bezeugt in den Jahren 497—605 in den Akten und späterhin im 10.—13. Jahrhundert in den Patriarchenchroniken.

11. Kephar Zammârê, eine Landschaft westlich vom Tigris, oberhalb der Khâbôr-Mündung, an dem Karawanenwege von Mosul nach Nisibis[4]. Ein Bischof dieser Diözese wird im Jahre 790 erwähnt.

12. ʿAin-Sifnê, westlich von Bâviân. Die Akten nennen einen Bischof dieses Ortes im Jahre 576.

Die Metropolitie Adiabene oder Arbela hat ungeteilt als solche bis zum Jahre 1190 bestanden. Dann spaltete sie sich in zwei Teile, Arbela-Ḥazzâ und Mosul-Athôr[5]. Diese Trennung hat von 1190 bis gegen 1316 gedauert. In welcher Weise während dieses Zeitraums die einzelnen Bistümer unter die beiden Metropoliten verteilt gewesen sind, ist mir nicht bekannt. Später hat dann eine Wiedervereinigung stattgefunden und Ebed-

[1] AbM 70. 72.

[2] Vgl. Hoffmann 207.

[3] Marquart, Eranšahr S. 24, und Hartmann, Bohtan S. 40.

[4] Hartmann, Bohtan S. 40.

[5] Assemani, Bibl. Or. III. II. 721.

jesu führt in seinem 1316 geschriebenen Ṭukhâsâ die Provinz unter dem kombinierten Namen

Arbela, Ḥazzâ, Mosul und Athor auf. Ḥazzâ war eine Ortschaft in nächster Nähe von Arbela, vielleicht ein Vorort, und Athôr ist die aus den Bibelstudien der Nestorianer hervorgegangene Bezeichnung für Assyrien. In dem von Ebedjesu gegebenen Bistümerverzeichnis fehlen von den bisher genannten die 6 Nummern 5—12, dagegen werden die Nummern 2—4 erwähnt und hinzugefügt werden die folgenden:

13. Margâ, Almarǵ, Landschaft am Ḥâzir, um die Ebene Naukur, nordöstlich vom Ǵebel Maḳlûb. Die Akten erwähnen einen Bischof von Margâ im Jahre 790 und die Patriarchenchroniken unter dem Patriarchen Abraham III. 905—937[1].

14. Ḥenâithâ, eine Landschaft im nordassyrischen Gebirge, angrenzend an die Diözese von Ma'althâ (hier Nr. 10), erwähnt im Jahre 790, zuzeiten vereinigt mit dem Bistum Ma'althâ (Nr. 10)[2] und mit Ḥeftôn[3].

15. Taimenâ, unbekannte Landschaft. Ein Bischof derselben wird im Jahre 790 erwähnt.

16. Ḥedhattâ, Alḥaditha, das heutige Ḥammâm Ali am Tigris, südlich von Mosul. Bischöfe von Ḥedhattâ werden in den Chroniken im 8. bis 12. Jahrhundert erwähnt[4].

17. Ḥeftôn, Ḥibtûn, eine Gebirgslandschaft am Großen Zâb, als Bistum vereinigt mit Ḥenâithâ (Nr. 14) bei dem Konzil von 790 erwähnt, ferner späterhin im 10. bis 13. Jahrhundert.

18. Âdharbaiǵân (s. weiter unten S. 61).

Von den folgenden beiden Bistümern ist nicht überliefert, ob sie zur Kirchenprovinz Arbela oder Mosul gehörten, vielleicht aber darf man sie aus geographischer Rücksicht hier anreihen:

19. Bêth Derûn, Bâ-Dherûn, eine Landschaft am oberen Großen Zâb, als Bistum erwähnt im 10., 13. und 14. Jahrhundert[5]. Die neuesten Karten zeigen eine Ortschaft Badârûn im Gau Schirwân, nahe dem Orte Kurân,

[1] AbM 48.
[2] Hoffmann S. 216.
[3] Syn. Or. S. 608.
[4] AbM 36. 37. 55. 78. 114. 118.
[5] AbM 48. 69. 72.

östlich vom Bach Rû Kutschuk Su (Haruna Tschajy), einem Nebenfluß des Großen Zâb, nicht weit südlich vom 37. Breitengrade entfernt.

20. Dašt, Dašt Ḥarîr, eine Ortschaft im Gebirge zwischen Arbela und Tebrîz, als Bistum erwähnt unter Patriarch Makkîkha II. 1257—1265[1]. Eine Landschaft Descht ist in den neuesten Karten SSW von Urmija verzeichnet, im Norden begrenzt von dem Gau Tergâwar.

21. Šôš, in der Landschaft Margâ. Ein Bischof dieses Gaus wird im Jahre 1282 erwähnt[2].

22. Elias Ǧauharî erwähnt unter der Provinz Mosul noch ein Bistum البادية (Die Steppe).

VI.

Kirchenprovinz Bêth-Garmai, Garamaea.

Über das frühe Eindringen des Christentums in diese Landschaft zwischen dem Kleinen Zâb, dem Ḫamrîn-Höhenzug und dem mittleren Dijâlâ geben die Akten der Märtyrer von Karkhâ dhe Bêth Selôkh ein unverdächtiges Zeugnis. »Von der Zeit des Königs Bâlâš bis zum zwanzigsten Jahr des Sâbhôr-Sohnes Ardšêr, welches sind neunzig Jahre, war Karkhâ ein gesegneter Acker und kein Unkraut darin«[3]. Das zwanzigste Jahr Sapors I. ist 261. Neunzig Jahre früher führen uns in die Regierung von Bâlâš, d. i. Vologeses III. (148—191) in das Jahr 171. Daß Karkhâ dhe Bêth Selôkh schon zur Zeit des Dynastiewechsels einen Bischof hatte, berichtet die Chronik von Arbela.

Die Akten des Konzils von 410 kennen sechs Bistümer dieser Provinz:

1. Karkhâ dhe Bêth Selôkh, jetzt Kerkûk an der Straße von Arbela nach Bagdad unfern des Kleinen Zâb, Sitz des Metropoliten. In den Akten ist dies Erzbistum bezeugt zwischen den Jahren 410—612 und in der späteren Literatur bis in das 14. Jahrhundert, die Zeit des Patriarchen Timotheos II., der 1318 ordiniert wurde. Zu diesem Karkhâ nahm der Katholikos Jesujabh II. seine Zuflucht, als im Jahre 637 die alte Papstresidenz des Orients, Seleucia-Almadâ'in, von den Muslimen erobert war[4].

[1] A b M 69.
[2] A b M 72; HOFFMANN, S. 224.
[3] HOFFMANN, S. 46.
[4] Chronicon anonymum ed. GUIDI, S. 26.

2. Šahrkart, Šâhkard. Die Lage dieser Ortschaft ist nicht mehr festzustellen, sie muß an der Straße von Tâûk nach Arbela, nicht fern von Kerkûk, gelegen haben. Bischöfe dieser Diözese werden in den Konzilakten in den Jahren 497 – 605 bezeugt. Einen Bischof Narses von Šahrkart soll es bereits vor dem Jahre 412 gegeben haben[1]. In den Patriarchenchroniken wird dies Bistum nicht mehr erwähnt.

3. Lâšom, arabisch Lâsim, einige Kilometer südwestlich von dem heutigen Ṭâûḳ[2], als Bistum durch die Konzilakten bezeugt zwischen 486 und 598, und später unter Patriarch Ḥenanîšô II. 774—778[3].

4. Mâḥôzê dh Arêwân (Vokalisation ungewiß), ein Bistum unbekannter Lage, dessen Bischöfe in den Akten in der Zeit von 410—605 erwähnt werden[4].

5. Râdhân, ein Gau nördlich von Bagdad zwischen dem ʿAżêm und dem Dijâlâ. Dies Bistum wird von den Konzilakten des Jahres 410 § 21 zu Bêth Garmai gerechnet, während Elias Damascenus es zur Katholikatsprovinz rechnet. Bischöfe dieser Diözese werden in den Akten für die Jahre 410 und 424 bezeugt, in den Chroniken noch im 10. und 11. Jahrhundert[5].

6. Ḥarbath Gelâl, ein Bistum unbekannter Lage, als solches durch die Akten bezeugt in den Jahren 424—605 und durch die Patriarchenchroniken noch im 11. Jahrhundert[6].

Ebedjesu gibt kein Verzeichnis der Bistümer der Provinz Bêth-Garmai, sondern fertigt sie ab mit der Bezeichnung: Metropolitie Karkhâ dhe Bêth Selôkh und Dâḳûḳ. Letzterer Ort, identisch mit dem heutigen Ṭâûḳ an der Straße Kerkûk–Bagdad, wird in den Konzilakten als Bistum nicht erwähnt, wohl aber bei Elias Ǧauharî. Bei M b S 50. 62. 74 werden

[1] Hoffmann, S. 270 Anm. 2133.

[2] Hoffmann, S. 274.

[3] A b M 28. 27.

[4] Jesudenaḥ erwähnt im Livre de la chasteté, S. 14, einen ܣܗܕܐ ܛܘܒܢܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܡܚܘܙܐ ܕܐܪܘܘܢ ܕܒܝܬ ܓܪܡܝ als Verfasser eines Buches über das Mönchsleben. Hier ist ܕܐܪܘܘܢ verschrieben für ܕܐܪܥܘܢ, vgl. das. S. 280. Dieser Bischof heißt auch Bar Sâhdê und Sâhdônâ.

[5] M b S 88. 104. 110.

[6] M b S 110. 114.

Daḳûḳâ und Lâsôm (s. hier Nr. 3) gleichgesetzt. Amr Ibn Mattâ 67 erwähnt einen Metropoliten von Daḳûḳ unter dem Patriarchen Sabhrîšô' IV. (1222 bis 1225), woraus wir wohl nur soviel entnehmen dürfen, daß es eine Gemeinde Daḳûḳ, evtl. vereinigt mit Lâsim, wenn letztere Ortschaft noch existierte, damals noch gab.

7. Sîrzôr, arabisch Šahrazûr, das Gebirgsland zwischen Arbela und Hamadân, dessen Hauptort Nîmrâh hieß, als Bistum von Assemani, III. II. 775 zu Adiabene, von Hoffmann, S. 256 zu Bêth Garmai gerechnet. Ein authentisches Zeugnis hierüber in der Literatur ist mir nicht bekannt. Die Konzilsakten kennen Bischöfe dieser Diözese in den Jahren 554—605, das Chronicon anonymum erwähnt einen Bischof von Sîrzôr unter Khusrau Parwêz (590—628), und noch später unter dem Patriarchen Mârî Ibn Ṭûbâ (987 bis 1000) wird ein Bischof von Šahrazûr genannt[1].

8. Khâničâr, eine Ortschaft an der Straße von Bagdad nach Arbela in der Nähe von Daḳûḳ, als Bistum in den Konzilakten nicht erwähnt, wohl aber von den Patriarchenchroniken im 9. Jahrhundert bezeugt[2].

Schließlich mögen hier noch einige Ortschaften erwähnt werden, die zwar als Bistümer in den Akten bezeugt sind, deren Lage aber bisher nicht sicher hat nachgewiesen werden können.

9. ܛܚܠ Teḥal (Aussprache nicht überliefert), als Bistum in den Akten bezeugt für die Zeit von 424—605.

10. Arêwân d'Ebhrâ (d. i. Arêwân von jenseits). Ein Bischof dieses Ortes nahm an dem Konzil von 424 teil. S. hier Nr. 4.

11. ܒܘܪܙܢ Burzân (Aussprache nicht überliefert). Ein Bischof dieses Ortes lebte zur Zeit des Konzils von 576.

12. Darâbhâdh, Ortschaft unbekannter Lage, von Elias Damascenus als Bistum bezeichnet[3].

13. Puštdar, ein Bistum, über dessen Lage Hoffmann, S. 261 zu vergleichen ist, wird im Jahre 1110 unter Patriarch Elias II. von A b M 60 und M b S 129 erwähnt.

Über Bêth Wâzîḳ, arabisch Bawâziğ, s. S. 36.

[1] A b M 55.
[2] A b M 38. 46.
[3] Hoffmann, S. 276.

VII.

Kirchenprovinz Persis.

Die bisher aufgezählten sechs Provinzen bilden den Stamm des östlichen Christentums, eingerichtet von dem ersten Konzil im Jahre 410. In der weiteren Ausbreitung treten dann noch die Persis und Margiana, später auch Ḥulwân als kirchenrechtlich organisierte Provinzen oder Hyparchien hervor, während es für die übrigen, vom Zentrum Seleucia-Kôkhê weit entfernten Verbreitungsgebiete nicht überliefert ist, ob dort die Metropolitanverfassung bestanden hat oder ob wir uns die einzelnen christlichen Gaue oder Ortschaften als kirchenrechtlich autokephale Gebilde vorstellen müssen. Über das älteste Auftreten des Christentums in der vom westasiatischen Verkehr so weit abgelegenen Persis sowie über die älteste Erwähnung dieses Erzbistums um das Jahr 497 verweise ich auf meine Schrift Vom Christentum in der Persis in den SB der Akademie vom 27. Juli 1916.

Die Persis hatte sieben Bistümer:

1. Rêw-Ardašîr, arabisch Rêšahr, an der Grenze zwischen Susiana und der Persis, bezeugt in den Konzilakten zwischen den Jahren 424—585. In den Patriarchenchroniken werden Metropoliten der Persis im 9. bis 12. Jahrhundert[1] erwähnt.

2. Istakhr = Persepolis nordwestlich vom Nîrîz-See, als Bistum in den Akten nur einmal im Jahre 424 genannt.

3. Dârâbgird südöstlich vom Nîrîz-See, als Bistum bezeugt 424 und 554.

4. Ardašîrkhurra = Gôr = Fîrûzâbâd südöstlich von Kâzerûn, bezeugt in den Jahren 424 und 540.

5. Bih-Šâpûr, arabisch Sâbûr, gegenwärtig bezeichnet durch ein Trümmerfeld im Nordwesten der Stadt Kâzerûn. Ein Bischof des Ortes wird in den Akten nur einmal 544 erwähnt.

6. Maškenâ dhe Kurdû, Kurdensiedelung in nicht näher bezeichneten Teilen der Persis, die in den Akten durch einen Bischof im Jahre 424 vertreten sind.

7. Die Insel Kîš, der Südküste Persiens vorgelagert. Die Akten erwähnen einen Bischof der Insel als Zeitgenossen des 552 gestorbenen Katholikos Mâr Abhâ.

---

[1] A b M 43. 55; M b S 87. 89. 93. 97. 101. 102. 133; A b M 61.

Elias Gauhari erwähnt als Bistümer der Persis außer den hier aufgeführten Nrn. 2., 3. und 5. noch Schirâz, Karmân, سيران, مرمديت und die Insel Socotra (s. S. 69).

VIII.

Kirchenprovinz Bêth Katrâjê oder Die Inseln = Ostarabien und Bahrain.

Nach der Chronik von Arbela soll in diesem Gebiet schon um 224 ein Bischof vorhanden gewesen sein. Die Chronik von Séert I II 311 weiß von einem Abhdîšô' zu erzählen, der in Ostarabien und Bahrain missioniert und ein Kloster gebaut habe; er sei ein Zeitgenosse des Patriarchen Tomarṣâ (etwa der Generation vor dem Patriarchen Isaak 399—410 angehörig) gewesen[1]. Über die topographischen Fragen verweise ich auf die Chronik von Arbela S. 22ff. Es lassen sich folgende sechs Bistümer in Ostarabien nachweisen:

1. ܐܪܕܝ ܘܬܕܘܪܘ, zwei nicht sicher nachweisbare Lokalitäten, die in den Konzilakten von 410 als Metropolitie bezeugt werden.

2. Dêrîn, Dârîn, Ortschaft auf der Insel Târût vor der arabischen Küste, als Bistum im Jahre 585 bezeugt.

3. Mašmâhîg, arabisch Samâhîġ, Ortschaft auf der Insel Muḥarraḳ. Drei Bischöfe derselben werden in den Jahren 410 und 576 erwähnt.

4. Ḥaṭṭâ, die ostarabische Küste gegenüber den Baḥrain-Inseln. Zwei Bischöfe dieser Diözese erscheinen in den Jahren 576 und 676.

5. Heghar, arabisch Haġar, Hauptort des ostarabischen Binnenlandes, in den Akten vertreten durch zwei Bischöfe in den Jahren 576 und 676.

6. Mazûn, das heutige Omân. Vier Bischöfe dieses Gebietes werden in den Jahren 424, 544, 576 und 676 erwähnt.

IX.

Kirchenprovinz Bêth-Mâdhâjê = Medien.

Medien erscheint als Christengebiet in dem Titel des Katholikos Jabhâlâhâ I. vom Jahre 420. Später (wann?) hat eine Teilung der Provinz in eine Nord- und Südhälfte stattgefunden, und die letztere wurde vom Katholikos Îšô'jabh aus Geddâlâ (628—643) zur Metropolitie erhoben unter dem

[1] Vgl. auch Chronicon anonymum S. 31. 32.

Titel ܕܚܠܚ ܕܗܝ ܚܠܘܢ ܘܗܡܕܢ, d. i. von Ḥalaḥ, d. i. Ḥulwân und Hamadân. Diese Nachricht verdanken wir dem Tractatus und Tukkâsâ des Ebedjesu (s. oben S. 21). Die Nordhälfte der Provinz bestand zur Zeit Ebedjesus als eine der Äußeren Metropolitien ܡܝܛܪ̈ܦܘܠܝܛܐ ܕܠܒܪ unter dem Titel ܕܪ̈ܙܝܩܝܐ ܕܗܝ ܪܝ ܘܩܘܡ ܘܩܫܢ, d. i. der Râzikêner (Razikene, Gegend von Rhagae, unfern Teheran), d. i. Rai, Ḳum und Ḳâšân.

Das südliche Medien.

Bistümer.

1. Bêth Mâdhâjê. Die Konzilakten erwähnen in den Jahren 486, 497, 554 und 605 Bischöfe von Medien, ohne aber ihre Residenz anzugeben. Sie können nicht in Hamadân residiert haben, denn in den Akten des Konzils von 554 wird neben dem Bischof von Medien ein Bischof von Hamadân erwähnt. Wahrscheinlich war Ḥulwân die Residenz dieses Bischofs, später dann diejenige der Metropoliten.

2. Hamadân. Die Akten kennen nur einen Bischof dieser Diözese im Jahre 576, in den Patriarchenchroniken werden Bischöfe derselben noch unter Patriarch Ebedjesu I. (963—986) und unter Elias III. (1176—1190) erwähnt[1].

3. Ispahân, vertreten durch vier Bischöfe in den Jahren 424, 497, 554, 576. Einmal, im Jahre 497[2], erscheint dies Bistum verbunden mit demjenigen von Mihraḳâje (s. oben S. 41). Nach den Patriarchenchroniken bestand es noch im 10. und 12. Jahrhundert[3].

4. Nihâwand (südlich von Hamadân, nordwestlich von Burûǵird). Ein Bischof dieses Sprengels nahm teil an dem Konzil von 790.

Elias Ǵauharî nennt als Bistümer von Ḥulwân: Aldînawar, Hamadân, Nihâwand und Alkaraǵ, einen Gau im Gebiet von Hamadân[4].

Das nördliche Medien.

Bistümer.

1. Rai, Rhagae (s. die Ruinen im Südosten von Teheran), als Bistum bezeugt durch die Konzilakten von 424, 486, 497 und 544, als Metro-

---

[1] M b S 89; A b M 64.
[2] Syn. Or. S. 316 Nr. 21.
[3] A b M 55. 60; M b S 129.
[4] MARQUART, Eranšahr S. 27. 71; Jâḳût IV, 250.

politie im Jahre 805[1]. Die Chroniken kennen noch einen Bischof Marcus von Rai unter Patriarch Johannes IV. (892—898). In späterer Zeit erscheinen dann die Bistümer Rai und Ḥulwân miteinander verbunden, im 11. und 12. Jahrhundert[2].

2. Ḳumm.

3. Ḳâšân. Von diesen beiden am Rande der großen Salzwüste gelegenen Gemeinden sind mir Bischöfe nicht bekannt. Als Christengebiete werden sie nur in Ebedjesus Ṭukkâsâ angeführt.

Bei Jâḳût II, 690 wird ein Kloster namens Dair Kardašîr als zwischen Rai und Ḳumm in der Wüste gelegen angeführt.

X.

Media Atropatene-Âdharbaiǵân.

Ebedjesu rechnet im Ṭukkâsâ (s. oben S. 12) Âdharbaiǵân zur Kirchenprovinz Arbela-Mosul. Einer geographischen Anordnung folgend, stellen wir hier einige in diesem Lande und an seinen Grenzen gelegene Bistümer zusammen, ohne damit behaupten zu wollen, daß sie eine kirchenrechtliche Einheit, eine Hyparchie, gebildet hätten.

1. Âdharbaigân. Von den fünf Bischöfen dieses Landes, die zwischen den Jahren 486—605 bezeugt sind, bezeichnet sich der älteste als Bischof von Ganzak und Âdharbaiǵân, woraus wir wohl entnehmen dürfen, daß die Stadt Ganzak, südlich vom heutigen Marâgha, seine Residenz gewesen ist. Im 13. Jahrhundert erscheint ein Erzbischof von Âdharbaiǵân unter dem Patriarchen Denḥâ (1265—1281)[3].

2. Paidangarân, armenisch Paitakaran, arabisch Bailaḳân, eine Landschaft im Nordosten von Âdharbaiǵân zwischen den Flüssen Kur und Arras, ist in den Konzilakten durch drei Bischöfe in den Jahren 540, 544 und 554 bezeugt.

3. Salamâs, westlich vom Nordteil des Urmia-Sees, wird als Bistum im 13. Jahrhundert unter Patriarch Jabhalâhâ III. (1281—1317) erwähnt[4].

---

[1] S. Syn. Or. S. 10 Anm. 2 und meine Syrische Rechtsbücher II S. 57. 55.
[2] A b M 47. 60; M b S. 114.
[3] A b M 70.
[4] A b M 72.

4. Urmia, Urmija, im Westen des gleichnamigen Sees, wird als Bistum im 11. und 12. Jahrhundert genannt[1].

4. Ušnûch, Ušnû wird als Bistum unter dem Patriarchen Jabhalâhâ III. 1281—1317 erwähnt[2].

5. Al-Rustâk in der Provinz Šemdînân, nördlich von Râwenduz, als Bistum erwähnt unter demselben Patriarchen[3].

Für die Kenntnis der heutigen Bistümer in Âdharbaiğân und im Zagros, die vom Patriarchen Simeon im Jahre 1653 aufgezählt werden[4], finden sich nützliche Beiträge in der Schrift von B. Dickson, Journeys in Kurdistan, im Journal of the Royal Geographical Society 1910 April, vol. XXXV, Nr. 4, S. 357—378.

XI.

Armenien.

Armenien ist nie eine besondere Kirchenprovinz der Nestorianer gewesen, wohl aber ein Bistum. Als Christenland erscheint es im Titel des Katholikos Jabhalâhâ I. im Jahre 420, und Bischöfe Armeniens nahmen teil an den Konzilien der Jahre 424 und 486, werden auch noch im 11. Jahrhundert unter Patriarch Ebedjesu Ibn Al'ârid 1074—1090 erwähnt[5]. Daß im 14. Jahrhundert Armenien mit Nisibis vereinigt war, ist bereits oben S. 46 berichtet. In welchem Ort die Bischöfe Armeniens residiert haben, ist mir nicht bekannt.

XII.

Kaukasus.

Ebedjesu erwähnt als die siebente der Äußeren Metropolitien »Arrân und die Alanen, der Thronsitz des Gebiets ist Barda'ah, und Siunik, ein Teil von Armenien«. Arrân ist die Landschaft im Südosten des Kaukasus um Barda'ah am Terter, einem Nebenfluß des Kur, nicht weit von seiner Mündung in den letzteren, entsprechend einem Teil des heutigen Landes Karabâgh. Siunik, syrisch Šenîkhâ, ist die armenische Provinz Si-

---

[1] M b S 114. 129. 130; A b M 60.

[2] A b M 72.

[3] A b M 72.

[4] S. Assemani III. II. 423 und Hoffmann S. 204. 205.

[5] M b S 112.

sakan, nördlich von Âdharbaiğân[1]. Die Alanen bewohnten einen anderen, weiter nördlich gelegenen Teil des Kaukasus.

Die Patriarchenchroniken erwähnen Bischöfe von Barda'ah im 10. Jahrhundert unter Patriarch Johannes Ibn Al'a'rağ 900—905 und Mârî Ibn Ṭûbâ 987—1000[2].

In den Konzilakten von 420 wird im Titel des Katholikos Jabhalâhâ I. als Christenland auch Gurzân-Iberien-Georgien erwähnt, die Landschaft um Tiflis. Gurzân und Arrân bildeten die nördlichsten Provinzen des Sasanidenreiches[3]. Bischöfe dieser Kaukasussprengel kommen in den Konzilakten nicht vor.

XIII.

Der Südrand des Kaspischen Meeres.

In den Ländern auf den südlichen Gestaden des Kaspischen Meeres treten uns mehrere Bistümer entgegen, von denen nicht überliefert ist, ob sie einem Metropoliten unterstanden und ev. welchem. In dem Verzeichnis von Ebedjesu werden diese nordpersischen Bistümer nicht oder nicht mehr aufgeführt.

1. Gilân, die Landschaft um den Sefîd Rûd mit dem heutigen Hauptorte Rešt. Dies Bistum ist in den Konzilakten vom Jahre 554 bezeugt.

2. Gurgân, Hyrcania, die Südostküste. Die Akten kennen zwei Bischöfe dieses Sprengels in den Jahren 497 und 576, geben aber nicht an, wo sie residiert haben. Die Akten des Konzils von 424 sind unterzeichnet von einem Domitian

ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܫܘܡܝܬܐ ܕܓܘܪܓܢ.

Ich bin geneigt zu glauben, daß hier ܫܘܡܝܬܐ verschrieben ist für ܫܒܝܬܐ, und daß der Titel bedeutet

»Bischof des Gefangenenlagers von Gurgân«.

Vgl. oben S. 37 unter den Bistümern der Katholikats-Provinz das Gefangenenlager von Belâsfarr. Es ist wohl nicht zufällig, daß diese beiden Bezeichnungen in dem gleichen Zusammenhange und in dem gleichen Jahre

---

[1] Marquart, Eranšahr S. 120.

[2] AbM' 48. 55.

[3] S. Hoffmann S. 79 und Marquart Eranšahr S. 115.

vorkommen[1]. Ob nun Gurgân und Šebḥithâ dhe Gurgân ein einziges Bistum bilden oder zwei verschiedene, ist nicht zu ersehen. Elias Gauharî erwähnt Gurġân als Bistum von Rai.

3. Âmul. Die Akten kennen einen Bischof Sûrên dieses Sprengels im Jahre 554.

XIV.

Parthien.

Der fernste Osten des Sasaniden-Reiches ist in den ersten beiden Konzilien der Jahre 410 und 420 durch die Länder von Abrašahr, d. i. die Landschaft, in der Nîšâpûr liegt, oder einen Teil von Parthien vertreten. In Ebedjesus Rangordnung der Kirchenprovinzen vom Jahre 1316 werden Merw und Nîšâpûr (Margiana und Parthien) als die dritte der Äußeren Metropolitien aufgezählt.

1. Abrašahr, Nîšâpûr. Dieser Sprengel war im Konzil von 424 durch einen Bischof David vertreten. Im Konzil von 497 erscheint er verbunden mit Ṭûs.

2. Ṭûs, das heutige Mešhed. Ein Bischof Samuel von Ṭûs soll die Wahl des Katholikos Dâdhîšô' (421—456) erwirkt haben[2]. Über die Vereinigung mit Abrašahr s. hier Nr. 1. Ein Bischof von Ṭûs wird noch im Jahre 1279 erwähnt.

3. Abîward, eine Stadt zwischen Serakhs und Nasâ, eine Tagereise von letzterem entfernt, erscheint zusammen mit einer Ortschaft Šahrpêrôz[3] als Bistum bei Gelegenheit des Konzils im Jahre 554.

XV.

Margiana.

Bistümer.

1. Merw. Die Nachricht von der Einführung des Christentums in diesem Lande durch Baršabbâ, zuerst bekannt geworden durch Mârî Ibn Sulaimân S. 23, ist in ausführlicherer Fassung in der Chronik von Séert II, 253—258, veröffentlicht. Über Baršabbâ[4] und sein Werk s. weiter unten.

---

[1] Labourt, Le christianisme ch. S. 122 Anm. 3.

[2] Nach M b S 31; A b M 17.

[3] Marquart, Eranšahr 73.

[4] Resp. Barsabas bei Assemani III. II, 156; auch S. 245, Nr. 36.

In den Konzilakten erscheinen Bischöfe von Merw zwischen den Jahren 424—585. Ein Erzbischof David von Merw hatte großen Anteil an der Kirchenspaltung, indem er 524 die Wahl des Elisaeus zum Katholikos betrieb[1].

Das Chronicon Anonymum S. 28. 29 berichtet von einem Erzbischof Elias von Merw als dem Missionar von Türkenvölkern zur Zeit des Chalifen Omar (634—644), und ein Erzbischof Elias von Merw war zugegen bei dem Tode des Katholikos Jesujabh III. im Jahre 660. Späterhin erscheinen dann die Erzbischöfe dieser Provinz in allen Jahrhunderten vom 7. bis zum 11[2]. Ein Kloster des David Bar Nâṭôrâ in Merw s. in dem Klosterverzeichnis bei Jesudenaḥ S. 265 Nr. 87; ein Kloster des Georg aus Merw in der Nähe von Merw, das. S. 245 Nr. 36.

2. Merw-i-rûdh, Merw-alrûd, einige Tagereisen südlich von Merw, ist in den Konzilakten im Jahre 554 durch einen Bischof vertreten.

Elias Ǧauharî erwähnt als Bistümer von Margiana noch

دعبرسناى , درحنس und دمادوت

unbekannte Ortschaften.

Nach der Christianisierungslegende von Merw[3] hätte ein Christ griechischer Abstammung in der Hauptstadt Almadâ'in die Gunst einer Prinzessin des sasanidischen Königshauses gewonnen. Nachdem sie als Gemahlin des Markgrafen von Merw dorthin gekommen war, ließ sie ihn, den Bar Šabbâ, nachkommen (nach dem Joviansfrieden 363), und dieser verbreitete nun das Christentum in Stadt und Land. Die erste Kirche wurde nach dem Plan des Kaiserpalastes von Ktesiphon erbaut und Ktesiphon genannt, womit zu kombinieren ist, daß noch im Mittelalter ein Stadtteil von Merw Ktesiphon[4] hieß.

Von ferneren Bezeugungen des margianischen Christentums ist folgendes zu erwähnen:

Ein Bischof von Merw nahm an dem Konzil des Jahres 424 teil.

Ein Bischof Elias von Merw bereitete um 651. 652 der Leiche des Sasanidenkönigs Jezdegird ein würdiges Begräbnis.

---

[1] Chronik von Séert II, 149; A b M 22.

[2] A b M 36. 37. 42. 55. M b S 62. 77. 97. 99.

[3] In deutscher Übersetzung mitgeteilt in den Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft W. W. Grafen von Baudissin zum 26. September 1917 überreicht (Gießen 1918) S. 399—409.

[4] طيسفون Jâḳût III, 570.

Albêrûnî[1] erwähnt um das Jahr 1000 in dem Kalender der Christen seines Vaterlandes Chorasmien (Chiwa) den 21. Juni als Gedenktag des Priesters Baršabbâ, »der etwa 200 Jahre nach dem Messias das Christentum nach Merw brachte«.

Kirchenprovinz Herât.

In Ebedjesus beiden Rangordnungen der Kirchenprovinzen von etwa 1300 und 1316 wird Herât als Metropolitie erwähnt, in der älteren mit dem Titel ܕܗܪ̈ܝܘܢ ܕܗܝ ܗܪܝܘ, in der jüngeren als ܕܗܪܝܘ = von Harêw (im Avesta Haraêva).

1. Herât, als Bistum in den Akten bezeugt in den Jahren 424, 486 und 497, als Metropolitie 585, und in den Patriarchenchroniken im 9., 10. und 11. Jahrhundert[2]. Eine christliche Kirche in der Nähe von Herât wird von Istakhrî 265, 15. 16 und von Ibn Ḥauḳal 317, 20 erwähnt. Ersterer schrieb um 951, letzterer um 977.

2. Pûšang, arabisch Bûšanǵ = Ghorijân am Herirûd westlich von Herât, ist in den Akten im Jahre 585 durch einen Bischof vertreten.

3. Bâdhîsi, wahrscheinlich = Bâdhaghîs, eine Landschaft im Nordwesten Afghanistans, die mehrfach im Zusammenhang mit Herât und Pûšang genannt wird. Die Akten nennen einen Bischof von Bâdhîsi und Ḳâdistân im Jahre 585.

4. Ḳâdistân, eine Ortschaft in der Gegend von Herât, erscheint, verbunden mit Bâdhîsî, das Bistum im Jahre 585.

Elias Ǵauharî erwähnt Segestan als einziges Bistum vom Herât.

Sakastene.

Sakastene, arabisch Saǵistân oder Siǵistân (Segestan), ist im Kernteil das Stromgebiet des Hilmend und seiner zahlreichen Nebenflüsse im Westen Afghanistans. Es ist in den Konzilakten durch fünf Bistümer vertreten.

1. Sagistân. Die Akten nennen zwei Bischöfe dieses Sprengels in den Jahren 424, 544 und 576 ohne nähere Bezeichnung ihres Wohnsitzes. In späterer Zeit erscheint ein Bischof von Chorasan und Sagistân unter dem Patriarchen Sabhrîšô' Zunbûr 1063—1072[3].

[1] S. meine Chronology of ancient nations S. 296.
[2] A b M 38. 55; M b S 114.
[3] M b S 110.

2. Fara, Stadt im westlichen Afghanistan, am Fararûd gelegen, als Bistum 544 bezeugt.

3. Ḳâš = Châsch am Châschrûd südöstlich von Fara, als Bistum bezeugt im Jahre 544.

4. Zerang (Drangiana) im südwestlichen Afghanistan, südlich von Ǧuwain, ebenfalls als Bistum im Jahre 544 bezeugt. Durch Verfügung des Katholikos Abhâ I. (540—552) wurden diese Sprengel 2, 3 und 4 einem und demselben Bischof unterstellt, gleichfalls die im folgenden zu erwähnenden Sprengel 5 und 6[1].

5. Best = Bust am Hilmend südlich von Girišk, als Bistum im Jahre 544 erwähnt.

6. Rukhwadh (Arachosien), vermutlich die Landschaft in Südafghanistan um den Ârgand-Âb und um Kandahar, als Bistum bezeugt in demselben Jahr 544.

Ein Stephanuskloster in Segestan wird bei Jesudenaḥ S. 282, Nr. 138 erwähnt.

Chusrau II. Parwêz, der 609 Edessa eroberte, soll viele seiner Bewohner, also Christen, nach Segestan und Chorasan verpflanzt haben[2].

Wenn wir das Christentum weiter ostwärts verfolgen wollen, treffen wir zunächst auf Balkh oder Baktra am Oxus, aber die hierauf bezügliche Überlieferung ist sehr arm und ergibt wenig mehr, als daß in der bekannten Inschrift von Singan-Fu in China 781 ein Presbyter Miles als aus Balkh stammend erwähnt wird. Von einem Bistum Balkh findet sich keine Spur[3]. Es wäre nun sehr einladend weiterhin den Wegen zu folgen, auf denen die nestorianischen Missionare einhergezogen sind, um in Pišpek und Tokmak im Flußgebiet des Tschu im heutigen Gouvernement Semirjetschie christliche Gemeinden zu gründen, von deren Dasein heute noch ihre Kirchhöfe Kunde geben, um im fernen Ostturkestan ein Evangelium und ihre Kirchengesänge in eine der Landessprachen zu übersetzen und um schließlich bis in das Innere des Chinesischen Reiches vorzudringen. Vielleicht bildete das bei Jâḳût III, 234, 8 erwähnte Christendorf Tankra (Aussprache ungewiß) in der vermutlich im Nordosten des Aral-Sees zu

[1] Syn. Or. 343.

[2] Duval, Histoire d'Edesse S. 369.

[3] Ein armenisches Zeugnis für das Vordringen des Christentums bis Baktrien s. bei Marquart, Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge S. 283 Anm. 2.

suchenden Landschaft Šâš eine Etappe auf einem dieser Wege. Die Aufzählung der östlichsten Metropolitien bei Ebedjesu (s. oben S. 19) ist wenig lehrreich, und wenn er die Erzbistümer Herat, Samarkand und China entweder von dem Katholikos Aḥai 410—415 oder von Silas 505 bis 523 oder von Ṣelibhâzekhâ 714—728 gegründet sein läßt, so beweist das wohl nur, daß die Kirche seiner Zeit von dem Ursprunge des östlichsten Christentums keine genaue Kenntnis mehr hatte. Wir machen am Oxus halt und verweisen für das Christentum jenseits von Oxus und Jaxartes auf W. BARTHOLD, Zur Geschichte des Christentums in Mittelasien bis zur mongolischen Eroberung. Deutsch von Dr. R. STÜBE, Tübingen und Leipzig 1901[1].

Arabien.

Über die christlichen Bistümer von Ostarabiens, Bahrain und Oman s. oben S. 59.

In betreff der Christianisierung von Naǵrân geben die nestorianischen Geschichtsschreiber[2] folgenden Bericht: »Ein Kaufmann in Naǵrân machte unter der Regierung Jazdagird I. (399—420) eine Geschäftsreise nach Konstantinopel, kehrte von dort durch das Perserreich zurück, wo er nach Alḥîra kam, das Christentum kennen lernte und annahm. Von dort reiste er in seine Heimat Naǵrân und verbreitete daselbst sowie auch in Ḥimjar das Christentum«. Die Patriarchenchroniken verlegen diese Erzählung ungefähr in dieselbe Zeit, in das Patriarchat von Maʿnâ (um 420)[3].

Chusrau Anôšarwân hat Jemen um das Jahr 570 durch seinen Heerführer Vahriz erobert, wodurch die Möglichkeit gegeben war, daß sich Be-

---

[1] Über die Missionstätigkeit des Patriarchen Timotheos nach den Türken, vgl. Oriens Christianus I, 309 Anm. 1.

[2] Chr. Séert I, II, 330. 331; M b S 29; A b M 16. Der Name des Kaufmanns حنان kann sowohl Ḥannân wie Ḥajján gelesen werden. Die arabischen Nachrichten über Naǵrân und sein Christentum, die abessinischen Christen und die Kirche قليس = ἐκκλησία in Sanʿâ s. bei NÖLDEKE, Geschichte der Perser und Araber usw. S. 177 ff. 201.

[3] Chr. Séert meldet II, 144, daß unter dem Patriarchat des Silas (505—523) flüchtige Jakobiten nach Ḥîra geflohen, von dort aber durch die Nestorianer vertrieben, und daß einige von ihnen nach Naǵrân geflohen seien, wo sie den Monophysitismus des Julianus verbreitet hätten. Aus den Titeln der Vertreter des naǵrânischen Christentums, welche zu Muhammed kamen, ergeben sich keine Rückschlüsse auf die Sonderart ihres Bekenntnisses. S. Ibn Saad I, II S. 84. Über Muhammeds Verhandlungen mit den Christen Naǵrâns s. Ibn Saad I II, 21. Ein Kloster von Naǵrân wird bei Jâḳût II, 703 erwähnt.

ziehungen zwischen dem babylonischen Christentum und Nağrân anknüpften. Der Patriarch Timotheos I. (780—823) scheint das südarabische Christentum für nestorianisch gehalten zu haben, denn er setzte in Jemen einen Bischof ein (Oriens Christianus I, 143).

Weiter nördlich in Arabien gab es zu Muhammeds Zeit christliche Gemeinden in Dûma, Aila und Têmâ, und ein Bischof Johannes Ibn Rûba von Aila verhandelte mit Muhammed[1]. Über das Bekenntnis dieser Christen, ob monophysitisch oder nestorianisch, ist mir nichts bekannt.

Zu Raḳḳa (Nicephorium) am mittleren Euphrat muß es einmal eine nestorianische Gemeinde gegeben haben, denn der Patriarch Makkîkhâ (1092 bis 1108) weihte ihr einen Bischof[2].

Der episcopus Arabum — als solcher ist der 724 gestorbene Georg in der syrischen Literatur bekannt — hatte seinen Hauptsitz zu Kûfa-ʿÂḳôlâ in Westbabylonien. Die Gemeinde war monophytisch. Zu ihr gehörten außer den Leuten von Kûfa die Stämme Ṭajj, Tanûkh, Thaʿlab und Taghlib. Die Christen des Stammes Taghlib unterhandelten mit Muhammed[3]. Die Tanûkh wurden unter dem Kalifen Mahdî (774—784) gezwungen den Islam anzunehmen[4].

Socotra.

Das Christentum der Insel Socotra = Insel des Dioskorides ist in den Konzilakten nicht erwähnt. Die älteste Erwähnung desselben findet sich bei Kosmas Indikopleustes[5], der auch weiß, daß die dortigen Geistlichen ihre Weihen in der Persis erhalten hatten und aus der Persis ihnen geschickt waren — καὶ κληρικοί εἰσιν ἐκ Περσίδος χειροτονούμενοι καὶ πεμπόμενοι ἐν τοῖς αὐτόθι. Socotra war also kirchenrechtlich von der Persis abhängig, ebenso wie Indien[6]. Elias Ǵauharî zählt Socotra zur Hyparchie Persis (s. oben

[1] Ibn Saad I II, 37. Über Muhammeds Verhandlungen mit Christen vom Stamme Taghlib s. Ibn Saad I II, 55; über ihre rechtliche Stellung im Islam s. Abû Jûsuf كتاب الخراج S. 28. 29.

[2] M b S 118.

[3] Ibn Saad I II 55.

[4] Oriens Christianus I, 142; Bachebraeus, Chron. Syr. S. 132. 133 und Journal Asiatique 1900 S. 287.

[5] Ed. Winston S. 119.

[6] S. die Briefe des Katholikos Jesujabh III. ed. Duval S. 182 und meine Schrift Vom Christentum in der Persis S. 17. 18.

S. 59). Hinweise auf den Zusammenhang des Christentums auf Socotra mit dem Katholikos in Bagdad in späteren Zeiten finden sich in den Patriarchenchroniken. Nach MbS 110 ernannte der nestorianische Patriarch Sabhrîšô' Zunbûr 1063—1072 einen Bischof für Socotra, und bei AbM 72 wird unter dem Patriarchen Jabhalâhâ III. 1281—1317 ein Bischof von Socotra erwähnt.

Die beiden arabischen Geographen Alhamdânî (gest. 334 = 944/5 n. Chr.) und Jâkût (gest. 626 = 1227/8) berichten unter سُقُطْرَى, daß es dort zu ihrer Zeit noch Christen gebe. Im übrigen vgl. W. Germann, Das Christentum auf Socotora in der Zeitschrift für historische Theologie Bd. 44 (1874), S. 227 bis 258.

Syrien.

Syrien wird als nestorianische Kirchenprovinz in den älteren Konzilsakten nicht genannt. Wir begegnen erst im Jahre 780 einem Bischof von Damascus, der an der Wahl des Patriarchen Timotheos I. beteiligt war[1], und zehn Jahre später, 790, erscheint ein Bischof Šallîtâ von Damascus (Syn. or. S. 608). Um 828 wird ein Sabhrîšô', später Patriarch, zum Metropoliten von Damascus geweiht. Dem Ende dieses Jahrhunderts gehört Elias Ǵauharî an.

Der Metropolit von Damascus führte auch den Titel ܕܡܒܕܪ̈ܐ »Der Zerstreuten, der Diaspora«[2]. Nach den Patriarchenchroniken sind Bischöfe von Damascus bezeugt zwischen 780 und der Regierung des Patriarchen Ebedjesu Ibn Al'ârid 1074—1090[3].

Nach Elias Ǵauharî unterstanden dem Sitze von Damascus die fünf Bischöfe von Aleppo, Jerusalem, Manbiǵ (Hierapolis) Almaṣṣîṣa (Mopsueste), Tarsus und Melitene.

Bischof von Jerusalem war Elias Ǵauharî, bevor er 893 Metropolit von Damascus wurde. Von dieser Zeit an sind Bischöfe von Jerusalem bezeugt bis in die Regierung des Jabhalâhâ III. Turca 1281—1317. Der Patriarch Sabhrîšô' Zunbûr 1063 – 1072 weihte einen Mönch Ḥenânîšô' zum Bischof von Jerusalem und schickte ihn später zur Inspektion der insulae maris[4] (Socotra? Bahrain?).

[1] MbS 63.
[2] Oriens Christianus I 307 Anm.
[3] MbS 115.
[4] MbS 110.

Für Aleppo wird ein Bischof Ibn Ṭûbâ geweiht von demselben Patriarchen Sabhrîšô' Zunbûr 1063—1072[1].

Ägypten.

Die Patriarchenchronik erwähnt Bischöfe Ägyptens um 987 und 1013[2]. An letzterer Stelle wird berichtet, daß damals die Christen in Ägypten und Jerusalem von schwerem Unglück betroffen, daß die Kirche in Jerusalem zerstört und nur wenige Christen in Ägypten übriggeblieben seien. Der Bischof von Ägypten wurde daraufhin von dem Patriarchen Johannes Ma'althâjâ in die Persis versetzt[3]. In etwas jüngerer Zeit wird das Oberhaupt des ägyptischen Christentums als Metropolit bezeichnet, um 1063 und 1092[4].

Indien.

Über den Ursprung des indischen Christentums gibt die Chronik von Séert II, 236. 292 eine beachtenswerte Nachricht. Danach hat ein Metropolit von Basra, Dûdî, an der zweiten Stelle David genannt, zur Zeit des Patriarchen Pâpâ, d. i. um 300, seine Provinz verlassen, ist nach Indien gefahren und hat dort viel Volk zum Christentum bekehrt. Diese an und für sich unverdächtige Notiz ist zweifellos einem der ältesten syrischen Geschichtswerke aus dem 7. oder 8. Jahrhundert entnommen[5]. Da aber die Person dieses Erzbischofs Dûdî oder David anderweit nicht bekannt ist, so fehlt es an Mitteln sie näher zu kontrollieren.

Ein Bischof von Rêw-Ardašîr, der Hauptstadt des persischen Christentums, Ma'nâ[6], Zeitgenosse des Patriarchen Acacius 485—495, der die syrische Kirchenliteratur in das Persische übersetzte, schickte seine Übersetzungen auch nach Indien. So die Chr. Séert II, 117.

Bekannt sind die Nachrichten des zwischen 520—525 reisenden Kosmas Indikopleustes[7] über das indische Christentum und seine kirchenrechtliche Abhängigkeit von der Kirche des Persis (s. oben S. 69 unter Socotra). Über

---

[1] MbS 110.

[2] MbS 95. 101. 102.

[3] MbS 102.

[4] MbS 110. 118.

[5] S. Vom Christentum in der Persis S. 6.

[6] S. das. S. 14.

[7] S. The christian topography ctr. ed. Winstedt S. 119 und Notes S. 345; auch Germann, Die Kirche der Thomaschristen, 1877, S. 135.

die Nachrichten betreffend die Einrichtung der indischen Kirchenprovinz s. oben S. 19; ferner Silbernagel, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients, 2. Auflage, Regensburg 1904, S. 317.

Unbekannte Bistümer.

Abgesehen von mehreren in den Konzilakten erwähnten Bistümern, die bei der Besprechung der einzelnen Kirchenprovinzen aufgeführt sind und die geographisch nicht fixiert werden konnten[1], findet sich teils in den Konzilakten, teils in anderen Quellen noch eine Spreu von Bistümern, deren Lokalisierung künftiger Forschung vorbehalten bleiben muß. In den Akten begegnen noch folgende Namen, die als Bischofssitze in den daneben angegebenen Jahren bezeugt sind:

410 ܐܠܪܣܝܢ, ܠܪܣܝܢ
486 ܣܪܝܣܛܐ, ܣܝܣܛܪ
790[2] ܒܝܬ ܡܠܐ

In dem Chronicon Anonymon ed. Guidi S. 30, 15. 16 wird unter der Sasaniden-Königin Bôrân 630. 631 ein ܡܪܘܬܐ ܕܓܘܣܛܪܐ »Maruthas von Gusṭrâ« erwähnt.

In der Chronik des Amr bar Mâri sind noch folgende, meist späteren Jahrhunderten angehörige Bistümer genannt:

AbM 38, 7 erwähnt bei Gelegenheit der Wahl des Patriarchen Narses um 524 einen Jakob, Metropolit von ʿAilân عيلان. Ich vermute, daß hier ein Fehler der Überlieferung vorliegt. Ein Erzbistum dieses Namens ist nicht bekannt, und der altarabische Stammesname عيلان (s. Ibn Doreid S. 162) kann nicht gemeint sein.

Ein Bistum Ḳaimur قيمر erscheint unter den Patriarchen Barṣaumâ 1134—1136 und Elias III. 1176—1190[3]. Nach den arabischen Geographen war Ḳaimur eine Burg zwischen Mosul und Khilâṭ, bewohnt von Kurden.

Ein Bistum Bâdhijâl wird unter Patriarch Denḥâ 1265—1281 genannt[4].

Eine Ortschaft هودون erscheint im Titel des Metropoliten von Arbela bei demselben Patriarchen Denḥâ, s. Assemani II, 455: Metropolit von Arbela, Ḥazza und هودون.

[1] S. z. B. oben S. 57.
[2] Syn. Or. S. 672. 669, Index.
[3] MbS 130. 131.
[4] AbM 70.

Exkurs.

Vom ältesten östlichsten Christentum.

Das wichtigste Ereignis in der ältesten Geschichte des östlichsten Christentums ist der Kampf um die Übertragung der Patriarchats- und Episkopatsverfassung des römischen Reiches auf den Orient. Das Ergebnis, die von dem ersten allgemeinen Konzil des Jahres 410 gegebene Kirchenverfassung ist für das orientalische Christentum ein festes Rückgrat geworden und hat es in den Stand gesetzt, der Ungunst aller Verhältnisse zum Trotz, die Jahrhunderte bis auf die Gegenwart zu überdauern. Diese Kämpfe erstrecken sich über mehr als ein Jahrhundert, sie beginnen um 300, werden unterbrochen durch die jahrzehntelange Verfolgung unter Sapor II.[1] und gehen mit dem Konzil von 424 ihrem Ende entgegen.

Die Quellenschriften über diese Dinge, Märtyrerakten, Konzilakten, Chroniken sind recht trübe, wie von allen Forschern auf diesem Gebiet, Westphal, O. Braun, Labourt, anerkannt worden ist; sie sind von der Denk- und Schreibweise einer späteren Zeit gemodelt, zum Teil nach hierarchischen Tendenzen geändert und gefälscht, ganz abgesehen davon, daß zur Zeit ihrer ersten Niederschrift eine genaue Kenntnis der intimen Vorgänge wohl nicht mehr vorhanden war. Immerhin sind die in jenen Zeiten entstandenen Gesetze genügend bezeugt und bilden den Grundstock aller gesetzgeberischen kanonistischen Tätigkeit der folgenden Jahrhunderte, so daß wir in ihnen einen sicheren Boden und Ausgangspunkt für weitere Studien haben. Diese älteste Gesetzgebung ist eine Reform[2], sie will einen neuen Zustand begründen und einen älteren aufheben, und gerade durch letzteres ist sie uns besonders wichtig. Denn dasjenige, was sie aufheben will, sind die ältesten Verhältnisse, wie sie sich von den Urzeiten an hier und da in verstreuten Gemeinden unter Parther- und Perserherrschaft entwickelt hatten, die Zustände der östlichsten Urkirche, über die uns direkte Nachrichten fehlen, auf die jetzt durch die Verbote jener Gesetzgebung einige lehrreiche Schlaglichter fallen. Und die so gewonnene Erkenntnis gewinnt eine Stütze und Bestätigung, wenn wir die mancherlei Ereignisse, welche

[1] Die Chronik von Arbela bezeichnet die Jahre 340—351 als die Zeit der schwersten Verfolgung (S. 80).

[2] ܬܘܪܨܐ s. Syn. Or. Text S. 30, 16.

uns die Chronik von Arbela aus der ältesten Geschichte der Kirche überliefert, zum Vergleich heranziehen. Da zeigt sich dann, daß die aus den Gesetzen, vielmehr aus den Verboten des Konzils von 410 abzuleitenden Zustände vollständig übereinstimmen mit den Einzelheiten der Chronik.

Die Reform des Kirchenlebens ist nicht ohne Kämpfe vonstatten gegangen. Als charakteristisch für die Kämpfe dieser ganzen Periode möchte ich zweierlei hervorheben: zunächst die große Heftigkeit der Anfeindungen, die gegen die Bischöfe von Seleucia gerichtet waren. Die Angreifer verklagten den christlichen Glaubensgenossen bei dem magischen König der Könige, dieser setzte seine Behörden in Bewegung, der Verklagte wurde in das Gefängnis geworfen, mißhandelt, abgesetzt, verjagt, in das Elend hinausgetrieben, wobei wir uns gegenwärtig halten müssen, daß es sich meistens um Männer höheren und höchsten Lebensalters handelte. Dies war das Schicksal der Bischöfe Isaak (399—410) und Dâdhîšô' (421 bis 456[1]). Gedroht wird mit der Strafe des Königs und des Konzils[2], und in dem allerdings nicht sehr zuverlässigen Berichte des Konzils 424 über Pâpâ wird erzählt, daß Anklageschriften gegen ihn in den Provinzen verbreitet worden seien[3].

Zweitens muß es jedem Kenner der syrischen Literatur auffallen, daß im Zusammenhang dieser Kämpfe niemals von dogmatischen Fragen und Differenzen die Rede ist, während diese Dinge nicht lange darauf die Literatur überschwemmen. Es wird nicht um den Glauben gekämpft, sondern fast ausschließlich um die Besetzung von Bistümern, also um Kirchenrecht und wohl auch um die Macht. Die Angreifenden sind schließlich die Unterliegenden; es wird ihnen aber niemals nachgeworfen, daß sie schlechte Christen gewesen seien, daß etwa ihr Glaube nicht der richtige gewesen sei, sondern im Gegenteil wird ihnen ausdrücklich bezeugt, daß sie vortreffliche Männer gewesen seien, die ihr Christentum durch den Märtyrertod bewiesen. So z. B. Bischof Miles von Susa, Pâpâs Hauptgegner[4].

Der in Rede stehende Kampf geht aus von dem Bischof Pâpâ von Seleucia. Die Berichte über diesen Mann sind arm an zuverlässigen Details und lange nach den Ereignissen geschrieben und zurechtgemacht, der beste

[1] Syn. Or. S. 293. 288.
[2] Das. S. 273.
[3] Das. S. 296.
[4] Syn. Or. S. 290.

ist vielleicht der kürzeste und einfachste, derjenige in der Chronik von Arbela S. 71. 72. Tatsache ist, daß Pâpâ nach der gesamten Überlieferung der erste Bischof von Seleucia, der ursprünglich par inter pares, mit dem Anspruch auftrat, mehr zu sein als seine Kollegen im Bischofsamt, eine Art Oberbischof. Die Gemeinde in Seleucia hatte um das Jahr des Dynastiewechsels 224 noch keinen Bischof, erst gegen Ende des Jahrhunderts (das Jahr ist nicht bekannt) weihte der zehnte Bischof von Arbela im Verein mit dem Bischof von Susa der dortigen Gemeinde einen Bischof in der Person des Aramäers Pâpâ. Wie kam nun dieser dazu, sich über die anderen Bischöfe der älteren Gemeinden, z. B. in Susiana, erheben zu wollen? Es trifft nicht zu, wenn man seinen Anspruch damit begründen will, daß er von allen Bischöfen der nächste zum Hof der persischen Könige gewesen, also am geeignetsten gewesen sei, dort die Interessen der gesamten Christenheit zu vertreten, denn die Könige residierten damals noch nich regelmäßig in Ktesiphon-Seleucia, sondern in Susiana und ihrer Stammprovinz, der Persis. Ich möchte eher annehmen, daß Pâpâ Kenntnis bekommen hat von der Stellung der Patriarchen in der römisch-christlichen Welt, vielleicht durch Bischof Saʿdâ von Edessa[1], und sicher dürfte sein, daß er dort um die Unterstützung seines Bestrebens geworben hat. Ob aber in diesem Zusammenhang auch Konstantin eine Rolle gespielt hat, wie die Chronik von Arbela S. 71 annimmt, ist zu verneinen, wenn Pâpâ die entscheidende Synode, in der er mit seinem Anspruch hervortrat, schon in den Jahren 313. 314 gehalten hat, wie Westphal, Untersuchungen S. 83. 84 annimmt, immerhin aber möglich, wenn Pâpâ nach Bashebraeus 334 oder nach dem Chr. Arbel. S. 75 kurz vor 329 gestorben sein sollte. Immerhin ist es das wahrscheinlichste, daß die gewaltige Änderung in der Lage des römischen Christentums durch Konstantin anregend und bestimmend auf Pâpâ eingewirkt hat und daß dieser Vorgang die kräftigste Stütze seiner Bestrebungen war. Worin im einzelnen sein Programm bestanden, welche besonderen Rechtssätze er in der angeblich von ihm berufenen Synode durchzusetzen versucht hat, ist aus den vorhandenen Nachrichten nicht zu ersehen, wahrscheinlich aber hat er die Stellung eines westlichen Patriarchen und damit den maßgebenden Einfluß auf die Besetzung der provinzialen Bistümer angestrebt. Und damit begegnete er heftigem Widerstand. Sein

[1] Chr. Arbel. S. 71.

Bistum war eines der jüngsten, er selbst war durch zwei provinziale Bischöfe geweiht, seine Auffassung war eine fremde, aus dem Westen importierte, und nun verlangte er, tief eingreifend in die Interessen der einzelnen Gemeinden, das Recht mit autokratischer Machtvollkommenheit über die Besetzung der Bistümer in letzter Instanz zu entscheiden. Einige Provinzen haben sich niemals Pâpâs und seiner Nachfolger Anspruch gefügt.

Die folgenden Zeiten der Verfolgung und einer Sedisvakanz in Seleucia von 22 Jahren war nicht geeignet, den kirchenrechtlichen Streit zum Austrag zu bringen, erst im Anfang des folgenden Jahrhunderts wurde er wieder aufgenommen und zuerst durch das Konzil von 410 unter Bischof Isaak (399—410) zum Abschluß gebracht. Zur Bekräftigung dienten dann noch die Konzile von 420 und 424 unter Jabhalâhâ (415—420) und Dâdhîšô' (421—456). In der Folgezeit verschwindet dann dieser Gegenstand aus den öffentlichen Verhandlungen der Konzilien und macht anderen Fragen, der Einführung der Christologie des Nestorius, der Regelung des Eherechts und anderen Dingen Platz. Indessen bis in das neunte Jahrhundert läßt sich nachweisen, daß die Bischöfe von Seleucia nicht aufgehört haben, sich um die Unterwerfung der von Anfang an renitenten Kirchenprovinzen wie der Persis und Ostarabiens unter ihr Szepter zu bemühen.

Das Konzil von 410 hat die Beschlüsse des Konzils von Nicäa und die westliche Patriarchal- und Episkopalverfassung auf das östlichste Christentum übertragen. Wir geben im folgenden eine Übersicht speziell über dasjenige, was das Konzil verbietet.

§ XIII verbietet, daß das Abendmahl nicht mehr wie nach altem Andenken in Privathäusern dargereicht werden soll. Die ältesten zerstreuten kleinen Christenkonventikel hielten sich verborgen, und nur durch Zufall entdeckte der Bischof von Bêth Zabhdai, als er mit einer Karawane nach Arbela kam, daß dort eine kleine Christengemeinde vorhanden war. Sie hatten keine Kirche, ihren Gottesdienst mußten sie in einem ihrer Häuser halten, erst der vierte Bischof von Arbela, Abraham, baute seiner Gemeinde eine Kirche (unter Vologeses III. 148—191). So die Chronik von Arbela S. 43. 48.

§ XVI verbietet, daß die Weihung von Priestern und Diakonen an profanen Orten stattfinde. Darin dürfte ebenfalls ein Hinweis auf jene älteren Zeiten, in denen die Gemeinden noch keine Kirchen besaßen, und ihre Gebräuche zu sehen sein.

Derselbe Paragraph verbietet, daß junge Männer, welche keine genügende Kenntnis der heiligen Schriften haben, ohne irgendeine Prüfung zu Priestern und Diakonen geweiht werden. Es mag in den älteren Zeiten, besonders in Zeiten der Verfolgung, oft schwer gewesen sein Männer zu finden, welche die nötige Bildung besaßen, um den Gottesdienst der Gemeinde versehen zu können.

§ XIV verbietet, daß mehrere Chorbischöfe dem Bischof an die Seite gestellt werden. Aus welchen Verhältnissen diese hierdurch verbotene ältere Sitte hervorgegangen ist, wissen wir nicht. Da aber die Chorbischöfe (auch ܡܣܥܪܢܐ Visitatoren genannt) die Bischöfe gegenüber den Landgemeinden vertraten[1], so mag der Besuch der zerstreuten, im schwer und nur in einem kleinen Teil des Jahres zugänglichen Zagros gelegenen Gemeinden für einen einzigen unmöglich, frühzeitig der Anlaß zur Bestellung von mehreren Personen gewesen sein. Dies gilt besonders für die Provinzen Adiabene, Garamäa und Bêth Arbâjê, aber auch für Babylonien, Maišân und Susiana, denn hier bieten die Wasserverhältnisse während eines großen Teils des Jahres dem Verkehr schwer überwindbare Hindernisse.

§ VI. Das ältere östliche Christentum hatte keine allgemeine, in regelmäßigen Zwischenräumen wiederkehrende Synoden. Daher die Einführung von Synoden alle zwei Jahre, wofür später im Konzil von 497 vier Jahre angesetzt wurden[2], da der erstere, aus dem Nicänum übernommene Termin für die Entfernungen und sonstigen Verhältnisse Asiens gänzlich unhaltbar war.

§ XIII und IX. Die ältere Form des Gottesdienstes wird reformiert nach dem Muster des westlichen Gottesdienstes, den Bischof Maruthas den Orientalen in der Kirche zu Kôkhê-Seleucia vorführt. Worin die Besonderheiten des älteren Kultus bestanden haben, wird nicht angegeben.

§ XIII und S. 258. 259. Die ältere Kirche hatte keinen allgemein gültigen Kalender für die Fest- und Fastentage und keine Behörde, welche allen Gemeinden eine normative Bestimmung hierüber hätte zugehen lassen können. Die Reform befiehlt nun die Einführung des westlichen Kalenders und räumt dem Oberbischof von Seleucia das Recht ein, für den Orient den Kalender zu bestimmen und über seine Durchführung zu wachen.

---

[1] Vgl. Parisot, Les chorévêques in der Revue de l'Orient Chrétien 6 (1901) S. 157. 419.

[2] Syn. Or. S. 313. Chr. Arbel. S. 87.

Das Hauptobjekt der Reform war die Einführung der westlichen Episkopalverfassung. Sollte eine Stadt mehrere Bischöfe haben oder nur einen? und von wem sollte die Bischofswahl vorgenommen und bestätigt werden?

Syn. or. S. 258. Während in älteren Zeiten es vorgekommen sein muß, daß eine Stadt zwei oder drei Bischöfe hatte, bestimmt die Reform, daß von da an für eine Stadt nur ein einziger Bischof zulässig sein soll.

§ I. XI. XVII und S. 258. Ein einziger Bischof hat nicht das Recht, weder im Leben noch sterbend einen Bischof zu ernennen, auch zwei Bischöfe haben dies Recht nicht. Drei oder mehr Bischöfe oder andernfalls ein Erzbischof mit 3—5 Bischöfen (§ XVII S. 270) sollen sich versammeln und einen Bischof wählen. Der Gewählte soll sich alsdann dem Oberbischof und Patriarchen von Seleucia präsentieren und von ihm die perfectio ܫܘܡܠܝܐ empfangen, d. h. er ist gesetzmäßig installierter Bischof erst dann, wenn der Patriarch seine Wahl bestätigt hat.

§ XI verbietet, daß ein Bischof, die Grenzen seines Bistums überschreitend, in einem anderen Bistum Handlungen vornehme, die ihm nicht zustehen. Durch ein so verbotenes Benehmen der susischen Bischöfe von Bêth Lâpaṭ und Karkhâ waren nach § XXI S. 272 Übelstände entstanden. Es mag in älteren Zeiten zuweilen Ungewißheit und Streit über die Grenzen der einzelnen Bistümer bestanden haben. Um dies zu verhüten, ist § XXI S. 272. 273 erlassen, der uns die Verbreitung der östlichsten Bistümer um das Jahr 410 zeigt.

Zu diesen normativen Bestimmungen stehen die Gebräuche der älteren Kirche in einem geraden Gegensatz. Ein Bischof weihte sterbend seinen Nachfolger. Abraham, der vierte Bischof von Arbela, weiht seinen Diakon Noah zum Nachfolger, ebenso der sechste Bischof Abel seinen Diakon Ebedhmešiḥâ (Chr. Arbel. S. 48. 58). In einem anderen Falle weihte ein Bischof der einen Gemeinde den Diakon einer anderen zum Bischof, so Bischof Mâzrâ von Bêth Zabhdai den Diakon Simeon zum Bischof von Arbela (a. a. O. S. 43). Ferner finden sich die Fälle, daß zwei fremde Bischöfe anderen Gemeinden Bischöfe weihen, so der neunte Bischof von Arbela Šaḥlûfâ und Bischof Šubhhâ-Lîšô' von Bêth Zabhdai für die Diözesen von Ḥarbath Gelâl und Ressônin (?), die Bischöfe Aḥâdhabhûhi von Arbela und Ḥaibe'el von Susa für Seleucia (a. a. O. S. 65. 69). In noch anderen Fällen wählt die Gemeinde selbst den Bischof, während ihr durch das Konzil von 410 jede Beteiligung an der Bischofswahl genommen wurde. Gemeinde

und Geistlichkeit wählen den Abel, den sechsten Bischof von Arbela, und geleiten ihn alsdann zum Bischof Zekhâ-Îšô' von Ḥenâithâ, damit dieser ihn weihe (a. a. O. S. 54). Die Gemeinde von Arbela wählte in Zeiten der Verfolgung im geheimen ihre Bischöfe Abraham und Mâranzekhâ, den ersteren noch zu Lebzeiten seines im Kerker schmachtenden Vorgängers Jôḥannân (a. a. O. S. 78. 79).

Der Kampf zwischen altem und neuem Recht führte zu heftigen Konflikten. Die Konzilakten berichten mehrfach, wie unter dem alten System Zank und Streit und Schäden allerlei Art entstanden seien, die nun durch das neue Recht, »die Gesetze, welche von den illustren Vätern und den glückseligen Bischöfen für die katholische Kirche im ganzen Römerreich aufgestellt und dort bis auf die Gegenwart sorgfältig beobachtet worden sind«[1], behoben werden sollen. Also uralter einheimischer Brauch gegen neues römisches Recht! Die Oberbischöfe von Seleucia setzen ihre Prärogative als selbstverständlich voraus und verlangen strikte Durchführung des neuen, von Pâpâ zuerst angestrebten Rechtes, sie setzen Bischöfe, die nach heimischem Brauch gewählt waren, ab und belegen sie mit dem Kirchenbann, greifen damit tief in private Interessen ein, die Gegner aber bestreiten die Zuständigkeit des oberbischöflichen Gerichts und halten sich für durchaus unschuldig[2]. Der Anspruch dieser orientalischen Päpste hat sich im allgemeinen durchgesetzt. Wie das bürgerliche Recht Roms in den Orient gedrungen ist[3], so ist auch das römisehe Kirchenrecht das Recht der östlichsten Kirche des Orients geworden.

---

[1] Syn. Or. S. 280.

[2] S. Syn. Or. S. 287.

[3] S. meine Syrischen Rechtsbücher I Einleitung S. VIII. IX.

Inhaltsverzeichnis.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.

ABHANDLUNGEN

DER PREUSSISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

JAHRGANG 1919

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

Nr. 2

BONIFATIUSFRAGEN

VON

MICHAEL TANGL

BERLIN 1919

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI DER
VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER WALTER DE GRUYTER U. CO.
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG. J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG.
GEORG REIMER. KARL J. TRÜBNER. VEIT U. COMP.

Vorgelegt in der Sitzung der philosophisch-historischen Klasse am 3. April 1919.
Zum Druck eingereicht am gleichen Tage, ausgegeben am 7. Juni 1919.

Wenige Wochen nach dem ersten Teil meiner »Studien zur Neuausgabe der Bonifatiusbriefe«[1] erschien eine Arbeit Heinrich Boehmers »Zur Geschichte des Bonifatius«[2], die meine Neuausgabe der Briefe in den Epistolae selectae der Monumenta Germaniae gerade schon benutzen, von der sie begleitenden Forschung aber noch keine Kenntnis nehmen konnte, ebenso wie für diese Boehmers neue Ergebnisse zu spät kamen. Der daraus entsprungene Schaden ist auf beiden Seiten nicht allzu groß gewesen, denn die Sonderziele unserer Forschung gehen sich fast ganz aus dem Wege. Was Boehmer, die bisherigen Gesamtdarstellungen sowie Einzelversuche weit überholend, herausarbeitet, ist das Wirken des Bonifatius in Hessen. Es geschieht in einer Weise, auf die ich hier mit Nachdruck aufmerksam machen möchte. Boehmer führt zurück bis zu den geologischen Grundlagen der Bodengestaltung, erörtert dann Siedelungsverhältnisse, Straßenzüge, Kulturzustände, wertet die Hemmnisse und Förderungen, die dem Missionar daraus erwuchsen, und gestaltet das Ganze zu einem lebensvollen und anschaulichen Bild[3].

Was wir einheitlich, aber, wie Boehmer rügt, ungenau als »Hessen« bezeichnen, war damals keineswegs ein Ganzes, nicht als Land und nicht ethnographisch. Von dem viel stärker besiedelten, zum Teil schon wohlbebauten, dem Christentum wenigstens in Anfängen bereits erschlossenen Lahngau und der südlich an ihn sich reihenden Wetterau hebt sich scharf

[1] Neues Archiv 40, 639—790.

[2] Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde 50 (N. F. 40), 171—215.

[3] Es fügt sich recht hübsch, daß der Untersuchung Boehmers zwei ganz ähnlich geartete Arbeiten, Georg Wolff, Die geographischen Voraussetzungen der Chattenfeldzüge des Germanicus S. 53—123, und Bingemer, Zur Lage des Königshofes in Bergen S. 124—170, vorangehen und diesem Bande eine gewisse Geschlossenheit verleihen.

ab das eigentliche Hessen, das noch großenteils unwirtliche, kulturell rückständige, rein heidnische Wald- und Sumpfland im Tal der Eder, Schwalm und unteren Fulda[1]. Amöneburg und Fritzlar wurden in diesen beiden Gebieten die Stützpunkte der Mission, bei deren Durchführung den Bonifatius gerade die stärkeren Hemmungen im Hessenland mächtiger lockten.

Die scharfe Scheidung dieser Arbeitsgebiete dient nun Boehmer als Hebel, die Kritik an die viel erörterte Adresse der Urkunde Gregors III. vom Jahre 738 (Bonifatiusbriefe Nr. 43 S. 68) anzusetzen: Gregorius papa universis optimatibus et populo provinciarum Germaniae, Thuringis et Hessis, Borthariis et Nistresis, Uedreciis et Lognais, Suduodis et Graffeltis vel omnibus in orientali plaga constitutis. Ich stimme ihm vollkommen zu, daß die Aufzählung dieser Völkerschaften nicht dem Kopf eines päpstlichen notarius regionarius entsprungen, sondern durch kundigen Mund, durch Bonifatius selbst anläßlich seines damaligen letzten Aufenthalts in Rom, gewiesen ist. Ich stellte die gleiche Behauptung für die »Altsaxones« in Nr. 21 auf[2] und nehme die gleiche Herkunft auch für die Aufzählung thüringischer Großer in Nr. 19 und ostfränkischer Edler in Nr. 83 als selbstverständlich an. Aber die Wiedergabe der germanischen Namen stieß beim päpstlichen Schreiber auf ein erstes hartes Hindernis, und die krausen Schriftzüge der Papsturkunde taten ein weiteres, um dem Kopisten in Mainz bei der Eintragung in die Briefsammlung Schwierigkeiten zu bereiten und die schließliche Überlieferung der Namen zu einer recht unerfreulichen zu machen. So kommt es, daß wir mühelos nur die Thüringer, Hessen und Bewohner des Grabfelds erkennen, trotz Verderbungen in den »Uedrecii« die Wetterauer und in den »Lognai« die Lahngauer feststellen, an den »Borthari« und »Nistresi« aber nur mit unsicheren Deutungen tasten und mit den »Suduodi« bis heute überhaupt nichts anzufangen wissen.

Boehmer stellt weiter fest, daß die 8 Namen zu 4 Paaren gegliedert sind, deren jedes 2 benachbarte Stämme umschließt, deren Siedelungen nach Erledigung der führend vorangestellten Thüringer und Hessen nicht

[1] Der Lahngau scheint übrigens bald näheren Anschluß an das nördliche Hessen gefunden zu haben: schon gegen Ende der 20er Jahre des 9. Jahrhunderts faßte man in Fulda bei der Anlage der Chartulare die Urkundengruppen aus dem Lahn- und Hessengau als topographische Einheit zusammen und schied sie von der Überlieferung aus der Wetterau; vgl. Stengel, Fuldensia, Arch. f. Urk.-Forsch. 7, 16 A. 1.

[2] N. Arch. 40, 759.

innerhalb Thüringens und Hessens, sondern in den unmittelbar anstoßenden Nachbargebieten zu suchen sind. Dabei führt er in der Deutung der »Borthari et Nistresi« über die bisherige Erkenntnis hinaus, indem er für die »Nistresi« die von Dümmler aufgestellte und auch von mir bevorzugte Deutung auf die Bewohner des Gaus Nifthársi an der Diemel bestätigt, für die Borthari aber beide bisher versuchten Feststellungen ablehnt, die Haucks auf die Anwohner der Wohra, die als Zugehörige des Lahngaus unter die in der Aufzählung später folgenden »Lognai« fallen, und die Deutung von Richthofen, Dümmler und mir auf die Brukterer an der Lippe und Ruhr, da diese fernab von der Nachbarschaft der anderen Stämme siedelten und da so weit in sächsisches Gebiet hineinreichende Beziehungen des Bonifatius sonst nicht bekannt sind. Er setzt dafür die »Borthari« unserer Liste gleich den »Porathani (Parathani)« in Arbeos Vita Haimhrammi[1] und den im Kap. 11 des Capitulare Saxonicum vom Jahre 797 genannten »Bortrini«[2]. In der Tat stimmen die Angaben Arbeos, der sie nördliche Nachbarn der Thüringer nennt[3], die Scheidung des Capitulare Saxonicum, das den »Bortrini« die »Septentrionales« gegenüberstellt, und unsere Aufzählung, die sie in die Nachbarschaft der »Nistresi« und der Thüringer bringt, zusammen. Wir haben in den »Borthari« einen obersächsischen Stamm zu sehen, der westlich an die »Nistresi«, südlich an die Hessen, südöstlich an die Thüringer grenzte und an der oberen Weser siedelte.

Der Vorgang Boehmers ermöglicht es aber vielleicht auch, die Spur der rätselhaften »Suduodi« etwas schärfer zu verfolgen. Der Lage der anderen Stämme nach müssen sie zwischen der Wetterau und dem Grabfeld zu suchen sein; Haucks Deutung auf die Bewohner des Salagaus würde hier der Lage nach entsprechen. Vielleicht ist aber auch noch folgende Deutung ins Auge zu fassen. Von bekannten Stützpunkten der Missionstätigkeit des Bonifatius ist in unserer Aufzählung Fritzlar durch die »Hessi«, Amöneburg durch die »Lognai«, Erfurt und Ordruff durch die »Thuringi« gedeckt; man vermißt von den wichtigen Missionsplätzen und später zum Teil Bischofssitzen noch Würzburg, und es scheint mir daher möglich, die

---

[1] Ed. Krusch, M. G. SS. rer. Merov. 4, 513.

[2] M. G. Capit. 1, 72 und jetzt in der Ausgabe der Leges Saxonum et Thuringorum durch Frhrn. von Schwerin in den Font. iur. Germ. ant. S. 49.

[3] A. a. O. »in partibus aquilonis Duringorum«; Krusch hatte daraufhin die Gleichsetzung mit den Brukterern bereits stark bezweifelt.

»Suduodi« vielleicht auch südlich des Grabfelds bis zum Maingebiet um Würzburg zu suchen.

Das Wesentliche an dem Ergebnis Boehmers ist aber, wie er selbst treffend hervorhebt, daß die »Nistresi« und »Borthari« als sächsische, den Hessen und Thüringern benachbarte Stämme festgestellt und nach dem Zeugnis des Briefes spätestens für die Zeit um 738 Beziehungen des Bonifatius zu ihnen und damit Anfänge des Christentums nachgewiesen sind. Bonifatius hatte zu Beginn seines Wirkens gerade hier eine böse Ecke vorgefunden: Hessen und die angrenzenden Sachsenstämme, durch ungebrochenes Heidentum innerlich verbunden und dabei die Sachsen in kriegerischen Unternehmungen wie Siedelungen gegen die schwächeren Hessen im Vorrücken begriffen[1]. Wer die christliche Mission in Hessen sichern wollte, der mußte daher trachten, ihr auch bei den benachbarten sächsischen Stämmen Boden zu gewinnen. Ob solche Pläne des Bonifatius sogleich mit den Anfängen der Hessenmission im Jahre 722 zusammenfielen, steht dahin; jedenfalls sind sie wesentlich früher anzusetzen als der ins Jahr 738 gehörende Gedanke einer großzügigen und allgemeinen Sachsenmission, für die Bonifatius damals den Papst gewann und seine angelsächsischen Landsleute zur Beihilfe warb[2]. In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage, ob die so gewonnene Erkenntnis einer Staffelung der Missionsansätze bei den Sachsen Einfluß übt auf die Einreihung des merkwürdigen päpstlichen Bekehrungsaufrufes, der in allen früheren Ausgaben Gregor II. zuerkannt und von Jaffé und Dümmler zum Jahre 722 (723) eingestellt war, während ich ihn für Gregor III. und die Jahre 738—739 in Anspruch nehme[3]. Boehmer, der meine abweichende Einreihung nicht beachtet und die in meinen »Studien zur Neuausgabe der Bonifatius-Briefe« nachgeholte Beweisführung noch nicht gekannt hat, bleibt bei der alten Zuweisung zu Gregor II. und bringt den Aufruf tatsächlich in Beziehung zu den ersten Missionserfolgen in Hessen im Jahre 722[4]. Demgegenüber habe ich keinen Grund, in meinem Ansatz wankend zu werden. Der päpstliche Aufruf gesellt sich deutlich zu den Zeugnissen für den späteren, erweiterten Mis-

[1] Boehmer S. 188—190.

[2] Vgl. den Aufruf des Bonifatius an die Angelsachsen Nr. 46 S. 74 und N. Arch. 40, 758.

[3] Nr. 21 S. 35 und N. Arch. 40, 754—760.

[4] S. 190.

sionsplan des Bonifatius, indem er Teilerfolge — eben bei den Nistresi und Borthari, wie Boehmer so hübsch nachgewiesen hat — bereits voraussetzt[1] und indem er sich ausdrücklich an das Gesamtvolk der Altsachsen wendet[2]. Das stellt den päpstlichen Aufruf in enge Wechselbeziehung zum Aufruf des Bonifatius an die Angelsachsen, dessen Einreihung zu 738 nicht zweifelhaft sein kann.

Aber Boehmer knüpft mit neuen Deutungen auch noch an andere, entscheidende Wendepunkte im Lebensgang des Bonifatius an; hier kreuzt er zum Teil auch meine Wege stärker, und hier muß ich ihm in eingehender Nachprüfung folgen.

Seinen ersten erfolglosen Missionsversuch in Friesland brach Winfrid nach kurzer Zeit ab, weilte 717—718 wieder in der angelsächsischen Heimat, begab sich im Laufe des Jahres 718 nach Rom, gewann das Vertrauen Papst Gregors II. und wurde von diesem am 15. Mai 719, unter gleichzeitiger Beilegung des Namens Bonifatius, zum Missionar bestallt. Von Rom begab er sich über den Hof des Langobardenkönigs und durch Bayern nach Thüringen, brach aber auf die Kunde von dem Tode des Friesenfürsten Radbod seine Tätigkeit wieder ab und ging abermals nach Friesland, wo er diesmal mit dem Erzbischof Willibrord zusammenwirkte. Im entscheidenden Augenblick aber entzog er sich der Werbung Willibrords, der ihn durch die Bischofsweihe dauernd an sich und die Friesenmission zu fesseln suchte, und begann nunmehr, des päpstlichen Auftrags wieder eingedenk, sein Wirken in Hessen und Thüringen. Dies die Darstellung, die im Anschluß an den Bonifatiusbiographen Willibald im wesentlichen übereinstimmend bisher allgemein gegeben wurde. Sie aber versucht Boehmer nunmehr umzustoßen[3], lehnt Willibalds Bericht als unglaubwürdig ab und sieht das Walten Winfrids 716—721 einheitlich im Zeichen der Friesenmission. Der Aufenthalt in Thüringen sei nur eine Episode gewesen, veranlaßt durch den päpstlichen Auftrag, hier Umschau zu halten und über die Eindrücke nach Rom zu berichten[4]. Ein weitergehender Auftrag zur

---

[1] Nr. 21, S. 35: »et pro his, qui verbum exhortationis fidei Jesu Christi domini nostri *susceperunt* et qui adhuc suscepturi sunt.«

[2] A. a. O.: »*universo populo* provincię Altsaxonum.«

[3] S. 192—199.

[4] S. 192: »So ist es allem Anschein nach zu erklären, daß Papst Gregor II. den Entschluß faßte, den angelsächsischen Mönch, der in Friesland Mission treiben wollte, vorerst

Missionstätigkeit auf deutschem Boden östlich des Rheins sei vom Papst 719 nicht erteilt, von Winfrid auch gar nicht erbeten worden.

Ich bin der letzte, als Anwalt für die unbedingte Zuverlässigkeit Willibalds aufzutreten, aus dem einfachen Grunde, weil ich bei der Anfechtung dieser Zuverlässigkeit geführt habe. Ich habe den Bericht Willibalds über das Todesjahr des Bonifatius (755) als unhaltbar erwiesen, als erster seine Angabe über ein dreijähriges Wirken des Bonifatius an der Seite Willibrords in Friesland widerlegt[1] und als einziger mit der allseits gläubig wiederholten Schilderung von dem ausnahmsweisen Zugeständnis der schriftlichen Ablegung des Bischofseides aufgeräumt[2].

In diesem Fall aber würde ich BOEHMERS neuen Deutungsversuch auch dann ablehnen, wenn wir Willibalds Bericht gar nicht besäßen, da die Urkunden zu bestimmt widersprechen: die Bestallungsurkunde des Bonifatius durch den Papst (Nr. 12) und der Brief des Bonifatius an Bugga, der zwar verloren, aber in seinem für unsere Frage in Betracht kommenden Inhalt durch Buggas Antwort (Nr. 15) ausreichend gedeckt ist. Man versteht die ganze anspruchsvolle Vorbereitung nicht: die Reise Winfrids nach Rom, den monatelangen Aufenthalt, die Namensänderung und feierliche Bestallung durch den Papst, wenn es sich nicht um mehr und anderes handelte, als um die Rückkehr ins alte friesische Missionsgebiet und diesmal sogar noch in Zusammenarbeit und Unterordnung unter den Missionserzbischof Willibrord. BOEHMER hat ganz Recht, daß die Bestallung kein bestimmtes Gebiet nennt, sondern sich noch ganz unbestimmt und allgemein ausdrückt gegenüber der bischöflichen Bestallung, die drei Jahre später den Missionsbereich des Bonifatius mit »den Gebieten Germaniens östlich des Rheinstroms« umgrenzt. Aber

als Beobachter oder apostolischen Kundschafter nach Thüringen zu senden.« S. 194: »Er sollte sich nur über die religiösen Zustände des Landes informieren und alsdann darüber nach Rom berichten.«

[1] Ich freue mich, daß BOEHMER S. 203—206, ganz unabhängig von mir, zu demselben Ergebnis kommt; aber aus meiner Übersetzung der Bonifatiusbriefe in den »Geschichtsschreibern der deutschen Vorzeit« 92, 11—12 hätte er sehen können, daß die Arbeit bereits getan war. Die Erklärung, die ich N. Arch. 40, 745 für den Irrtum Willibalds gab, daß er seine Zeitangabe als Rechenexempel aus dem Vergleich der Datierungen der ihm wohlbekannten Urkunden Nr. 12 und 16 gewann, ohne zu bedenken, daß zwischen der ersten Bestallung und der Bischofsweihe des Bonifatius noch andere Dinge lagen als die Arbeit in Friesland, halte ich auch jetzt als die ungleich einfachere und überzeugende gegen die gekünstelte von BOEHMER aufrecht.

[2] N. Arch. 40, 739—741.

in dieser Allgemeinheit, der Bevollmächtigung »ad gentes quascunque infidelitatis errore detentas« greift sie doch entscheidend über die Enge einer besonderen Friesenmission hinaus. Und der Schluß der Urkunde mit der Übergabe einer eigenen Dienstbelehrung und der Vollmacht eigener und unmittelbarer Berichterstattung an den Papst für den Missionar[1], spricht er nicht überzeugend dafür, daß Winfrid, sich selbst überlassen und dem Papst allein und unmittelbar verantwortlich, in einen eigenen und selbständigen Wirkungsbereich gestellt werden sollte? Es war sonst nicht päpstlicher Brauch, Priester über die Köpfe ihrer Bischöfe hinweg derartig zu bevollmächtigen!

Boehmer sieht einen schweren Anstoß gegen die bisherige Deutung darin, daß Winfrid »einem ihm vom Papste ausdrücklich erteilten Befehle bewußt zuwidergehandelt habe« und hält es »nach allem, was wir von Winfrid wissen, für ausgeschlossen, daß er eine so offenbare Insubordination je auch nur in Gedanken hätte begehen können[2]«. Aber erstens konnte von einer offenen Übertretung nicht die Rede sein, da der päpstliche Auftrag in seiner Unbestimmtheit und Allgemeinheit Friesland nicht ausschloß; dann aber hat Winfrid in dem Schreiben an Bugga die Änderung seines Entschlusses durch den Eintritt außerordentlicher Ereignisse ausdrücklich zu rechtfertigen gesucht: durch den Tod des Friesenfürsten Radbod, des schlimmsten Feindes der Mission, und durch ein Traumgesicht, das Winfrid abermals den Weg nach Friesland wies. Deutlich liest man das Bestreben heraus, die Änderung des eigenen Entschlusses und die Umgehung des päpstlichen Auftrages durch das Geheiß eines Höheren, durch die Berufung auf göttliche Eingebung, zu rechtfertigen. Auch hier wird das Aufgebot der Gründe unverständlich, wenn Winfrid sich bis dahin kein anderes Ziel gesteckt und vom Papste hatte vorzeichnen lassen als die Friesenmission.

So bleibt denn die bisherige Auffassung als die unvergleichlich wahrscheinlichere bestehen, daß Winfrid 718 bereits mit dem festen Entschluß nach Rom ging, sich ein neues und selbständiges Arbeitsgebiet anweisen zu lassen, und daß als solches schon damals die mittel- und niederdeutschen

[1] Nr. 12, S. 18: »Disciplinam denique sacramenti, quam ad initiandos Deo praevio credituros tenere studeas, ex formula officiorum sanctae nostrae apostolicae sedis instructionis tuae gratia praelibata volumus ut intendas. Quod vero actioni suscepte tibi deesse perspexeris, nobis, ut valueris, intimare curabis.«

[2] S. 198.

Gebiete östlich des Rheins in Aussicht genommen und vom Papst zugewiesen waren, daß aber die Enttäuschung, welche die erste Umschau in Thüringen bereitete und die Kunde vom Ableben Radbods bei Winfrid noch einmal einen Rückfall in die Bahnen seines ersten Missionsversuchs vom Jahre 716 herbeiführten[1].

Willibalds Erzählung aber von Art und Grund des Abbruchs der Mitarbeiterschaft des Bonifatius bei Willibrord gebe ich mit Boehmer gern preis und stehe nicht an, die eigene Vermutung, die er an die Stelle setzt[2], für sehr beachtenswert zu erklären: daß es Gegensätze kirchlicher Anschauung und kirchlichen Brauches waren, die bei dem stark unter irisch-northumbrischem Einfluß stehenden Willibrord und dem ausschließlich römisch beeinflußten Bonifatius aufeinanderstießen und eine Entfremdung der beiden Männer herbeiführten. Die Priester, die später dem Bonifatius in Thüringen feindlich entgegentraten[3], waren nicht Irokelten, sondern, wie Boehmer gegenüber der älteren Annahme überzeugend hervorhebt, sicher Angelsachsen und nach seiner erwägenswerten Vermutung vielleicht Willibrord-Schüler.

Mit neuer Forschung knüpft Boehmer an die letzte Romfahrt des Bonifatius an, zunächst bezüglich der Chronologie, bei der wir uns von vornherein sehr nahe stehen. Die nach Willibalds Angabe ungefähr einjährige Dauer dieser Reise verteilt er gleich mir auf 737—738, sucht aber einen bestimmteren Abschlußpunkt durch die ansprechende Vermutung zu gewinnen, daß die Synode, deren Zusammentritt Bonifatius vor seinem Scheiden aus Rom noch

[1] Vgl. außer Hauck K. G. 1, 457 ff., Schnürer, Bonifatius, S. 35 f. und meine kurze Darstellung, Gesch. Schr. d. deutschen Vorzeit 92, S. VII—VIII. Ich glaube, daß Boehmer die geographischen Kenntnisse Winfrids doch unterschätzt, wenn er S. 192 annimmt, daß Winfrid bei seiner Romfahrt 718 allem Anschein nach wohl noch keine Ahnung davon gehabt habe, daß es irgendwo in der Welt ein Volk der Hessen gebe. Solche Kenntnis zu erwerben, konnte ch on der erste Festlandsaufenthalt im Jahre 716 Gelegenheit bieten, in dessen Zeit beispielsweise die Freundschaft Winfrids mit dem Franken Nithard fällt. (Vgl. N. Arch. 40, 731 ff.) Ob der Schluß des Briefes an Nithard Nr. 9, S. 6: »Propterea si Dominus omnipotens voluerit. ut aliquando ad istas partes remeans, sicut propositum habeo perveniam« ausdrücklich auf eine beabsichtigte Wiederkehr nach Friesland oder allgemeiner auf eine solche nach dem Festland zu beziehen ist, mag dahingestellt bleiben. Boehmer wird ihn, das kann nicht geleugnet werden, zugunsten seiner Deutung in Anspruch nehmen dürfen.

[2] S. 192—193, A. 4.

[3] Vitae Bonifatii ed. Levison, S. 33. Die Namen, die Willibald nennt, Torchtwine und Eanbercht und wohl auch Berehthere und Hunraed, sind, wie Boehmer hervorhebt und übrigens schon der Herausgeber Levison bemerkte, unverfälscht angelsächsisch.

abwarten wollte, wahrscheinlich Mitte Mai 738 abgehalten wurde[1]. In der Tat fügt es sich hübsch zu der ausdrücklichen Bestimmung des 4. Kanon der römischen Synode von Ende 743, daß Synoden an den Iden des Mai abgehalten werden sollen[2], daß die Abfertigung der bayrischen Legaten am 15. Mai 716, die erste Bestallung für Winfrid am 15. Mai 719 erfolgten, was auf eine Beziehung dieser wichtigen Urkunden zu Synoden und auf eine gewisse Stetigkeit im Zusammentritt dieser Synoden um die Mitte Mai für die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts schließen lasse. Für die Reise des Bonifatius würde sich daraus etwa die Umgrenzung Juni 737 bis Juni 738 ergeben.

Viel wichtiger ist Boehmers neue Auffassung über den Zweck der Reise. Das Ergebnis der ungewöhnlich wichtigen Verhandlungen, die damals in Rom geführt wurden, ist in den Urkunden Gregors III. Nr. 42—44 niedergelegt, deren zweite, Nr. 43, mit Boehmers neuer Auslegung an der Spitze dieser Abhandlung besprochen ist, deren erste, Nr. 42, eine neue allgemeine Empfehlung und Bevollmächtigung des Bonifatius an Bischöfe und Klerisei enthält und deren dritte, Nr. 44, sich in gleicher Sache an die Bischöfe Bayerns und Alamanniens wendet. Daß den Worten in Rom die Tat in Deutschland auf dem Fuße folgte, zeigt die nächste Papsturkunde, No. 45, vom 29. Oktober 739, die bereits Bescheid und Glückwunsch enthält auf den Bericht des Bonifatius über große Bekehrungserfolge bei den Sachsen und über die Neuordnung und Einrichtung der Kirche in Bayern. Neben großen und allgemeinen Organisationsfragen, die in Bayern begannen, in Hessen, Ostfranken und Thüringen sich fortsetzten und zur Eröffnung der synodalen Tätigkeit auf deutschem Boden überleiteten, muß damals in Rom auch die Sachsenmission erörtert worden sein, wofür außer der ebengenannten Stelle der Aufruf des Bonifatius an seine angelsächsischen Landsleute (Nr. 46) und, wenn ich recht urteile, die gleichzeitige Sachsenbulle Gregors III. (Nr. 21) zeugen.

Im Verlauf jener Verhandlungen in Rom muß es dem Papst gelungen sein, anders geartete Absichten, mit denen Bonifatius nach der ewigen

[1] S. 171 u. 172, Anm. Bonifatiusbrief Nr. 41, S. 66: »Nunc autem hic exspectantes sacerdotum concilium vel synodus consultum adhuc ignoramus, quando hoc fieri faciat apostolicus pontifex.«

[2] M. G. Conc. 2, 13: »ut ... omnes episcopi, qui huius apostolicae sedis ordinationi subiaceant, qui propinquo sunt, annue Idus Magii mensis sanctorum principum apostolorum Petri et Pauli liminibus praesententur.« Über die Einreihung dieser Synode (743 Sept. bis Dez.) vgl. meine Ausführungen N. Arch. 40, 779: Boehmer sucht, noch ohne Kenntnis davon, auch diese Synode dem Mai 743 zuzuweisen.

Stadt gekommen war, entscheidend zu beeinflussen. Zeuge hierfür ist Bonifatius selbst in dem Brief Nr. 41, den er an seine Getreuen in Hessen über seine Aufnahme bei Papst Gregor III. richtete: »apostolicus pontifex . . . consilium et preceptum dedit, ut iterum ad vos revertamus et in certo labore persistamus«[1]. HAUCK, der als erster aus diesen Worten einen Unterschied zwischen ursprünglicher Absicht des Bonifatius und päpstlicher Entscheidung scharf herauslas, deutete diese Absicht dahin, daß Bonifatius aus seiner Tätigkeit in Hessen und Thüringen sich zu lösen und ganz der Sachsenmission zu widmen gedachte[2]. HAUCKS Annahme schien mir so überzeugend, daß ich sie gern aufgriff[3] und dem Papst das Verdienst zuschrieb, seinen »Germanischen Legaten«, wie sich Bonifatius im gleichzeitigen Aufruf an die Angelsachsen erstmalig nannte, vor allem mit Nachdruck in seinem bisherigen Wirkungskreis festgehalten und darüber hinaus nur einer Ausdehnung seiner Tätigkeit zugestimmt zu haben, der Mission bei den Sachsen, der er nicht widersprach, und der Organisation in Bayern, die er ihm ausdrücklich auftrug.

Hier nun setzt BOEHMER mit einer ganz anderen Deutung des strittigen Satzes ein: Nach ihm war es überhaupt nicht die Absicht des Bonifatius, wieder nach Deutschland zurückzukehren, sondern er sei 737 nach Rom gepilgert, um in Rom zu bleiben und in der Stille eines römischen Klosters sein Leben in Weltflucht, Gebet und Beschaulichkeit zu beschließen. Als Stützen für seine Deutung führt er aus Briefen der unmittelbar vorangehenden Jahre (Nr. 34 und 35) Klagen des Bonifatius über Greisentum und Ermattung (— er hatte eben den Sechziger überschritten —) und das Beispiel angelsächsischer Landsleute an, die sich in Rom zur Ruhe setzten.

Ich will nicht leugnen, daß diese Deutung BOEHMERS nicht nur manches Bestechende für sich hat, sondern daß sie sich noch weiter ausbauen läßt. Die kirchenrechtlich so anfechtbare Frage der Designation eines Nachfolgers, die Bonifatius während jenes Aufenthaltes ebenfalls mit Erfolg angeschnitten

---

[1] S. 66. Der schon oben S. 11 Anm. 1 erwähnte Brief ist erst gegen Ende des römischen Aufenthalts des Bonifatius und bereits nach Ausfertigung der Papsturkunden Nr. 42—44 geschrieben; deren Worte »ad acceptum laborem . . . a nobis est absolutus« (Nr. 42, S. 67) und »eum edocantes ad vos, carissimi, remeandum absolvimus« (Nr. 43, S. 68) haben auf den Bericht des Bonifatius sichtlich abgefärbt.

[2] Kirch. Gesch. Deutschlands. 3.—4. Aufl., 1, 497f.

[3] Gesch. Schr. d. deutsch. Vorzeit, 92, XIVf.

hatte[1], erhielte dann ja eine völlig veränderte Beurteilung; es würde sich dann ursprünglich um die unmittelbare Bestellung eines Nachfolgers für den zurücktretenden Bonifatius gehandelt haben. Bleibt es also künftig dem einzelnen überlassen, ob er sich der neuen Deutung anschließen oder an der Ansicht festhalten soll, daß dem Tatenmenschen Bonifatius der Gedanke an solches Ausspannen aus unentbehrlicher Tätigkeit nicht wohl zugemutet werden könne?

So hilflos sind wir denn doch nicht: die Entscheidung fällt mit aller Sicherheit durch den Bonifatiusbrief Nr. 40, dessen Einreihung dadurch feststeht, daß zwei von den vier Getreuen, an die der oben schon mehrfach genannte Brief aus Rom vom Jahre 738 gerichtet ist, Tatwin und Wigbert, in ihm mit der Leitung des Klosters Fritzlar betraut werden. Bonifatius stand entweder unmittelbar vor dem Antritt seiner Reise oder befand sich bereits auf ihr, als er die Nachricht von dem Ableben des Abtes Wigbert von Fritzlar erhielt. In dieser Lage, in der es ihm nicht möglich war, persönlich einzugreifen, ordnete er durch unser Schreiben die Führung der Geschäfte im Kloster, von den leitenden Stellungen (Tatwin und Wigbert) bis zu den niedrigeren, dem Werkmeister Bernhard und dem Koch Sturmi, dem späteren ersten Abt von Fulda. Er ermahnt die Mönche, in treuer Wahrung der Regel und brüderlicher Liebe zu verharren »usque ad praesentiam *reversionis nostrae*«[2]. Das heißt, Bonifatius hat seine letzte Romfahrt mit der festen Absicht der Rückkehr nach Deutschland angetreten.

Wiederholt spricht Boehmer von der Dauer des Reiseverkehrs und Nachrichtendienstes zwischen Deutschland und Rom und schätzt diese für die Zeit des Bonifatius auf mindestens zwei Monate ein[3]. Für die vieljährigen und regen Beziehungen des Bonifatius zu Rom hat dies nur insofern Belang, ob wir uns den Nachrichtendienst als einigermaßen rasch

[1] Vergleiche meine Ausführungen N. Arch. 40, 766 ff.

[2] Dabei ist die Beziehung dieses Briefes zur Romfahrt 737 wie festgerammt; das Zusammenfallen mit der nächst zuvorliegenden größeren Reise des Bonifatius, von der wir wissen, dem ersten längeren Aufenthalt in Bayern 734 oder 735 (Näheres darüber gleich unten bei Besprechung der Vita Sturmi), ist ausgeschlossen, da Bonifatius auf dieser Reise Sturmi erst zum Schüler gewann.

[3] So S. 199: »Die Reise von Mainz bis Rom dauerte damals mindestens 2 Monate«; ähnlich S. 202 und 203: »Die Reise von Hessen nach Rom. Zu derselben hat er, da er die schon vom Jahre 719 her ihm vertraute Route über den großen St. Bernhard benutzte, mindestens 2 Monate gebraucht.«

oder umgekehrt als schleppend vorzustellen haben: eine »Bonifatiusfrage« entsteht daraus nur für 741—742, wo es sich darum handelt, ob zwischen der Weihe des Papstes Zacharias (3. Dezember 741) und dem Zusammentritt des Concilium Germanicum (21. April 742) ein dreimaliger Nachrichtenwechsel Rom–Deutschland (Verständigung des Bonifatius vom Pontifikatswechsel in Rom, das Schreiben des Bonifatius an den neuen Papst [Nr. 50] und die Möglichkeit, daß Papst Zacharias zu der bevorstehenden Synode noch rechtzeitig Stellung nehmen konnte), zeitlich unterzubringen ist[1]; oder etwa für das Jahr 744, wo es sich um die schwierige Einreihung der Schreiben Nr. 57 und Nr. 58 handelt[2].

Darüber hinaus aber wird dies zu einer wichtigen Frage der mittelalterlichen Geschichte überhaupt. Es kann gerade für das Verständnis der politischen Geschichte von entscheidendem Wert sein, festzustellen, in welchem zeitlichen Abstand Ereignisse an einer Stelle auf Entscheidungen an anderen Orten Einfluß geübt haben können. Die Entscheidung der Frage, ob die zehn Wochen Abstand zwischen Wahl und Weihe Gregors VII. zur Einholung der Einwilligung König Heinrichs IV. gereicht haben können, das Verständnis von Entschließungen Innozenz' III. in der Frage des deutschen Thronstreits hängt, um nur ein paar Beispiele zu nennen, davon ab.

BOEHMER führt drei Beispiele an[3]: zunächst die Reise Papst Stephans II. ins Frankenreich, der von Rom bis Ponthion (14. Oktober 753 bis 6. Januar 754) nicht weniger als 84 Tage brauchte. Aber diese Reise ist durch die Verhandlungen in Pavia und durch einen längeren Aufenthalt in St. Maurice im oberen Rhonetal und durch einen weiteren kürzeren Aufenthalt auf fränkischem Boden unterbrochen. Brauchbar sind hier nur die Angaben des Liber Pontificalis über den Tag des Aufbruchs aus Rom (14. Oktober) und aus Pavia (15. November)[4]. Ziehen wir davon die Zeit der Verhandlungen mit dem Langobardenkönig in Pavia ab, die wir mit all den Förmlichkeiten und dem Dazwischentreten fränkischer Gesandter auf mindestens eine Woche veranschlagen können, so bleibt das Ergebnis, daß Stephan II.

[1] Vgl. N. Arch. 40, 772—776.
[2] Vgl. N. Arch. 40, 776—782.
[3] S. 202 A. 1.
[4] Es ist nicht unwichtig, daß uns die Vita Stephani. Lib. Pontif. ed. DUCHESNE 1, 445 bis 446, die beiden Zahlen in der ungleich zuverlässigeren fortlaufenden Tageszählung, nicht nach römischem Kalender bietet.

mit seinem recht stattlichen Gefolge den Weg Rom–Pavia in wenig mehr als drei Wochen zurückgelegt hat; und das genügt uns gerade, um Boehmers zweites Beispiel glatt auszuschalten; denn der Erzbischof Sigerik von Canterbury blieb mit seinen 40 Tagereisen von Rom nach Pavia, auf die er es im Jahre 990 glücklich brachte, hinter dem Papst um nahezu die Hälfte zurück. So überaus aufschlußreich das Itinerar Sigeriks daher für die historische Geographie ist[1], als Erkenntnismittel für die Reise- und Marschgeschwindigkeit des Mittelalters fällt es ganz außer Betracht. Das dritte Beispiel aber ist nicht schlüssig, weil es nur Gesamtabstände, nicht die Maße für die Einzelleistungen bringt. Willibald erledigte zwischen dem 24. April und 22. Juli 740 eine Reise von Rom nach Bayern, einen etwa zweiwöchigen Aufenthalt bei Herzog Odilo, die Weiterreise nach Eichstätt und zwei kleine Reisen zu Bonifatius, der sich damals auf bayrischem Boden aufhielt[2].

Meine eigenen Beispiele leite ich durch zwei ein, die sich zwar nicht auf Romreisen, aber auf beschleunigte Überwindung größerer Entfernungen beziehen. Schon vor Jahren habe ich auf die Schnelligkeit hingewiesen, mit der die Kunde vom Tode des heiligen Bonifatius weitergetragen sein muß, und auf die sehr hastige Hofreise, die daraufhin Lul zu König Pippin und zurück nach Mainz antrat und für die wir für etwa 20 Tage eine tägliche Durchschnittsleistung von über 40 km annehmen müssen[3]. Ich reihe daran das in der Literatur nach dieser Seite noch nicht erörterte Beispiel von der Verbreitung der Todesnachricht Karls des Großen und dem Zug des Nachfolgers nach der Pfalz zu Aachen. Als der große Kaiser

[1] Vgl. die sehr wertvolle gelehrte Erläuterung durch J. Jung, Mitteil. d. Instituts f. österr. Gesch.-Forsch. 25. 1—90.

[2] Von der Reise von Rom nach Deutschland, die im Auftrage Einhards sein Notar Ratleich mit den Gebeinen der Heiligen Marcellinus und Petrus antrat, ist uns leider nur die Streckenleistung Pavia–St. Maurice bestimmt überliefert; sie aber war als Überwindung von 210 km Luftlinie in 6 Tagen um so ansehnlicher, als sie den Übergang über den großen St. Bernhard einschloß. Vgl. Wilh. Matthaei, Einhards Translatio SS. Marcellini et Petri in kulturgeschichtlicher Beziehung. I. Teil. Programm des Gymnasium Fridericianum zu Laubach, Grünberg 1884. Matthaei gelangt auf Grund weiterer Zeugnisse, die sich allerdings auf andere und mäßig lange Strecken beziehen, S. 23 zu dem Ergebnis: »Fünf Meilen (37,5 km) täglich zurückzulegen, scheint nach unseren Feststellungen, wenn sie überhaupt einen solchen Schluß gestatten, bei längeren und nicht durch besondere Verhältnisse beeinflußten Reisen die durchschnittliche Leistung eines Reiters damaliger Zeit gewesen zu sein, vorausgesetzt, daß er eben die Reise auf ein und demselben Pferd machte.«

[3] Das Todesjahr des Bonifatius, Zeitschr. d. Ver. f. hess. Gesch. 37 (N. F. 27), 244.

am Morgen des 28. Januar 814 entschlafen war, wurde Rampo als Eilbote an Ludwig den Frommen abgeordnet, der damals in Doué, nahe der unteren Loire, Hof hielt. Die Luftlinienentfernungen sind: Aachen–Paris 345 km, Paris–Orléans 110 km, Orléans–Doué 180 km, insgesamt 635 km. Rampo vollführte seinen Botenritt in höchster Eile[1], wie wir annehmen dürfen mit häufigem Pferdewechsel, und kommt so nach Orléans gesprengt. Der schlaue Bischof Theodulf errät den Anlaß des hastigen Rittes, ordnet heimlich einen Eilboten an Kaiser Ludwig ab und bringt so Rampo um die Ehre, als erster die Trauerkunde zu melden. Alle anderen Verbreiter des Ereignisses aber — man sieht, daß es wetteifernd geschah — hatte er überflogen; sie langen erst nach ihm der Reihe nach an[2]. Das Verhältnis Ludwigs zu dem Hof des greisen Vaters war kein gutes gewesen; er machte sich auf Widerstand gefaßt und bot daher eine bewaffnete Gefolgschaft auf, soweit er sie in der Eile zusammenbringen konnte. Der Umstand, daß er unmittelbar vor Empfang der Todesnachricht zum 2. Februar 814 einen Hoftag nach Doué einberufen hatte, mochte dieses Aufgebot aus dem Kreise noch anwesender Hoftagsteilnehmer erleichtern. Am fünften Tage nach Eintreffen der Meldung brach er mit Frau, Kindern, Gefolgschaft und Troß auf[3]. Kurze Aufenthalte werden uns nur aus Orléans und Paris berichtet. Nach dem Bericht der fränkischen Reichsannalen rückte Ludwig der Fromme am 30. Tage nach dem Hinscheiden des Vaters, also am 27. Februar, in Aachen ein[4]. Mochte Rampo, dem Pferdewechsel und

[1] Den eingehendsten Bericht über das Ganze gibt der sog. Astronomus in der Vita Hludouuici c. 21 M. G. SS. 2, 618 f.. Daneben, dichterisch ausschmückend, Ermoldus Nigellus: M. G. Poet. lat. 2, 27 v. 91 »nocte dieque volat«.

[2] Vita Hlud. SS. 2, 618 »inde alium atque alium huiusce rei tristes suscipiens nuntios«.

[3] »Tertia iamque dies« minder glaubwürdig und wohl dem Hexameter zuliebe Ermoldus Nigellus II v. 119.

[4] Ann. regni Franc. ed. Kurze in SS. rer. Germ. ad a. 814 S. 140 »Cuius rei nuntium cum Hludowicus filius eius in Aquitania apud Teodadum villam, ubi et ipse tunc hibernabat, plurimis deferentibus accepisset, tricesimo, postquam id acciderat, die Aquisgrani venit«. Das »postquam id acciderat« kann sich wohl nur auf das große Ereignis, den im voranstehenden Satz berichteten Tod Karls, beziehen. So auch von Simson, Jahrbücher Ludwigs des Frommen 1, 15 und Mühlbacher Reg. 519 (500) i. Der sog. Astronom rechnet die 30 Tage zwar erst vom Aufbruch aus Aquitanien an, aber er benutzt an dieser Stelle und von da ab ständig bis 829 die Reichsannalen und zeigt dabei die Gabe, seine Quelle wiederholt zu mißdeuten. Die Xantener Annalen ed. von Simson, SS. rer. Germ. ad a. 814 S. 5 berichten Ludwigs Eintreffen in Aachen »mense Martio«, eine kleine Schiebung, die sich aus der weiteren Frist erklärt, welche die Kunde vom Eintreffen des neuen Kaisers erheischte.

alle sonstigen Förderungen eines Königsboten zustanden und den der Ehrgeiz stachelte, raschest und als erster die Botschaft zu überbringen, in noch so unermüdlicher Eile binnen wenigen Tagen die 635 km Luftlinie, d. h. nahe 800 km wirkliche Streckenlänge von Aachen über Paris-Orléans nach Doué durchmessen haben, so blieben für Ludwigs Zug doch höchstens 20 und mit Abstrich der beiden Rasttage 18 Tage und damit eine durchschnittliche Tagesleistung von reichlich 40 km, die aber in dem Maße höher stand als die Luls, weil sie im Heereszug mit wohl mehreren Hundert Reitern und entsprechendem Troß und in der Zeit kurzer Wintertage erfolgte.

Die Nutzanwendung auf das römische Itinerar ist die, daß das, was im Westen erreicht wurde, auch nach dem Süden hin möglich gewesen sein muß. Wir finden sie bei einem Papst bestätigt, der viel weniger bedächtig reiste als Stephan II. und der vollends seine Boten zu höchster Eile anspornte.

Nach dem Tode Leos III. (12. Juni 816) wurde Stephan IV. gewählt und am 22. Juni geweiht. Er ließ die Römer sofort dem Kaiser Treue schwören und ordnete an den Hof Ludwigs des Frommen, der in jenen Monaten dauernd in Aachen weilte, eine Gesandtschaft ab, die wegen der raschen Vornahme der Weihe beruhigende Erklärungen abgeben[1], vor allem aber die unmittelbar bevorstehende Reise des Papstes selbst ankündigen sollte[2]. Das Ergebnis dieser Gesandtschaft, den Bescheid über Anerkennung und Reise und über Zusicherung des Geleits, mußte der Papst abwarten, zumal da er dem Kaiser anheimgegeben hatte, den Ort der Zusammenkunft zu bestimmen[3]. Noch ehe zwei Monate seit seiner Weihe ganz verstrichen waren — die Gesandten mußten unterdessen in gewaltiger Eile ihre Aufgabe gelöst haben, — brach

[1] Ann. regni Franc. S. 145 »qui quasi pro sua consecratione imperatori suggererent«. Ähnlich der Astronom SS. 2, 620 »quae super ordinatione eius imperatori satisfaceret«.

[2] Ganz ähnlich hatte im Jahre 804 Leo III. von Mantua aus bei Karl dem Großen zunächst durch Boten anfragen lassen, ob und wo dem Kaiser eine Zusammenkunft genehm sei. Die Anfrage erreichte Karl den Großen Mitte November in Aachen und zielte auf ein Zusammentreffen zu Weihnachten. (Ann. regni Franc. S. 119 und von Simson, Jahrbücher Karls des Großen 2, 315 ff.) In 40 Tagen mußte daher die Rückkehr des Boten nach Mantua und die Reise des Papstes erledigt werden. Die Zusammenkunft fand in Reims statt, von wo der Papst dann über Bayern nach Ravenna zurückgeleitet wurde. Die Wiederkehr derselben Örtlichkeiten bei der Reise Stephans IV. beweist, daß man 816 einfach auf das Vorbild von 804 zurückgriff.

[3] Thegan, Vita Hludovici SS. 2, 594 »et dirigens legatos suos ad supradictum principem nuncians ei, ut libenter eum videre voluisset in loco, ubicumque ei placuisset«.

er selbst von Rom auf und zog in eiliger Reise nach dem Frankenreich[1], wo — wahrscheinlich am 2. Oktober — zu Reims die feierliche Begegnung mit Ludwig dem Frommen stattfand[2], der 4 Tage später die nochmalige Krönung des Kaisers durch den Papst (nach der Aachener Selbstkrönung von 813) folgte; das war der ebenso wichtige wie für das Kaisertum bedenkliche Hauptzweck der Reise. Von Königsboten geleitet, trat darauf der Papst die Heimreise an, machte auf dieser den Umweg über Ravenna, befand sich dort Anfang November und traf wenige Tage später wieder in Rom ein. Als er am 25. Januar 817 starb, verzeichneten die fränkischen Reichsannalen seinen Tod als erfolgt »noch vor Ablauf des 3. Monats seit der Rückkehr nach Rom«[3]. Dieser dritte Monat lief, vom 25. Januar zurückgerechnet, vom 25. Oktober bis 25. November 816. Da die letzten Oktobertage bei der Weite des Reiseweges ausgeschlossen sind, kommt für das Wiedereintreffen in Rom nur ein Novemberdatum, aber, dem Sinne der Stelle entsprechend, kein allzu spätes, wohl noch aus der ersten Hälfte des Monats, in Betracht. Stephan IV. hat daher die Reise nach Reims in etwa reichlich 5 Wochen, die Rückreise, und noch dazu auf dem recht beträchtlichen Umweg über Ravenna, in vielleicht noch etwas kürzerer Frist vollführt, während seine Gesandten den Ritt von Rom nach Aachen in höchstens 4 Wochen bewältigt haben müssen[4].

Am 7. Dezember 983 war Kaiser Otto II. in Rom gestorben. Als aber am Weihnachtstag desselben Jahres zu Aachen die Königskrönung an seinem

[1] Ann. regni Franc. S. 144 »nondumque duobus post consecrationem suam exactis mensibus quam maximis poterat itineribus ad imperatorem venire contendit«.

[2] Über den Tag vgl. v. Simson, Jahrb. Ludwigs des Frommen 1, 68 A. 1. Die Quellen nennen nur den Monat Oktober, dessen zweite Hälfte aber außer Betracht bleibt, da der Kaiser Reims schon verlassen hatte, und die Zeit für die Unterbringung der Rückreise des Papstes nicht reichte. Als Krönungstag käme außer Sonntag den 5. höchstens noch der 12. Oktober in Betracht; die erste Oktoberwoche hat aber die weitaus größere Wahrscheinlichkeit für sich, da sie genau in der Mitte der Abreise des Papstes von Rom und dem Wiedereintreffen daselbst liegt.

[3] Ann. regni Franc. S. 145 »tertio postquam Roman venerat mense, sed nondum exacto«.

[4] Botenfahrt geht rascher als Herrenfahrt; dieser Satz läßt sich nicht nur aus diesem und anderen Beispielen ableiten, ihn machte sich auch der Dichter des Nibelungenliedes zu eigen, wenn er in guter Kenntnis des höfischen Lebens König Etzels Boten, die Spielleute Werbel und Swemmel zur Ladung der Burgundenkönige in 12 Tagen von Passau nach Worms, die Fürsten mit ihrer Gefolgschaft in der gleichen Frist aber nur von Worms bis an die Donau an Bayerns Grenze gelangen läßt.

kleinen Söhnlein vorgenommen wurde, da hatten die Erzbischöfe Johann von Ravenna und Willigis von Mainz noch keine Ahnung, daß sie den Nachfolger krönten, sondern glaubten, die feierliche Handlung an dem von den deutschen Fürsten bereits gewählten jugendlichen Mitkönig bei Lebzeiten des Vaters zu vollziehen. Aber sehr bald danach sprengte der Bote heran und zerstörte die Festesfreude durch die Trauerkunde[1]. Die Nachricht brauchte daher von Rom nach Aachen nur wenig mehr als 18 Tage. Auch hier haben wir es wie bei Rampo mit Gewaltritten zu tun.

Am 22. April 1073 wurde Gregor VII. zum Papst gewählt und am 29. oder 30. Juni geweiht. In der Nachholung der Priesterweihe, die Hildebrand, der bisherige Archidiakon der römischen Kirche, sich erst erteilen lassen mußte, kann der Grund für den Aufschub der Papstkrönung nicht gelegen haben, denn die Priesterweihe war bereits am 22. Mai erfolgt. Es muß etwas anderes abgewartet worden sein, das Eintreffen der Bestätigung durch den deutschen König Heinrich IV., die Gregor VII. nach dem Zeugnis Bonizos am Tag nach seiner Wahl einholte und die durch die Entsendung des italischen Kanzlers, des Bischofs Gregor von Vercelli, zur Krönungsfeier tatsächlich erfolgte[2]. Der deutsche Hof hielt sich damals in Oberdeutschland auf, wo am 19. Mai ein Hoftag zu Augsburg stattfand. Die reichlich zwei Monate vom 23. April bis Ende Juni haben daher zur Abordnung einer päpstlichen Gesandtschaft über die Brennerstraße nach Augsburg (Rom–Augsburg 745 km Luftlinie) und zum Eintreffen der königlichen Gegengesandtschaft in Rom gereicht. Gregor VII., der, was wir nicht vergessen dürfen, seine politische Laufbahn damit begann, daß er als Begleiter des abgesetzten Papstes Gregors VI. von Rom nach Köln auf die Festung wanderte und dabei unliebsame Gelegenheit hatte, mit oberitalischen und deutschen Verkehrsfragen Bekanntschaft zu machen, hat diese Erfahrung dadurch genützt, daß er während seines Pontifikats in Ausnahmefällen ganz kurzfristige Ladungen deutscher und oberitalischer Bischöfe zu römischen Synoden vornahm.

[1] Thietmar von Merseburg, IV. 26, ed. Kurze S. 64 »mox legatus tristi nuntio tanta perturbans gaudia advenit«.

[2] Für die Daten, Einzelheiten und Zeugnisse vgl. Meyer von Knonau, Jahrb. Heinrichs IV. 2, 208—221. Bonizos tatsächliche Angaben werden bestätigt durch den Brief des Abtes Walo von St. Arnulf in Metz (Watterich Vitae Pont. 1, 741), wonach am deutschen Hof in der Tat Beratungen über die von einer Seite recht stark angefochtene Anerkennung Gregors VII. stattfanden.

Am 24. Januar 1074 zitierte er den Patriarchen Sigehard von Aquileja und dessen Suffragane zur Fastensynode nach Rom[1]. Diese Synode fand am ersten Fastensonntag 9. März statt[2]. In der Frist von 6 Wochen mußte daher der Patriarch verständigt sein, selbst seine Suffragane laden und die Möglichkeit haben, die Zurüstungen zur Reise zu treffen und diese auszuführen. Das war nur möglich, wenn der Botenritt Rom–Aquileja von 515 km Luftlinie binnen 14 Tagen erledigt wurde.

Am 31. Januar 1074 zitierte Gregor VII. den Bischof Jaromir von Prag, den mährischen Bischof Johann und Gesandte des Böhmenherzogs Wratislav zum Palmsonntag (13. April) nach Rom[3]. Bischof Johann von Mähren erschien nicht, ebensowenig ließ sich Herzog Wratislav vertreten, aber Bischof Gebhard-Jaromir von Prag fand sich tatsächlich in Rom ein[4]. In 10 Wochen hatte sich daher die Entfernung Rom–Prag zweimal bewältigen lassen.

Am 12. Dezember 1074 lud Gregor VII. den Erzbischof Liemar von Bremen, am 4. Dezember den Erzbischof Siegfrid von Mainz und mehrere seiner Suffragane zur Fastensynode (22.—28. Februar 1075) nach Rom[5]. Die beiden Ladungen dürften gemeinsam durch ein und denselben Boten nach Deutschland überbracht und daher erst um die Mitte Dezember von Rom abgegangen sein. Dazu fügt sich auch trefflich die Klage Liemars, die Vorladung sei so spät in seine Hände gelangt, daß ihm kaum 4 Wochen zur Reise nach Rom zur Verfügung gestanden hätten[6]. Er trotzte der Ladung und wurde daher durch die Synode vom Amte suspendiert und vom Abendmahl ausgeschlossen[7]. Der Mainzer überkam die Aufgabe, noch

---

[1] Register Gregors VII. I, 42 in der im Druck befindlichen Neuausgabe von CASPAR, M. G. Epist. selectae 2, 64.

[2] MEYER VON KNONAU, Jahrb. 2, 347.

[3] Reg. I 44. 45, CASPAR S. 67.

[4] MEYER VON KNONAU, Jahrb. 2, 357, A. 67.

[5] Reg. II 28. 29, CASPAR S. 160—161. Neuere Versuche, die Zitierung des Mainzers in das Jahr 1073 zu setzen und auf die Fastensynode vom Jahre 1074 zu beziehen (so MEYER VON KNONAU, Jahrb. 2, 304 f.), weist CASPAR S. 161, A. 6 durch den Hinweis der Stellung und Überlieferung des Schreibens im Originalregister Gregors VII. mit Recht zurück und bringt die Ansicht der Streiter für 1074 (so DIETRICH SCHÄFER, N. Arch. 17, 418 ff.) wieder zu Ehren. Angesichts der Überlieferung im Originalregister will ich auch von einem Ausgleichungsversuch der Tagesangaben »II. Idus, II. Nonas«, der sonst naheläge, absehen.

[6] Brief Liemars an den Bischof Hezilo von Hildesheim, SUDENDORF, Registrum 1, 8, Nr. 5 »ex qua die date mihi sunt littere, vix IIII septimane supersunt ad eam septimanam, qua synodus celebrabitur«.

[7] Reg. II 52a, CASPAR S. 196.

seine Suffragane von Konstanz, Straßburg, Speyer, Bamberg, Augsburg und Würzburg zu verständigen, und wir wissen, daß er sich wenigstens bei Hermann von Bamberg persönlich bemühte, ihn zur Folgeleistung zu bewegen. Siegfrid von Mainz war am 12. April, dem Tage der Ausfertigung der neuen und letzten Ladung Hermanns von Bamberg, sicher in Rom[1]; wie lange zuvor und ob schon zur Zeit der Fastensynode wissen wir nicht; jedenfalls befand er sich nicht unter den durch die Synode Gemaßregelten, während Werner von Straßburg und Heinrich von Speyer suspendiert und Hermann von Bamberg mit gleicher Strafe bedroht wurde, die denn auch trotz seinem verspäteten Erscheinen in Rom schließlich über ihn hereinbrach[2]. Das Schreiben Gregors VII. an Heinrich IV. vom 8. Dezember 1075[3], in dem der Papst schwere Vorwürfe gegen den deutschen König erhob, gelangte am Neujahrstag 1076 zu Goslar in des Königs Hände[4]. Heinrich IV. berief daraufhin auf den Sonntag Septuagesima (24. Januar 1076) die berühmte Synode nach Worms. Die Erklärung der zu Worms versammelten Bischöfe und das Begleitschreiben Heinrichs IV. sind nicht datiert, aber in ihrer Einreihung durch die Zeit des Zusammentritts der Synode fest umgrenzt. Die Überbringung der Botschaft hatten die Bischöfe Huzmann von Speyer und Burchard von Basel und ein mit den italischen Verhältnissen wohlvertrauter Graf Eberhard übernommen[5]. Die drei wiegelten zunächst auf einer Versammlung in Piacenza die lombardischen Bischöfe auf, blieben aber selbst hier zurück und schickten mit dem Schreiben einen Parmeser Kleriker Roland und einen königlichen Ministerialen nach Rom. Zur Zeit der Fastensynode befanden sich die Schriftstücke bereits in den Händen des Papstes. Das Protokoll dieser Synode trägt nur Jahresbezeichnung[6]; in früheren Schreiben hatte aber der Papst wiederholt auf die erste Fastenwoche (14.—20. Februar) geladen, auch Bernold nennt die gleiche Zeit, während Lambert von Hersfeld als den Tag der von ihm allein be-

---

[1] Cod. Udalrici Nr. 44. ed. Jaffé, Bibl. rer. Germ. 5, 94.

[2] Reg. II 76, Caspar S. 239.

[3] Reg. III 10, Caspar S. 263. Das Tagesdatum lautet allerdings »VI. Idus Januarii«, entspräche also dem 8. Januar 1076, aber zwingende sachliche Gründe nötigen hier zur Annahme eines Irrtums, der in der Umsetzung des Monatsnamens bereits bei den Iden statt den Kalenden gelegen haben dürfte (Caspar S. 263, A. 1).

[4] Bernoldi, Chron. SS. 5, 432 »quae legatio in octavis Domini ad regem pervenit«.

[5] Meyer von Knonau, Jahrb. 2, 629ff.

[6] 1075 (nach stilus Florentinus = 1076) und die zu 1076 stimmende Indiktion XIIII.

haupteten Zitierung Heinrichs IV. den Montag in der zweiten Fastenwoche (22. Februar 1076) nennt[1]. Die Fristen sind in diesem Fall besonders knapp; denn die beiden Botenfahrten Rom–Goslar und Worms–Rom müssen in wenig mehr als je 3 Wochen erledigt worden sein, und es ist sehr bezeichnend, daß gerade die Kundgebungen, die den Bruch zwischen König und Papst herbeiführten, von beiden Seiten mit verdoppelter Eile über Apennin und Alpen getragen wurden.

Das Bild, das uns diese in die Jahre 1073—1076 sich zusammendrängenden Zeugnisse entrollen, ist ganz einheitlich: es setzt für Botenfahrt und Reisedauer zwischen Rom und Mitteldeutschland die Zeit von höchstens einem Monat voraus, von der in besonders dringenden Fällen sogar noch eingespart werden konnte.

Die Erklärung der staufisch gesinnten Fürsten von Bamberg-Halle, September 1201 bis Januar 1202, wurde durch den Erzbischof Eberhard von Salzburg, den Markgrafen Konrad von der Lausitz und den Abt Eberhard von Salem an Papst Innocenz III. überbracht[2]. Am 22. Januar 1202 war Markgraf Konrad in Halle a. S. noch Zeuge in einer Urkunde Philipps von Schwaben[3]. Erzbischof Eberhard von Salzburg war auf dem Hoftag in Halle nicht zugegen, sondern weilte damals in Maria-Saal in Kärnten[4] und scheint auch in der nächsten Zeit dort geblieben zu sein, so daß er als Führer der Gesandtschaft von den beiden anderen Teilnehmern erst in Kärnten eingeholt werden mußte, was von Halle aus zu einem nicht ganz unbeträchtlichen Umweg nötigte. Vom 13. und 20. März 1202 datieren bereits Urkunden, die Eberhard von Salzburg bei Innocenz III. erwirkt hatte[5].

[1] Zusammenstellung der Zeugnisse bei Meyer von Knonau 2, 632, A. 25.

[2] Über das Zustandekommen der Erklärung vgl. jetzt Gutbier, Das Itinerar des Königs Philipp von Schwaben. Berliner Diss. 1912, S. 30f., A. 4.

[3] Böhmer-Ficker 64.

[4] Meiller, Salzburger Reg. S. 172—173, Nr. 15—17.

[5] Meiller S. 174, Nr. 21 und 22. Die Urkunde Innocenz' III. vom 13. März 1202, Meiller Nr. 20, Jaksch, Mon. hist. ducat. Carinth. 4, 4, Nr. 1528, in der Eberhard von Salzburg mit der Untersuchung einer Besitzstörungsklage des Klosters Viktring in Kärnten betraut wird, brauchte seine persönliche Anwesenheit in Rom an sich keineswegs vorauszusetzen; da aber die nächste eigene Urkunde Eberhards nach seiner Heimkehr demselben Kloster Viktring gilt (Meiller Nr. 24), so ist es höchst wahrscheinlich, daß Eberhard damals die Vertretung des Klosters in Rom führte, und daß daher auch schon die Urkunde Innocenz' III. für Viktring vom 11. März 1202 (Jaksch, Mon. hist. duc. Carinth. 4, 4, Nr. 1527) der persönlichen Fürsprache Eberhards verdankt wurde.

Er mußte daher mittlerweile schon Zeit gefunden haben, seine persönlichen Angelegenheiten an der Kurie zu betreiben und die Ausstellung der Urkunden durch die päpstliche Kanzlei in die Wege zu leiten, also mindestens etwa seit Anfang März in Rom weilen. Für die Reise Halle-Rom mit dem Umweg über Salzburg-Kärnten bleiben daher höchstens 5 Wochen verfügbar.

Im Jahre 1203 unternahm Bischof Wolfger von Passau eine recht behagliche Romreise, deren Tagesleistungen uns in den nach verschiedenen Seiten hin so ergiebigen Reiserechnungen Wolfgers für die Strecken Wiener-Neustadt-Rom und Rom-Augsburg genau verzeichnet sind[1]. Er brauchte zur Hinreise die Zeit vom 1. April bis 9. Mai und vollführte die etwas straffere Rückreise von Rom nach Augsburg in genau einem Monat (24. Mai bis 24. Juni). Wie bescheiden dabei seine Tagesleistungen waren, ergibt sich daraus, daß sie sich für Kärnten mit denen der Venusfahrttändelei Ulrichs von Lichtenstein decken[2], und daß die Leistung Rom-Bologna von Giraldus Cambrensis um ein volles Drittel geschlagen, statt in 9 in 6 Tagen erledigt wurde[3]. Zur Hinreise Bologna-Rom hatte Wolfger vollends 19 Tage gebraucht; die Sehnsucht, vor das Antlitz Innocenz' III. treten zu können, hat ihn daher nicht verzehrt! Ich habe schon vor vielen Jahren darauf hingewiesen, daß die beiden einzigen stärkeren Tagesleistungen Wolfgers (etwa 60 km) bezeichnenderweise der Überwindung der Waldwildnis des Semmerings und der Fellaschlucht galten.

Erheblich höhere Leistungen als der gemächlich reisende Wolfger vollführten in jenen Jahren zwei seiner bischöflichen Amtsgenossen. Der Reichshofkanzler Konrad hatte bis in das Jahr 1200 den kirchlichen Zensuren Innocenz' III., denen er wegen des Übergangs von Hildesheim nach Würzburg und der Beibehaltung seines früheren Bistums verfallen war, getrotzt, bis der aus dem heiligen Lande auf dem Umweg über Rom heimkehrende Kardinalerzbischof Konrad von Mainz ihn dringend zur Nachgiebigkeit mahnte; und im gleichen Sinne wirkte das Schreiben Innocenz' III. an Thiemo von Bamberg vom 26. Januar 1200 ein, in dem der Papst deut-

---

[1] Alles einzelne bei Ludwig. Reise- und Marschgeschwindigkeit im 12. und 13. Jahrhundert S. 102—103.

[2] M. Tangl, Das Itinerar Herzog Leopolds VI. im Jahre 1217. Blätter d. Ver. f. Landeskunde von Nieder-Österreich N. F. 32, 96—98.

[3] Vgl. meine Besprechung von Ludwigs Reise- und Marschgeschwindigkeit. Mitteil. d. Instituts f. österr. Gesch.-Forsch. 19, 714.

lich durchblicken ließ, daß er im Falle der Unterwerfung geneigt sein würde, Milde walten zu lassen[1]. Noch am 15. März 1200 finden wir Konrad neben Thiemo von Bamberg — das Schreiben vom 26. Januar mußte mittlerweile in spätestens etwa Monatsfrist seinen Weg nach Bamberg gefunden haben — als Teilnehmer am Hoftag zu Nürnberg[2]. Noch vor dem 9. April traf er in Rom ein; denn unter diesem Datum konnte der Papst dem Domkapitel von Hildesheim bereits die Unterwerfung Konrads melden. Der Reichshofkanzler mußte daher die Strecke Nürnberg–Augsburg–Verona–Rom mit einer Luftlinienentfernung von 870 km in rund drei Wochen bewältigt haben.

Von Erzbischof Albrecht von Magdeburg berichtet die Magdeburger Schöppenchronik, daß er am 8. September 1206 an einem Hoftag K. Philipps in Augsburg teilnahm und am Mauritiustag (22. September) in Rom eintraf[3]. Die Zuverlässigkeit des Berichtes vorausgesetzt, ergäbe sich daraus eine selbst den guten Durchschnitt weit übersteigende Leistung, die aber in einzelnen Zeugnissen aus der Zeit Gregors VII. ein Seitenstück findet[4].

Mit großer Schnelligkeit hat sich die Nachricht von der Ermordung Philipps von Schwaben (21. Juni 1208) verbreitet; denn der päpstliche Kardinallegat Ugolino von Ostia hatte von ihr bereits 9 Tage später in Mantua Kunde[5], was bei der Entfernung Bamberg–Mantua von 530 km

[1] Potth. 942, Reg. Innoc. III. l. II. 278 Baluze, Epistolae Innoc. III. 1, 527: »vel si misericordia dignus extiterit, secundum benignitatem apostolicae sedis illam cum eo misericordiam faciamus, per quam nervus ecclesiasticae disciplinae minime dissolvatur«. Vgl. Winkelmann, Jahrb. Philipps von Schwaben S. 167 f., 512 f. Gutbier, Das Itinerar des K. Philipp von Schwaben, Berliner Diss. 1912 S. 13.

[2] Böhmer-Ficker Nr. 42; über das Itinerar Philipps zu Beginn des Jahres 1200 vgl. Gutbier a. a. O. S. 24.

[3] Chroniken der deutschen Städte 7, 131. Winkelmann, Jahrbücher Philipps von Schwaben 411 A. 3 hält einen Reichstag zu Augsburg am 8. September 1206 nach dem Itinerar K. Philipps für unmöglich; dem widerspricht aber Gutbier, a. a. O. S. 48. Die Heerfahrt gegen Otto IV., in der Winkelmann ein entscheidendes Hindernis sah, war damals bereits beendet. Zudem wird zum 16. Oktober durch eine ganz andere Quelle, die Erfurter Peterschronik, ein Hoftag zu Würzburg gemeldet. K. Philipp hatte daher das niederrheinische Gebiet auf alle Fälle verlassen.

[4] Diese Beispiele beweisen zugleich, daß Haller durchaus im Rechte war, für die Meldung einer wichtigen Nachricht von Erfurt nach Rom die Frist eines Monats als völlig ausreichend einzuschätzen. (Heinrich VI. und die römische Kirche. Mitteil. d. Instituts f. österr. Gesch.-Forsch. 35, 661.

[5] Gutbier, Itinerar Philipps von Schwaben S. 59.

Luftlinie einen täglichen Verbreitungsradius von 60 km Luftlinie oder gegen 80 km wirklicher Entfernung bedeutet.

Ein Romwaller wie der Erzbischof Odo von Rouen, der sich 1253 von seinen mehr als bescheidenen Tagesleistungen, von denen 10 unter 20 km blieben, durch 14 Ruhetage erholte, scheidet für unsere Zwecke natürlich aus[1]. Dagegen liefert das Itinerar des isländischen Abtes Nikolaus von Thingeyrar einen recht achtbaren und uns schon geläufigen Durchschnitt: Mainz–Basel 8 Tage, Basel–Aosta 6 Tage, Aosta–Rom 17 Tage[2].

Ein Itinerar, das uns Matthäus Paris überliefert, ergibt: Paris–Chambéry 12 Tage, Chambéry–Turin 6 Tage, Turin–Bologna 9 Tage. Die Reihe läßt sich durch eine andere, an gleicher Stelle überlieferte nach Rom zu ergänzen: Bologna–Imola 1 Tag, Imola–Lucca 1 Tag, Lucca–Rom 7 Tage, insgesamt in mäßigen Leistungen Paris–Rom 36 Tage[3].

Als Teilnehmer an der Romfahrt Heinrichs VII. wurde der Bischof Theobald von Lüttich am 26. Mai 1312, dem Höhepunkt der schweren Straßenkämpfe in Rom, schwer verwundet und starb am 29. Mai[4]. Sobald Theobalds Tod in Lüttich bekannt geworden war, beraumten Dekan und Domkapitel einen Tag für die Wahl eines mamburnus, d. h. Temporalienverwalters an. Dem widersetzte sich der Adel, da er Teilnahme an der Wahl beanspruchte. Die Wahl wurde trotzdem Sonntag, den 2. Juli 1312 vorgenommen und fiel auf den Probst Arnold von Blankenheim, während nach dem Herkommen zu dieser Stellung stets Laien gewählt worden waren. Die Folge waren schwere Kämpfe, bei denen der mamburnus erschlagen wurde[5].

Bringt man die Frist für Anberaumung der Wahl und die Verhandlungen mit dem Stiftsadel in Abstrich, so muß die Kunde vom Tod des Bischofs Theobald in weniger als Monatsfrist nach Lüttich gelangt sein.

Die Appellationsschrift, welche die Kardinäle am 13. Mai 1408 aus Pisa erließen, ging dem Grafen Hermann II. von Cilli am 6. Juni

[1] Ludwig, Reise- und Marschgeschwindigkeit S. 107 ff.

[2] Ludwig, a. a. O. S. 120 ff.

[3] Ludwig, a. a. O. S. 126 ff.

[4] Vgl. über diese Vorgänge Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 5. Aufl. 6, 55—56.

[5] Vgl. Henaux, Histoire du pays de Liège, 3. Aufl. S. 308.

zu[1]. Wenn man bedenkt, daß das Datum der Appellationsschrift noch nicht gleichbedeutend ist mit dem der Versendung, so bleiben für die Beförderung von Pisa nach Cilli wahrscheinlich weniger als 3 Wochen.

Eine Urkunde aus Cambrai vom Jahre 1431 trägt folgende Datierung: »Datum et actum in camera paramenti palacii episcopalis Cameracensis anno etc. 1431 ind. IX. die Veneris 23. mensis Marcii, apostolica sede ut fertur vacante«[2]. Papst Martin V. war am 20. Februar 1431 gestorben, sein Nachfolger Eugen IV. wurde am 3. März 1431 gewählt und am 12. März geweiht. Der Tod Martins V. war einen Monat später in Cambrai schon bekannt, dagegen noch nicht die Erhebung des Nachfolgers.

Man sieht, das Ergebnis bleibt vom 9. bis ins 15. Jahrhundert das gleiche, weil die Vorbedingungen für Marsch und Reise im wesentlichen dieselben blieben: Zustand der Straßen, Ritt, etwaiger Pferdeersatz, Rasten und Herbergen[3]. In allen Fällen, in denen ein gegebenes Ziel ohne Abschwenken und entbehrliche Rasten straffer festgehalten wird — und das trifft auf Gesandtschaftsreisen und Botenfahrten in erster Linie zu —, wird den zum Teil recht widrigen äußeren Umständen ein sehr achtbarer und steter Durchschnittserfolg abgerungen, der eine Tagesleistung von 30 bis 40 km auch mehrere Wochen hindurch als gutes und gesichertes Herkommen erscheinen läßt, bei außerordentlichen Anlässen aber (Tod des Bonifatius, Karls d. Gr., Ottos II., Philipps von Schwaben, aber auch bei einzelnen Bischofsreisen) zu Kraftleistungen von ungewöhnlicher Höhe ansteigt.

Die Anwendung auf die Zeit des Bonifatius ergibt, daß die Annahme einer mindestens zweimonatigen Dauer des Nachrichtendienstes viel zu zag-

[1] Günther, Zur Vorgeschichte des Konzils von Pisa, N. Arch. 41, 643 teilt jetzt aus einer Danziger Handschrift die bisher unbekannte Antwort des Grafen Hermann II. von Cilli mit, die in ihrem Text ausdrücklich den Empfangstag nennt.

[2] Repertorium Germanicum. Pontifikat Eugens IV. 1. B. Nr. 271.

[3] Das Bild ändert sich mit einem Schlage, seit ein geregeltes Postwesen wenigstens in Anfängen einsetzt und ein geregelter Dienst der Ordinariposten, Kuriere und Stafetten ausgebildet wird. (Vgl. W. Mummenhoff, Der Nachrichtendienst zwischen Deutschland und Italien im 16. Jahrhundert, Berliner Diss. 1911.) Jener unübertroffene Meisterkurier, der im Juni 1545 in 50 Stunden von Rom nach Trient zum Konzil ritt (Mummenhoff S. 34) — der D-Zug vor dem Weltkrieg brauchte 16 Stunden! —, stellte wohl auch die Kraftleistung Rampos in den Schatten. Nur als Kuriosum füge ich dieser Zusammenstellung noch an, daß Papst Pius VI. seine berühmte Reise Rom–Wien vom 27. Februar bis 22. März 1782 ausführte, während Kaiser Josef II. für seinen Gegenbesuch mit der knapperen Zeit vom 6. bis 23. Dezember 1783 langte. (Vgl. Schlitter, Die Reise des Papstes Pius VI. nach Wien. Font. rer. Austr. II. Abt. 47. B. 1. und 2. Hälfte.)

haft ist. Ob von Fritzlar, von dem wir beispielsweise ausgehen wollen, der längere, aber damals viel begangenere Weg über den großen St. Bernhard (Fritzlar–Basel 410 km, Basel–Aosta 200 km, Aosta–Rom 600 km = 1210 km LL.) oder der kürzere über den Brenner (Fritzlar–Augsburg 330 km, Augsburg–Verona 335 km, Verona–Rom 410 = 1075 km LL.) gewählt wurde, mußte es möglich sein, Rom in einem Monat oder wenig darüber zu erreichen. Bonifatius selbst mag seine Romreisen mehr nach Pilgerart eingerichtet und daher auf einen längeren Zeitraum ausgedehnt haben. Auf ihn persönlich mag wenigstens teilweise das Beispiel Sigeriks von Canterbury oder Odos von Rouen zutreffen, Reisen, deren kurze Tagesstrecken und häufige Rasten sich durch den Besuch der auf dem Pilgerwege liegenden heiligen Städten und Kirchen erklären, bei Abordnung von Boten an den Papst wird er auf tunlichst rasche und Ablenkungen vermeidende Erreichung des Reiseziels gesehen haben.

War ich der Forschung von H. Boehmer gern gefolgt, weil sie auch dort, wo ich mich ihr nicht anschließen konnte, anregte, so gehorche ich lediglich dem Zwange, wenn ich auf den Angriff antworte, den F. J. Bendel jüngst gegen die Vita Sturmi unternommen hat[1]. »Um etwas zur Aufhellung des Dunkels beizutragen«, das über die Gründung und Frühzeit des Klosters Fulda noch herrsche, kündigt er fünf Untersuchungen an: 1. Die Gründung Fuldas und die Vita Sturmi. 2. Die Chartula St. Bonifatii. 3. Das unechte Privileg des Papstes Zacharias und die Entstehungszeit der Pippin-Fälschung. 4. Die Datierung und Einreihung der Urkunden Nr. 22—28 und das Todesjahr des Bonifatius. 5. Karls des Großen angebliche Verleihung von Immunität und Abtwahlrecht. Die beiden ersten Untersuchungen sind jetzt veröffentlicht, die drei folgenden stehen uns noch bevor. Da ich an dem Dunkel, das über die Frühzeit Fuldas noch herrscht, einigermaßen mitschuldig bin, muß ich wohl oder übel als Kämpfer auf den Plan treten; ich beschränke mich in der Abwehr fast ganz auf die erste Untersuchung über die Vita Sturmi und hoffe, den Lesern schon dabei zu zeigen, welches Lichtes sie vom Aufhellungsverfahren Bendels gewärtig sein dürfen, werde Hrn. Bendel aber später bei den Urkundenuntersuchungen erst recht dienen.

[1] Studien zur ältesten Geschichte der Abtei Fulda. Histor. Jahrbuch 38, 758—772.

Bendel bestreitet die Verfasserschaft Eigils an der Vita Sturmi, nimmt ihre verhältnismäßig junge handschriftliche Überlieferung zum Anlaß, ihre Entstehung nicht in Karolingerzeit, sondern erst um die Mitte des 11. Jahrhunderts zu suchen. Ihre früheste Benutzung gesteht er erst in der Vita Lulli des Lambert von Hersfeld zu. Das Verhältnis zu Otlohs Vita Bonifatii sei erst noch näher zu ergründen. »Schließlich könnte Otloh der Verfasser beider Viten sein.« »Aber selbst, wenn Eigils Urheberschaft erwiesen wäre, so wäre für die Glaubwürdigkeit seines Werkes nicht viel gewonnen. Die Schrift wäre doch erst über ein halbes Jahrhundert nach dem Tode des Bonifatius entstanden.« Überhaupt ist »das mittelalterliche Heiligenleben kein Geschichtswerk, sondern eine Dichtung«. Die Folgerungen sind, abgesehen davon, daß alle Einzelheiten der Vita über die Gründung Fuldas unglaubwürdig erscheinen, die, daß Sturmi überhaupt nicht Fuldas erster Abt gewesen, sondern dies erst seit 768 geworden sei, nachdem Lul, der die Abtei von Bonifatius überkam, zurückgetreten war und Hersfeld gegründet hatte. Die Geschichte von der Einsetzung Sturmis durch Bonifatius war in Fulda zu Beginn des 9. Jahrhunderts noch gar nicht geläufig. Die Zusammenfassung lautet endlich (S. 756): »Damit entfällt jeglicher Grund, an der bisherigen Wertung der Vita Sturmi als Geschichtsquelle festzuhalten.«

Der Name Eigils, der nach der Absetzung Ratgars (817) und einer stürmischen abtlosen Zwischenzeit im Jahre 818 die Leitung des Klosters Fulda überkam[1] und bis 822 führte, läßt sich aus der Urheberschaft der Vita Sturmi nicht einfach wegstreichen, wie etwa der spät und ganz unverbürgt zugefügte Name Fredegar aus der bekannten Frankenchronik oder die Ersetzung des »Ego N.« durch »Ego Lampertus« beim Annalenwerk Lamberts von Hersfeld oder die von anderer und späterer Hand erfolgte Beifügung »nomine Ansbertus« zum namenlosen Verfasser des Berichtes über den Kreuzzug Friedrich Barbarossas, sondern Eigil führt sich an der Spitze der Vita zugleich als Verfasser eines ausführlichen Widmungsschreibens an die Nonne Angiltrud ein, der das Verdienst der Anregung der Arbeit zugesprochen und das fertige Werk überreicht wird. Hat daher Eigil Widmung und Vita nicht verfaßt, dann hat ein Späterer seinen Namen mißbraucht, dann liegt hier nichts Geringeres als eine Fälschung auf den Namen Eigils vor.

[1] Vgl. M. Tangl, Die Urkunde Ludwigs d. Fr. für Fulda vom 4. Aug. 817, N. Arch. 27, 28ff.

So hat das Ergebnis des Angriffs LEVISON in einer ablehnenden Anzeige zutreffend bezeichnet, in der er BENDEL das Übersehen wichtigster Quellenstellen nachwies[1]. Voran steht hier das ausdrückliche Zeugnis des Fuldaer Mönches Candidus, des Biographen Eigils[2], das Sturmi als ersten Abt und Gründer Fuldas und Eigil als seinen Biographen nennt. Derselbe Mönch Brun oder Candidus hatte, wie ich hinzufügen kann, vom Abt Eigil den Auftrag erhalten, das Leben Baugulfs, des zweiten Abtes von Fulda, darzustellen[3]. Dieser Auftrag hatte guten Sinn, weil das Leben des ersten Abtes Sturmi Eigil selbst bereits geschildert hatte.

LEVISON weist noch auf zwei weitere Quellen hin. Liudger schildert in seinem Leben Gregors von Utrecht, der Quelle, die uns als Ergänzung von Willibalds Bonifatiusbiographie unentbehrlich ist, Sturmi als ersten Abt von Fulda, der die Waldwildnis Bochonia durch seine Tätigkeit in eine blühende Klostersiedelung umwandelte und von seinem Meister Bonifatius das Vorrecht erhielt, in seiner Klosterkirche einst den Leichnam des großen Missionars aufzunehmen[4]. Auch dies, die Ursprünglichkeit der Bestattung des Bonifatius in Fulda, wird von BENDEL angezweifelt.

Von durchschlagender Wichtigkeit ist der Fuldaer Abtkatalog, der in einer Handschrift des 10. Jahrhunderts überliefert ist, aber anscheinend auf noch ältere Vorlage zurückgeht. Er nennt — übereinstimmend mit der Vita Sturmi — 744 als das Gründungsjahr Fuldas, Sturmi als ersten Abt und Gründer und rühmt als dessen besondere Verdienste die Erwerbung Umstadts bei Pippin, Hammelburgs bei Karl d. Gr. und die überaus nützliche Leitung eines Kanals der Fulda durch die Klosteranlagen[5]. Dieses

[1] N. Arch. 41, 768 n. 126.

[2] Vita Eigilis abbatis Fuldensis ed. G. WAITZ, M. G. SS. 15, 232 c. 22: Simili namque consilio atque devotione idem bonae voluntatis vir anniversariam Styrmes primi abbatis et fundatoris monasterii Fuldae ... celebrare sancivit ... Lectionem quoque libri illius, quem de vita supradicti abbatis et origine monasterii nuperrime nominati Christi gratia largiente composuit, fratribus ad mensam recitare praecepit.

[3] Vita Eigilis c. 1 SS. 15, 223 »ex eo igitur tempore, quo me venerabilis pater Aegil vitam Baugulphi cari abbatis nostri iam de ergastulo corporis absoluti intima exhortatione persuasit litteris explicare«. Vgl. auch die poetische Vita Eigils M. G. Poetae lat. 2, 97. Diese Vita Baugulfi ist leider verloren.

[4] Vita Gregorii abbatis Traiectensis auctore Liudgero c. 5 SS. 15, 72.

[5] Catalogus abbatum Fuldensium, SS. 13, 272: »Anno domini 744 primus pater et fundator Fuldensis coenobii Styrmi per annos 36 eundem locum prudenter evexit. Qui apud Pibpinum Otmuntestat, apud Karolum Hamulunburg adquisivit; sed et inter alia multa

Lob auf Sturmis Walten ist aber nichts anderes als ein knapper Auszug aus den Kapiteln 20 und 21 der Vita Sturmi. Ist jetzt noch Otloh in den 60er Jahren des 11. Jahrhunderts statt Eigils der Verfasser der Vita Sturmi, die spätestens im 10. Jahrhundert schon ihren Benutzer fand?

Aber noch andere Zeugnisse kann ich beisteuern. Die Beschwerdeschrift der Fuldaer Mönche bei Karl d. Gr. gegen ihren Abt Ratgar vom Jahre 812 spricht von Sturmi als Bonifatiusschüler und erstem Abt, gedenkt seines einjährigen Aufenthalts in Montecassino und beruft sich auf noch lebende Zeugen[1], also das gerade Gegenteil von Bendels Annahme einer Tradition, die sich erst nach dem Anfang des 9. Jahrhunderts gebildet haben soll. Die gleichen Dinge berichtet Rudolf von Fulda in seinem Leben Liobas und rühmt dazu in deutlicher Anspielung auf Eigil Sturmis edle Herkunft[2]. Offenkundig aber tritt die Benutzung der Vita Sturmi in der Vita Eigils des Mönches Candidus zutage[3], und das Machwerk des 11. Jahrhunderts erscheint nun gar schon zu den Zeiten des Hrabanus Maurus bekannt und benutzt.

Und dabei steht noch die Frage der Benutzung bei Rudolf von Fulda aus, zu deren Verständnis wir uns aber zuvor der handschriftlichen Überlieferung der Vita zuwenden müssen.

Die Vita Sturmi ist uns nur in jüngeren Handschriften erhalten; sie teilt dieses Mißgeschick der Überlieferung mit mancher Chronik und vielen

utilia partem fluminis Fuldae monasterio per aquaeductum introduxit tante utilitatis, ut vix verbis explicari queat; qui per omnia utilis et laudabilis 16. Kal. Jan. obiit.

[1] Libellus supplex monachorum Fuldensium. M. G. Epp. 4. 549: über das Jahr (812) vgl. v. Simson, Jahrb. Ludwigs d. Fr. 1, 373: »Quia primus abbas noster Sturmis in monasterio sancti Benedicti per annum conversans huc postea rediens secundum electionem sancti Bonifacii habitum eorum et vestitum diiudicantis nobis istum constituit, cuius rei plures adhuc testes supersunt.«

[2] Vita Leobae abbatissae Biscofesheimensis auctore Rudolfo ed. Waitz, c. 10—11, SS. 15, 125—126: »Sturmi discipulum suum virum genere et moribus nobilem«; vgl. Vita Sturmi c. 2. SS. 2, 366 »nobilibus et christianis parentibus generatus«.

[3] Candidi Vita Eigilis c. 3 SS. 15, 223 »Interea igitur Styrmi primus abbas et fundator monasterii Fuldae, quem sanctus Bonifacius praeceptor eius heremitam suum vocitare solebat«. Vgl. Vita Sturmi c. 5 SS. 2, 367 »Bonifacius ... eremitam suum omni caritatis affectu suscepit c. 6 SS. 2, 368 »Bonifacius memor eremitae sui Sturmi«. ... »Cumque indicatum sancto fuisset episcopo eremitam suum Sturmem adfuisse« und c. 11 S. 370 »ad eremum eremitam suum Sturmem abire sanctus permisit episcopus«.

Urkunden, und es wäre unkritisch, daraus allein einen Verdachtsgrund gegen eine solche Quelle herzuleiten. Die Überlieferungen sind eine Würzburger Hs. vom Jahre 1417 (W), eine Erlanger aus dem 13. Jahrhundert (E) und eine Bamberger aus dem 15. Jahrhundert (B). Auf W mit nur ganz unzulänglicher Heranziehung von E war die Ausgabe von G. H. Pertz in den Monumenta Germaniae aufgebaut. Sie gibt von den starken Verschiedenheiten der beiden Hss. kein Bild. Darauf hat erst G. Richter aufmerksam gemacht[1], zugleich unter dem Hinweis, daß die neu hinzutretende Hs. B sich an die Seite von E stellt, aber Ableitung aus gemeinsamer Vorlage wahrscheinlich macht; und erst E. Stengel hat aus dem Material und den Beobachtungen von Richter den Schluß gezogen, daß uns die Vita in zwei verschiedenen Fassungen vorliegt, einer ursprünglichen, gerade durch die jüngere Hs. W gedeckten und einer späteren kürzenden und ändernden Überarbeitung, die in E und B erhalten ist[2]. Aus einer ganzen Reihe von Stellen in verschiedenen Werken Rudolfs von Fulda, der Vita Leobae, dem Werk De reliquiis sanctorum, den Fuldaer Annalen hat Stengel den Nachweis geliefert, daß Rudolf von Fulda die Vita Sturmi zweifellos gekannt hat, und daß gerade die zweite Fassung überall die Verbindung zu Rudolfs Texten herstellt. Nicht jede der 16 Stellen ist hierfür gleich beweiskräftig, aber das Gesamtergebnis ist so gesichert, daß man sich ihm gar nicht entziehen kann. Daraus ergibt sich der Schluß, daß Rudolf diese zweite Fassung entweder schon vorgefunden oder selbst geschaffen haben muß, und in diesem zweiten Sinne entscheidet sich Stengel. Ohne diese Arbeit Stengels zu nennen oder sich mit ihr auch nur in wenigen Worten auseinanderzusetzen, hat Bendel seine Anschuldigung der Fälschung der Vita Sturmi im 11. Jahrhundert ausgesprochen; dabei kennt er Stengels Fuldensia und weiß sie doch sonst zu zitieren, wenn es gilt, Stengel eins am Zeuge zu flicken[3]!

[1] G. Richter, Die ersten Anfänge der Bau- und Kunsttätigkeit des Klosters Fulda. Dissertation, Freiburg i. Br. 1900, auch erschienen als Veröffentlichung des Fuldaer Geschichtsvereins. Ich würde es sehr begrüßen, wenn sich von dem zweifellosen Bedürfnis der Monumenta Germaniae nach einer Neuausgabe zu den bei Prof. G. Richter in Fulda seit Jahren vorhandenen Vorarbeiten zu einer solchen eine Brücke schlagen ließe.

[2] E. Stengel, Fuldensia, Arch. f. Urk.-Forsch. 5, 41 ff. Anhang: Rudolf von Fulda und die Vita Sturmi S. 141—147.

[3] Vgl. Bendels Besprechung von Stengels Urkundenbuch des Klosters Fulda 1. B. erste Hälfte in den Studien und Mitteilungen zur Gesch. d. Benediktinerordens und seiner Zweige, N. F. 6, 372—391, 480—509 und die Erklärung von von der Ropp und mir, ebenda S. 639. S. 389 behauptet er, Stengels Fuldensia »aufmerksam studiert« zu haben!

Mit dem Nachweis, daß Bendel seinen Angriff allzu leichtfertig unternommen, eine ganze Reihe entscheidender Quellenzeugnisse übersehen hat, ist der Streit um die Vita Sturmi eigentlich schon entschieden. Aber die Schönheit und Bedeutung der Quelle verdient es, ihrer Erzählung einmal im Zusammenhang kritisch zu folgen. Sie wird die Proben, der wir sie unterziehen wollen, gut bestehen.

Eigil, gleich seinem Meister Bajuvare von edler Herkunft und mit Sturmi verwandt, war als Knabe nach Fulda gekommen und hatte über 20 Jahre unter der Leitung Sturmis gestanden[1]. Vom Todesjahr Sturmis (779) zurückgerechnet, erfolgte Eigils Eintritt ins Kloster wohl in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre des 8. Jahrhunderts, also bald nach dem Tod des Bonifatius. Von dieser Zeit ab berichtet er als Augenzeuge; für Früheres und Wichtigstes, den Entwicklungsgang Sturmis und die Gründung Fuldas, beruft er sich auf die Mitteilungen von Gewährsmännern, unter denen die aus Sturmis eigenem Mund, obwohl er ihrer nicht ausdrücklich gedenkt, wohl obenan gestanden haben dürften[2]. Für die Zeit aber, wann er seine eigenen Erinnerungen und die Mitteilungen seiner Gewährsmänner aufgezeichnet hat, bleibt zwischen dem Tod Sturmis (779) und Eigils Abtwahl (818) ein weiter Spielraum, dessen Umgrenzung G. Hüffer bisher am besonnensten versucht hat[3]. Die Vita Sturmi ist aufgezeichnet nach dem Jahre 791, in dem Abt Baugulf den Bau der neuen Kirche begonnen hatte, und anderseits noch bei Lebzeiten Karls des Großen, also vor dem 28. Januar 814[4]. Hüffers Versuch, diese Grenze noch weiter auf die Königszeit

[1] Die Herkunft und Verwandtschaft berichtet in der Vita Eigilis SS. 15, 223 über das Weitere sein eigener Bericht in dem Widmungsschreiben der Vita Sturmi SS. 2, 366: »Nam et ego Eigil in discipulatu illius plus quam viginti annos conversatus eram et sub ipsius coenobii disciplina ab infantia usque in hanc aetatem nutritus et eruditus sum.

[2] »Quapropter nonnulla eorum quae scripsi vidisse me testatus sum«: dagegen zuvor: »et quemadmodum a viris satis fidelibus, immo vasis Christi, illius viri principia et conversationem et fundamina praedicti monasterii agnovi, huic ut potui libello ingessi.«

[3] Korveyer Studien S. 124.

[4] Vita Sturmi c. 20 SS. 2, 375: »Ipse vero Sturmi . . . coepit . . . templum, id est ecclesiam, quod *tunc* habebant ornare«; vgl. Annal. Fuldenses antiquissimi ed. Kurze S. 138 ad a. 791: »initium ecclesiae S. Bonifacii«. Anderseits S. 375—76: »Quam traditionem (von Hammelburg durch Karl den Großen) fratres gratantes suscipientes, Domino *pro illius incolumitate* preces *usque hodie* fundunt.« Vgl. den Libellus supplex, M. G. Epp. 4, 548 »quod liceat nobis orationum . . . modum tenere, quem patres nostri habuerunt, pro amicis nostris viventibus atque defunctis, id est quotidianam precem pro te, domine auguste«, wahrscheinlich bereits mit Anspielung auf die Vita.

Karls einzuengen, weil stets nur vom »König Karl« die Rede sei (also vor Weihnacht 800), scheint mir, da Sturmis ganzes Walten noch weit vor Karls Kaiserzeit lag, schon recht unsicher, aber immer noch eher berechtigt als Stengels nicht näher begründete Annahme, daß die Abfassung umgekehrt gerade in die Kaiserzeit Karls falle[1]. Denn nirgends finden sich in der Vita etwa feindliche Spitzen gegen die unbilligen Anforderungen des harten Abtes Ratgar oder Anklänge an den Libellus supplex, dessen Urheberschaft man ja ebenfalls Eigil zusprechen wollte[2]; und auch die Anregung des Werkes durch die Nonne Angiltrud gewinnt nicht an Wahrscheinlichkeit, wenn man sie bis zu drei Jahrzehnten vom Tode Sturmis abrückt.

Das Schwergewicht liegt immerhin ganz in den vieljährigen unmittelbaren Beziehungen des Biographen zu seinem Helden; sie konnten es ihm ermöglichen, die Erinnerungsbilder auch nach Jahrzehnten im wesentlichen richtig festzuhalten.

Der junge Sturmi, aus edlem bajuvarischen Geschlecht entsprossen, wurde von Bonifatius anläßlich eines längeren Aufenthalts in Bayern als Schüler gewonnen und zunächst zur geistlichen Ausbildung in das Kloster Fritzlar gebracht. Diese Nachricht Eigils läßt sich zeitlich sehr wohl unterbringen. Der erste Anlaß, als Bonifatius im Jahre 719 auf dem Wege von Rom nach Thüringen Bayern rasch durchwanderte, fällt ganz außer Betracht. Um so besser paßt der zweite Aufenthalt, als Bonifatius, noch bei Lebzeiten des Herzogs Hukbert, Bayern in längerem Verweilen predigend, prüfend und Irrlehrer bekämpfend durchzog[3]. Den einzigen Anhalt, die Regierungszeit Hukberts nach unten abzugrenzen, bietet eine Freisinger Urkunde, die vom 12. Februar des 12. Regierungsjahres seines Nachfolgers Odilo datiert[4]. Da Herzog Odilo am 18. Januar 748 starb, muß die Ur-

[1] Urk.-Buch d. Kl. Fulda 1, 2.

[2] Gregor Richter, Die ersten Anfänge der Bau- und Kunsttätigkeit in Fulda, Dissertation, Freiburg 1900, S. 10f. und danach Wattenbach, Gesch.-Quellen, 7. Aufl. 1, 253, A. 3. Aber der Annahme Richters, daß die Stimmung jener Kämpfe mit Ratgar auf die Vita Sturmi bereits eingewirkt habe und daß aus ihr »jene sozusagen streng monastische Färbung« sich erkläre, die Eigil seinem Bericht über die Urgeschichte des Klosters gegeben hat, vermag ich in keiner Weise zu folgen.

[3] Willibald Vita Bonifatii ed. Levison S. 35f. und mit anderen Worten, aber gleichem Sinn Eigils Vita Sturmi c. 2, SS. 2, 366.

[4] Bitterauf, Die Traditionen des Hochstifts Freising 1, 29 Nr. 2 »XII die mensis Februarii in loco nuncupante Machinga anno XII Oatiloni ducis«.

kunde spätestens am 12. Februar 747 ausgestellt sein. Die Epoche des Regierungsantrittes Odilos muß daher unbedingt vor den 12. Februar 736 fallen, kann aber anderseits auch nicht allzuweit zurückliegen; denn Willibald ordnet seine Erzählung in dieser Zeitfolge: Pontifikatswechsel in Rom, Begrüßung des neuen Papstes Gregors III. 731, Erhebung des Bonifatius zum Missionserzbischof 732, Gründung des Klosters Fritzlar (732—733), Aufenthalt in Bayern unter Hukbert. Da Bonifatius 735 Streit mit der altfränkischen Geistlichkeit führte, in dessen Verlauf er in Rom Nachforschungen im Register Gregors I. anstellen ließ[1], ist für dieses Jahr seine Anwesenheit in Hessen-Thüringen anzunehmen und für das Wirken in Bayern daher 734 am wahrscheinlichsten[2].

Schon wenige Jahre später (737) konnte Bonifatius bei der Neuordnung der Verhältnisse im Kloster Fritzlar nach dem Tode des Abtes Wigbert den jungen Sturmi zum Küchenmeister bestellen[3]. Nach der Rückkehr des Bonifatius aus Rom (738) empfing Sturmi die Priesterweihe und war darauf etwa 3 Jahre in der Mission tätig[4]. Die Jahre 739—742, auf die wir dabei gelangen, fügen sich wieder trefflich in den Zusammenhang ein. Es ist die Zeit, da Bonifatius den großzügigen Versuch der Sachsenmission unternahm, zu der er seine angelsächsischen Landsleute so eifrig zur Mitarbeiterschaft warb und bei der er wohl auch seinen bajuvarischen Jünger beschäftigt haben wird. Die kaum einjährige Hersfelder Episode[5] und die Suche nach einer besser geeigneten Stätte schließen diese Reihe auch bis zum nächsten festen Zeitpunkt, der Gründung Fuldas 744, gesichert ab.

Erfahren so Eigils Angaben erfreuliche Bestätigung, so muß anderes unwesentliches Beiwerk ebenso bestimmt preisgegeben werden. Sturmi kann nicht als unmündiger Knabe von seinen Eltern der Obhut des Missionars

[1] Ep. Nr. 32—34; über die Einreihung zu 735, S. 55 A. 1.

[2] So bereits Fischer, Bonifatius S. 272; Riezler, Gesch. Bayerns 1, 103 »etwa 735«. Hauck 1, 496 A. 3 »jedenfalls vor 736, vielleicht im Sommer 735«, Boehmer S. 213 »vor 736«.

[3] Ep. Nr. 40 (s. oben S. 13) »Styrme in coquina sit«.

[4] Vita Sturmi c. 3 SS. 2, 366 »Post non longum temporis presbyter omnium voluntate omniumque consensu servorum ordinatus coepit mystica dicta Christi circumquaque temporibus oportunis populis instanter praedicare«.

[5] Vgl. über die Richtigkeit der Lesart der durch die Würzburger Hs. gedeckten ursprünglichen Fassung »non iam anno« gegenüber der von Pertz an dieser Stelle bevorzugten Erlanger Hs. »nono iam anno« Stengel, Fuldensia, Arch. f. Urk. Forsch. 5. 142—143.

übergeben worden sein[1]. Zum Küchenmeister in Fritzlar kann Bonifatius 737 keinen Unmündigen bestellt haben; und der Empfang der Priesterweihe vollends setzt damals ordnungsmäßig das 30. Lebensjahr voraus[2]. Sturmi muß seinen Anschluß an Bonifatius als etwa 25jähriger junger Mann aus eigenem freien Entschluß vollzogen haben. Eigil aber hat die Erinnerung an seinen eigenen Klostereintritt »ab infantia« zu Unrecht auch auf seinen Meister Sturmi übertragen.

Den Entschluß Sturmis, der Seelsorge zu entsagen und sich mönchischem Anachoretentum zu widmen, auf den das Mißlingen der Sachsenmission vielleicht nicht ohne Einfluß gewesen war, billigt Bonifatius zwar, beschließt aber, den Eifer des Asketen seinen höheren Zielen dienstbar zu machen. Sturmis erste Wahl fiel auf die Stätte des späteren Hersfeld, an der er sich in eilig und notdürftig zurecht gezimmerten Hütten mit wenigen Genossen einrichtete; aber sie fand wegen der zu befürchtenden Gefährdung durch die nahen Sachsen nicht den Beifall des Erzbischofs[3]. Der Auftrag, fuldaaufwärts eine besser gesicherte Stelle ausfindig zu machen, führt Sturmi bei dem zweiten Versuch in die Gegend von Fulda, die er mit dem Scharfblick, den er bei Hersfeld schon bewährt hatte, als zu einer Klostergründung in jeder Weise geeignet erkannte. Die lebendige Schilderung aller Einzelheiten dieses Pfadfindertums bietet uns ein Kulturbild für Zeit und Gegend, das wir uns aus der Reihe der Quellenerzeugnisse doch nicht gleichmütig streichen lassen möchten und von dem wir kaum eine Einzelheit preiszugeben brauchen. Der endlos sich dehnende Buchenurwald ist der Waldtiere noch fast ungestörte Heimstätte, aber auch menschlicher Siedelung nicht mehr völlig fremd und von einem Straßenzug bereits durchquert[4].

[1] Vita Sturmi S. 366 »Tunc etiam puer Sturmi precatu parentum ab eo susceptus«.

[2] Vgl. die Zusammenstellung der bis ins 4. Jahrhundert zurückreichenden Belege S. 198, A. 1 meiner Ausgabe der Bonifatiusbriefe. Auf eine Anfrage des Bonifatius gestattet später P. Zacharias am 4. November 751 (S. 198), in Ausnahmefällen die Weihe von Priestern und Diakonen bereits nach vollendetem 25. Lebensjahr eintreten zu lassen. Vor dem Eintreffen dieser päpstlichen Vollmacht wird sich der in solchen Dingen so gewissenhafte Bonifatius sicher streng an die bestehende Vorschrift gehalten haben.

[3] Diese Begründung der Vita ist durchaus glaubwürdig und wird durch den Hinweis auf das der Sachsengrenze noch nähere Fritzlar nicht widerlegt, da zwischen der Gründung Fritzlars und Sturmis Versuchen das Wiederaufleben der Sachsenkämpfe und das Scheitern des Missionsversuches lag.

[4] Auch hierfür ist H. Boehmers neue Arbeit sehr willkommen, die S. 195 zwei Straßenzüge von Mainz nach Thüringen feststellt: einen nördlicheren, der ungefähr den

Die Wahl dieses Geländes findet den vollen Beifall des Erzbischofs; und während sich Sturmi der Anfechtungen einzelner im Buchenwald bereits seßhafter und um die Beeinträchtigung ihrer älteren Rechte besorgter Siedler zu erwehren hat, begibt sich Bonifatius an die Pfalz des Majordomus Karlmann, des Gebieters über die Osthälfte des Frankenreiches, um sich von ihm das Ödland, das es im wesentlichen noch war, zum Zweck der Klostergründung schenken zu lassen[1].

Die äußere Form, in der uns Eigil diese Verhandlungen des Bonifatius mit Karlmann mitteilt, ist die der mit »inquit« und »dicens« eingeleiteten direkten Rede, in der er ganz gleichartig schon zuvor zur Belebung der Darstellung die Wechselreden zwischen Bonifatius und Sturmi in eigener und freier Erfindung einflocht. Hier aber steckt hinter dieser Form doch mehr. Nicht nur, daß uns die Tatsache der Ausfertigung einer Schenkungsurkunde Karlmanns durch die unmittelbar anschließenden Worte der Vita ausdrücklich bezeugt[2], und daß uns die Zuverlässigkeit dieses Zeugnisses dadurch verbürgt ist, daß diese Urkunde in Fulda zu Ausgang des 11. Jahrhunderts noch vorhanden war, sind wir zur Annahme berechtigt, daß uns Eigil in Karlmanns Rede zugleich den wesentlichen Inhalt dieser Urkunde überliefert hat »dicens: Locus quidem, quem petis, et qui, ut asseris, Eihloha nuncupatur, in ripa fluminis Fuldae, quidquid in hac die proprium ibi videor habere, totum et integrum de iure meo in ius Domini trado, ita at ab illo loco undique in circuitu ab oriente scilicet et occidente a septemtrione et meridie marcha per quatuor milia passuum tendatur«. Über diesen Text halte ich noch heute mit jedem Wort das Urteil aufrecht, das ich über ihn vor genau 20 Jahren abgegeben habe, »daß er für den Rechtsinhalt der Urkunde einen ausreichenden und selbst für gewisse Schlüsse auf Form und Fassung der Urkunde einen

späteren »langen Hessen« entsprach, von Erfurt über Eisenach, Kreuzberg a. d. Werra, dem Fuldaübergang bei Altmorschen oder Melsungen über Treysa, Ebsdorf nach Amöneburg und über Butzbach nach Mainz und den andern, südlicheren, den sogenannten »Kaufmannsweg« über Vacha a. d. Werra, Hersfeld. Fulda, am Rand des Vogelsberges auf die alte Römerstraße zu im Tal der Nidder und über Hochheim nach Mainz.

[1] Die Phantastik, die K. Rübel, Die Franken, ihr Eroberungs- und Siedelungssystem S. 37—60 an die Mißdeutung und Verzerrung des ganzen »Berichts der Vita Sturmi« wandte, ist von Brandi, Götting. gel. Anz. 1908, 40—44 schlagend zurückgewiesen worden.

[2] SS. 2, 370 »Porro rex (— den Königstitel nimmt Eigil für die Hausmaier ständig vorweg —) iussit chartam suae traditionis scribi, quam ipse propria manu firmavit«.

teilweisen Anhaltspunkt gewährt«[1]. Das gilt vor allem von der Art der Landzuwendung im Umkreis von bestimmtem Durchmesser. STENGEL hat für diese Art von Schenkung, die für Ödland bezeichnend ist, Belege beigebracht[2]; er hätte sie schon aus der älteren Zusammenstellung von BRANDI[3] etwas vermehren können, und er hat das wichtigste Beispiel vergessen: In ganz gleicher Weise wurde nach dem Zeugnis der im Jahre 790 aufgezeichneten, unbedingt glaubwürdigen Notitia Arnonis zu Anfang des 8. Jahrhunderts durch den Bayernherzog Theodo die Maximilianszelle, das heutige Bischofshofen im Pongau, an die Kirche von Salzburg übergeben: »et Theodo dux tradidit ipsum locum ad sanctum Petrum ad Salzpurch monasterium et ex omni parte miliarios III«[4]. Aber nicht nur darin liegt die schlagende Ähnlichkeit, sondern in der weiteren Ausgestaltung, die diese Schenkung erfuhr. An die Stelle der Flächenangabe durch die ungefähre Größe des Durchmessers setzte schon der zweite Nachfolger Theodos, Herzog Odilo, eine Umgrenzung: »dedit quoque idem dux Otilo ad eandem cellam sancti Maximiliani sursum et versum per Salzaha flumen ex utraque ripa ipsius fluminis saltum ad venationem atque ad pascua pecorum alpes et silvam a loco, qui dicitur Strupe, et ad Purch et illas alpes, ubi Swarzaha oritur, et sic in occidentem et aquilonem, ad orientem et austrum usque ad Stegen«[5]. Die wenigen Namen gestatten trotzdem eine sichere Deutung[6]: Es sind genau die Grenzen des Pongaus, die durch sie umschrieben werden. BENDEL hätte sich durch die Beachtung dieses Falles das Kopfzerbrechen über zwei Dinge in der Fuldaer Schenkung ersparen können. Er findet den Umfang der Schenkung Karlmanns mit

[1] Die Fuldaer Privilegienfrage, Mitteil. d. Instituts f. österr. Gesch.-Forsch. 20, 220. PFLUGK-HARTUNG, Diplomatisch-historische Forschungen S. 233 beklagt in dem seit dem 12. Jahrhundert eingetretenen Verlust den Entgang der »wichtigsten aller Fuldaer Urkunden«. BRANDI, Götting. gel. Anz. 1908[42] urteilt über die Eigilstelle, daß sie sich »wie ein Urkundenauszug« lese. Vgl. jetzt den neuen Textabdruck und die eingehende Erläuterung durch STENGEL, Fuldaer Urkundenbuch 1, 2 Nr. 4 und Fuldensia, Arch. f. Urk.-Forsch. 5, 77—86.

[2] Urkundenbuch des Klosters Fulda 1, 5.

[3] A. a. O. 13 f.

[4] HAUTHALER, Salzburger Urkundenbuch 1, 15.

[5] Salzburger Urkundenbuch 1, 31 überliefert in den Breves notitiae aus dem 9. Jahrhundert.

[6] Vgl. die trefflichen und vollkommen überzeugenden Erläuterungen von EDUARD RICHTER, Immunität, Landeshoheit und Waldschenkungen. Abhandlungen zum historischen Atlas der österreichischen Alpenländer, Archiv f. österr. Gesch. 94, 56 ff.

ihrem Durchmesser von 8—9 Kilometern für die Anfänge eines Klosters viel zu stattlich. Der Durchmesser der Landschenkung an die Maximilianszelle im Pongau, mit deren Bedeutung es Fulda selbst in seinen Anfängen doch getrost aufnehmen konnte, beträgt aber reichlich das Dreifache und stimmt mit den 3 Meilen, unter denen hier bereits deutsche Meilen zu verstehen sind, weder nach der Länge noch nach der Breite auch nur entfernt, so daß die Abweichungen des Fuldaer Klostergebiets von dem Normaldurchmesser der Karlmann-Schenkung demgegenüber als sehr geringfügig erscheinen.

Diese Umgrenzung fand dann im 10. Jahrhundert, spätestens 977, Aufnahme in die größte Salzburger Fälschung auf den Namen König Arnulfs[1] und wurde in ihr im 11. Jahrhundert erst noch weiter und gründlich verfälscht.

Ganz ähnlich erging es der Karlmann-Schenkung für Fulda. Sie wurde in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts in die neue Form einer genauen Grenzweisung gekleidet und im 12. Jahrhundert durch den Mönch Eberhard von Fulda zu einer Urkunde des heiligen Bonifatius verfälscht, in welchem Gewande sie als die sogenannte »Chartula S. Bonifatii« überliefert ist und bis in die jüngste Zeit arglos als echt hingenommen wurde. An diesem Urteil, das ich über diese Urkunde längst gefaßt hatte, halte ich auch heute fest. Die Bemühungen Stengels[2], die Fälschung der Bonifatius-Urkunde bereits dem Mönch Rudolf von Fulda in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts zuzuschreiben, haben mich in keiner Weise überzeugt; denn die Fälschung steht in untrennbarem Zusammenhang mit einer andern, ebenfalls auf den Namen des Bonifatius unternommenen[3], deren Urheberschaft durch Eberhard auch Stengel nicht leugnen kann. Außerdem fehlt sie in den Fuldaer Urkundenverzeichnissen des 11. Jahrhunderts, und auch ein so eifriger Sucher nach Bonifatius-Überlieferung wie Otloh hätte sie sich, wenn sie bereits vorhanden gewesen wäre, für seine Bonifatius-Vita nicht entgehen lassen. In dieser Frage muß ich daher den Bedenken, die Bendel im zweiten Teil seiner Abhandlung über die Chartula S. Bonifatii vorgebracht hat, wenigstens teilweise recht geben.

---

[1] Mühlbacher Reg. 1850 (1801) Salzburger Urkundenbuch 2, 56 Nr. 34.
[2] Fuldaer Urkundenbuch 1, 7 Nr. 5, 6 und Fuldensia. Arch. f. Urk.-Forsch. 5, 54—77.
[3] Fuldaer Urkundenbuch 1, 21 Nr. 14.

Die zurückhaltende Art, in der ich mich seinerzeit über die Fassung des Urkundenauszugs geäußert habe, findet in einer Einzelheit eine Bestätigung. Die Worte »de iure meo in ius Domini trado« sucht man vergeblich in anderen Fuldaer Urkunden, wohl aber begegnen sie abermals bei Eigil in seinem Bericht über die Schenkung von Hammelburg durch Karl den Großen[1]; hier aber stehen wir, da wir noch das Original dieser Urkunde besitzen[2], auf ganz gesichertem Boden, und wir erkennen, daß diese Wendung auf Eigil selbst und allein, nicht auf seine urkundlichen Vorlagen zurückgeht. Umgekehrt stimmt die Anrede, die Eigil den Bonifatius an Karlmann halten läßt, verblüffend gut mit dem Briefstil aus der späteren Zeit des Bonifatius, hat beispielsweise mit dem Schreiben an Pippin Nr. 107 die kurzen Sätze und den Wechsel von Singular und Plural gemein und weist durch das Wort »inmarcescibilis«[3] sogar auf ganz bestimmte Spur. Dies Wort, das dem klassischen Latein noch fremd ist, wird erst im Kirchenlatein eingebürgert, als auch dort sonst recht seltene Vokabel vom angelsächsischen Modedichter Aldhelm gern gebraucht und in Nachahmung dieses Vorbildes von Bonifatius, besonders eifrig aber von Lul verwendet[4], der nach meiner Annahme den Bonifatius im letzten Jahrzehnt bei der Abfassung seiner Briefe unterstützte[5]. Ich halte es daher nicht für ausgeschlossen, daß den persönlichen Verhandlungen ein schriftlicher Antrag des Bonifatius voranging, der in Eigils Bericht in brauchbarer Wiedergabe vorliegt.

Als Zeit für das Einschreiten des Bonifatius bei Karlmann kommt nur das Jahr 743 in Betracht. Die Vermutung Stengels, daß es sich an die bezeugte Anwesenheit des Erzbischofs bei Hof anläßlich der Synode von Estinnes anfangs März 743 anschloß, ist immerhin erwägenswert.

Ebenso ist der 12. März 744 als Tag der Gründung Fuldas gesichert[6]. Die Angaben der Vita verdienen hier volles Zutrauen und finden für das

---

[1] S. S. 2, 375 »de iure suo in ius Domini et sancti Bonifatii ad coenobium Fuldae tradidit«.

[2] M. G. Dipl. Karol. 1, 162 DK. 116.

[3] S. S. 2, 370 »quatenus vobis immarcessibile munus coram altissimo rege . . . maneat«.

[4] Vgl. meine Bonifatius-Studien I. N. Arch. 40, 733 und die Ausgabe der Briefe S. 192 A. 1.

[5] N. Arch. 41, 43.

[6] SS. 2, 370 »anno incarnationis Christi septingentesimo quadragesimo quarto, regnantibus in hac gente Francorum duobus fratribus Karlomanno atque Pippino, indictione XII, mense primo, duodecimo die mensis eiusdem«.

Jahr in den ältesten Fuldaer Annalen Bestätigung. Auch die Fassung spricht dafür, daß sie in einer Inschrift festgehalten war, die Eigil für seine Vita übernahm. Alle weiteren Versuche aber, aus dieser Datierung und ihrer verderbten Weiterbildung in der Chartula S. Bonifatii Schlüsse auf die Datierung der Karlmann-Urkunde zu ziehen[1], scheinen mir aussichtslos.

Besonders mache ich noch darauf aufmerksam, daß die Bezeichnung des März als »mensis primus« eine spätere Entstehung im 9. (geschweige denn im 11.!) Jahrhundert ausschließt; denn sie zählt neben der Fortsetzung Fredegars, dem Kanon 4 der Synode von Verneuil vom Jahre 755 und einer Freisinger Urkunde von 765—767[2] zu den jüngsten Zeugnissen des der Merowingerzeit geläufigen, im Karolingerreich seit Karl dem Großen aufgegebenen Jahresanfangs vom 1. März.

Für andere Fragen, auf die Bendel ebenfalls eingeht, das Todesjahr des Bonifatius, den Streit Sturmis mit Lul, der an der Bahre des Heiligen schon wetterleuchtet und wenige Jahre später ausbrach, die Verbannung und Rückberufung Sturmis und die Rolle, die dabei das päpstliche Exemtionsprivileg spielte, kann ich lediglich auf meine früheren Arbeiten verweisen[3]. Ich habe ihren Ergebnissen nichts hinzuzufügen und nichts abzustreichen und kann zur Willkür und Gewalttätigkeit, mit der Bendel jetzt die Datierung ihm unbequemer Fuldaer Privaturkunden los zu werden sucht, nur den Kopf schütteln. Da Bendel diese Frage überdies noch besonders behandeln will, wird sich Gelegenheit finden, ein letztes Wort zu sprechen.

Seit jeher sind wir uns bewußt, daß die Eigenart der biographischen Literatur die historische Überlieferung ebenso willkommen belebt, wie sie andererseits durch ihre stark ausgeprägte persönliche Seite den Benutzer zu gewisser Vorsicht mahnt, und daß bei den mittelalterlichen Heiligenleben infolge des erbaulichen Neben-, ja vielfach Hauptzwecks dieser Viten noch weitere Abstriche an ihrer Verwertbarkeit als Geschichtsquellen vonnöten sind. Aber wir könnten uns sehr glücklich schätzen, wenn hierbei Dichtung und Wahrheit immer in so guter Mischung uns vorgesetzt würden wie in Eigils Vita Sturmi.

---

[1] Stengel. Arch. f. Urk.-Forsch. 5, 77—86.

[2] Bitterauf, Traditionen des Hochstifts Freising 1, 50 Nr. 22 vom Herausgeber falsch aufgelöst mit »Juli 10« statt »September 10«.

[3] Das Todesjahr des Bonifatius, Zeitschr. des Vereins f. hessische Geschichte, 37, 223 bis 250. Die Fuldaer Privilegienfrage. Mitteilungen des Instituts f. österr. Gesch. Forsch. 20, 192—252.

Nachtrag. Die Forschungen von Wolfgang Riepl, Das Nachrichtenwesen des Altertums mit besonderer Rücksicht auf die Römer, Leipzig, Teubner, 1913, deren Kenntnis ich dem freundlichen Hinweis des Hrn. Diels verdanke, bringen eine volle Bestätigung des Ergebnisses, das ich für das Mittelalter gewonnen habe: 30—40 km Tagesleistung gelten für Märsche, Nachrichtenverbreitung und Botengänge auch bei größeren Entfernungen als guter und gesicherter Durchschnitt, der bei wichtigen und dringenden Anlässen häufig um das Doppelte und darüber überschritten wird. Wenn die Werte für die Durchschnittsleistungen wie für die Steigerungen nach dem Bild, das ich aus den zahlreichen Belegen bei Riepl gewonnen habe, im klassischen Altertum sogar etwas höher liegen, so wird dies wohl der besseren körperlichen Durchbildung der Menschen und dem günstigeren Zustand der Straßen verdankt.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.

ABHANDLUNGEN

DER PREUSSISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

JAHRGANG 1919

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

NR. 3

TÜRKISCHE MANICHAICA AUS CHOTSCHO. II

VON

PROF. DR. A. VON LE COQ

IN BERLIN

MIT 2 TAFELN

BERLIN 1919

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI DER

VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER WALTER DE GRUYTER U. CO.

VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG. J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG.

GEORG REIMER. KARL J. TRÜBNER. VEIT U. COMP.

Vorgelegt von Hrn. F. W. K. Müller in der Gesamtsitzung am 30. April 1919.
Zum Druck eingereicht am gleichen Tage, ausgegeben am 22. Juli 1919.

Die hier veröffentlichten türkischen manichäisch-religiösen Bruchstücke sind zum Teil, wie T. M. 180 und T. II D. 75a, sehr stark verstümmelt; zum Teil, wie T. M. 419, T. II D. 169, III und 178, bieten sie der Übersetzung große Schwierigkeiten durch das Vorkommen unbekannter Wörter an Stellen, deren Zusammenhang unterbrochen ist.

Ich kann daher nur den Versuch einer Übersetzung bieten, habe mich aber zur Veröffentlichung dieser Handschriftenreste entschlossen, weil einerseits die Überwindung der erwähnten Schwierigkeiten seit dem Erscheinen meiner Arbeit »Manichaica I« keinerlei Fortschritte gemacht hat, andererseits, weil ein befreundeter Religionsgeschichtler mich, des Inhalts der Bruchstücke halber, lebhaft zu diesem Schritt ermuntert hat: es besteht die Hoffnung, daß durch das Studium der Realien die Deutung erleichtert und gefördert werden werde.

Da meine früheren Versuche sachlicher Erklärungen eine unfreundliche Kritik in der »Theologischen Literaturzeitung (1912)« erfahren haben, sehe ich, obwohl ich eine Berichtigung veranlaßt habe (ebd. Spalte 732), davon ab, die vorliegenden Stücke anders als durch ihre Übersetzung zu erklären, und beschränke mich darauf, eine kurze Zusammenfassung des Inhalts zu geben.

Das stark zerstörte Bruchstück T. M. 180, welches, beiläufig bemerkt, mit T. M. 419 zu der Ausbeute der Ersten Turfan-Expedition der HH. Grünwedel und Huth gehört, enthält eine Schilderung des Auftretens des »falschen Mithras«; ob es sich um einen bevorstehenden Kampf zwischen dem wahren Mithras und seinem dämonischen Nebenbuhler handelt, geht aus der Handschrift nicht mit Sicherheit hervor.

Noch stärker zerstört ist das zweite Stück, T. II D 75a; es gehört wie die übrigen Handschriftenreste dieser Arbeit zu den Ergebnissen meiner

ersten Turfanreise (Zweite Turfan-Expedition). Wichtig ist darin der Hinweis auf »die Kinder (*oγlan*) der Dämonen, die von den Himmeln zur Erde niedergefallen waren« und die Erwähnung »des Samens jener männlichen Wesen«. Es ist ohne Zweifel ein Stück der manichäischen Kosmogonie: wie so häufig bei diesen Resten, setzt die Zerstörung gerade an der Stelle ein, von der man Aufschlüsse erwarten dürfte.

Die übrigen Bruchstücke enthalten Gesänge, von denen einer, T. M. 419, als »Lied« (wörtl. Melodie, *küg*), die übrigen als »Hymnen« (*bāš*, *bāšik*, mittelpers.) bezeichnet werden.

Das »Lied« enthält einen Lobgesang auf eine manichäische Gottheit, ist aber deutlich nach buddhistischem Muster verfaßt. Der Name des türkischen Verfassers (?), des Fürsten (*tigin*) Aprın-čor wird wiederholt erwähnt.

Von den Hymnen (*baš*, *bašik*) befinden sich drei auf einem Blatte, das mit einem ebensolchen zweiten Blatt zusammen ein wohlerhaltenes Doppelbuchblatt bildet. Dies zweite Blatt enthält einen soghdischen manichäischen Text mit kurzem türkischen Endkolophon in »köktürkischen« Runen: das Buch, von dem noch weitere Blattreste mit iranischem Inhalt gefunden worden sind, dürfte ein liturgisches Werk gewesen sein. Die beiden ersten Hymnen sind vollständig, gut erhalten und inhaltlich einfach: sie sind gerichtet: I an »den Gott der Morgenröte«, II an die »Vier großherrlichen Wesenheiten«. Der dritte Hymnus ist der wichtigste: er beschäftigt sich in der Hauptsache mit dem Schicksal der Seele nach dem Tod und schildert eine der dann erscheinenden Schreckgestalten. Leider bricht der Text zu früh ab; die Anzahl der unerklärten Wörter ist bedeutend.

Das letzte Bruchstück, ein durch Wurmfraß beschädigtes Buchblatt (ebenfalls die Hälfte eines Doppelbuchblattes!) entstammt gleichfalls einem liturgischen Werke; dieses Buch enthielt, neben mittelpersischen Hymnen, auch jene Blätter des Bußgebets der manichäischen *auditores*, die auf Taf. I und II des in dem »Anhang zu den Abhandlungen« veröffentlichten »Chuastuanift« wiedergegeben worden sind. Es scheint ebenfalls das Schicksal der Seele eines Gestorbenen und das Erscheinen einer Schreckgestalt zu schildern; leider fehlt der Anfang und das Ende.

T. M. 180. (Taf. I.)

Stück aus der Mitte eines größeren Buchblattes. $17^{1}/_{2} \times 13^{1}/_{2}$ cm groß, glattes, dünnes, gelbliches Papier. Auf Zeile 15 der Vorderseite findet sich eine Korrektur: die zu ändernden Worte sind mit Deckweiß abgedeckt und die Korrektur *oγlï m n m n* darüber geschrieben worden. Diese Art, Schreibfehler usw. zu berichtigen, ist in manichäischen Texten häufig. Fundort: Ruine *α*.

Vorderseite.

Anfang abgerissen!

1	*///ind äkii pdr///*	..... zwei ....
2	*///r ol bulγ/// (bolγ///?)*	... jener wird finden (sein?) .....
3	... *mitrii yir üzä*	.. Mithra auf der Erde (oder auf der Erde des M.)
4	*biz anïï ködür an//g//*	wir dieses ? ?, jenes (?) .....
5	*biz ti(y)ürlär •• an(ï)ng nomïï barï[ï?]*	wir, sagen sie •• Das Gesetz und Wesen (?) jenes
6	*songüšmäk ol •• ol yäk*	ist der Kampf •• Jenes Dämonen-
7	*[o]γulïï bälgüsii mingüsü*	Sohnes Kennzeichen und Reittier (*vāhana*)
8	*uḍ bolγai •• buu yir üzä näng*	wird (ein) Stier sein •• Auf dieser Welt durchaus
9	*andaγ t(ä)r kür yälvii arviš*	solchen Trug, List, Zauberei und Hexenkunst
10	*yoq kim ol umasar š(u)mnu*	gibt es nicht, die er nicht vermöge! Mit (für) des Dämonen
11	*[k]üčingä qopuγ uγai •• ʿinčä*	Kraft alles wird er vermögen! Also
12	... *q(a)m(a)γ buḍunqa nomčïqa*	.... dem ganzen Volke und dem Gesetzeslehrer
13	*///ruu mitrii burχan t(ä)ngrii*	... Gottes Sohn, Mithra der Burχan,
14	*[oγ]lïï kälgäi tipän kig////t//*	wird kommen, sagend, ...
15	.. *kirtü t(ä)ngrii oγlïï m(ä)n m(a)n tig///*	.. der wahre (oder des wahren) Gottes Sohn bin ich, ich ...
16	.... *ʿilig buḍu[nuγ]*	.... das Reich und das Volk .....
17	...... *ḍ[in]dar*	.... *electus* ....

Ende abgerissen!

Rückseite.

Anfang abgerissen!

1	... *ḍindarqa y(a)ra//*	... dem *electus* .....
2	... *//larning uluγ//*	... ihrer groß// ....
3	... *[ḍi]ndar bolγai •• t(ä)n[gri]*	... wird ein *electus* werden. An den göttlichen
4	*///u//// bögülänmäk qutuγ*	[Burχan (?)] zu *glauben wird er das Glück und
5	*qïvïγ bulmïš bolγai •• ötrü*	Heil gefunden haben. Darauf
6	*ol yäk oγulïï ʿigiḍ mitri[i]*	jener Dämonensohn, der falsche Mithra,
7	*ol ḍindarqa ʿinčä aiγa[i]*	zu jenem *electus* also wird sprechen:
8	*munčaḍa baru t(ä)ngrii oγulïï*	Seit dieser Zeit seid ihr *hoffend gewesen,

mitrii burχan kälgäi tipän	sagend, Gottes Sohn, Mithra der Burχan
küḍüglii ärt(i)ng(i)zlär •• amtï m(ä)n m(ä)n	wird kommen •• Jetzt ich, ich bin
kirtü t(ä)ngrii oγulïï qop bu[ḍunuγ]	der wahre Sohn Gottes, das ganze Volk (? ?)
mangr//// quvraḍïï yukün[č?]//	...... hat versammelt; Verehrung (?)
m(a)nga yukünü(n)glär •• minii k[irtü?]	mir sollt ihr darbringen! An mich sollt ihr glauben
[m]itrii tipän kirtgününγ(!) m(a)ng[a]	und mich den wahren Mithra nennen!
[tän]grii yirin m(ä)n kirtü t(ä)ng[rii]	Den Götterhimmel, ich des wahren Gottes
..... *ol mani m/////*	(Sohn) .... jener Mani (? ?) ......

Ende abgerissen!

Anmerkungen.

Vorderseite. Z. 4. *köḍür.* Unbekanntes Wort.

Rückseite. Z. 10. *küḍügli.* Ein unbekanntes Wort, vielleicht eine Ableitung auf *-gli* von dem Stamm *küt-*, *küd-*, *küdör-*, hüten, lauern, hoffen. Z. 11 und 12. Die starke Verstümmelung der Zeilen verhindert eine zuverlässige Lesung. Ob eine Form des Verbums *mangramaq* »brüllen« oder vielmehr des Zeitwortes *mängärämäk* »herrschen, verwalten« einzusetzen ist, ist ebenso ungewiß wie die Art der Form selbst. Z. 16. Ob *Mani* zu lesen ist oder *mäni* »mich«, steht dahin. Z. 13 zeigt *mini*; zuweilen wechselt aber der Vokal in derselben Handschrift.

T. II. D. 75. (Taf. I.)

Durch Wurmfraß sehr beschädigtes Stück eines Buchblatts, 17 × 11 cm groß, weißliches Papier. Fundort Ruine K, Hallenbau.

Vorderseite.

[suvnung	des Wassers ....
wräk (*-üräk*) *aγ(ï)rda š//*	.... im schweren ....
bu biš aγ(ï)r larqa	diesen fünf Schweren ....
.... *üstälür*	.... wird erhöht ....
.... *////qïš kö//* ....|	....
.... *//ar ymä*	.... wieder
.... *//aranayin ymä*	.... ich will .... wieder
.... *ärksiräyin*	.... ich will kraftlos sein
.... *//igim///* ...	....
.... *qïlayïn //bu* ...	.... ich will tuen .... dies ...
.... *küči mint//*	.... seine Kraft ....
.... *//qonmïš bolmazun*	.... soll sich nicht niederlassen
.... *//luγ bolm[ay]ïn*	.... ich will nicht sein
.... *ämgä[k] kötürmäyin tip*"	.... Qual will ich nicht ertragen, sagend.

15	. . . . •• *ymä antada kin*	. . . . . •• und nach diesem:
16	. . . . . [*o*]*l azïng ymä ol qamay*	Deine *concupiscentia* wieder (besteht aus) allen den
17	[*y*]*äklär oylanlarï kim köklärdän*	Dämonensöhnen (Kindern), die von den Himmeln
18	. . . . . *y*[*ir*]*gärü tüšmišlär ärti* 〃	. . . zur Erde niedergefallen waren.
19	. . . . *ol irkäklärning*	. . . . . jener männlichen Wesen
20	. . . . *urwyï* 〃 *ymä ol tiši lärning*	. . Samen 〃 (und) wieder jener weiblichen Wesen
21	erloschen.	

Anfang und Ende zerstört.

Anmerkung.

Die in eckigen Klammern stehenden ersten 5 Zeilen der Vorderseite (die Schrift der entsprechenden Zeilen der Rückseite war gänzlich erloschen!) sind nicht mehr erhalten, da bei der der Verglasung vorhergehenden Behandlung das durch Wurmfraß und Salzablagerungen sehr stark zerstörte Papier in Stücke zerfiel. Am wichtigsten war Zeile 3 mit der Erwähnung der »fünf schweren (Elemente?)«.

Die Rückseite ist ebenfalls stark zerstört und zeigt nur bekannte, nicht zusammenhängende Wörter; Z. 13 und 14 sind in roter Tusche geschrieben, stark erloschen und links durch Wurmfraß zerstört; auf Z. 13 glaube ich zu erkennen:

tü[*kädi al*]*tïnč kün ai* . . .
Ende des sechsten (?) Sonne (und) Mond . . .

Z. 14 beginnt mit *ordularï tägz*///*mäk*. Die Z. 15 und 16 sind unbeschrieben, zwischen ihnen steht chinesisch 六品 = Abschnitt 6 (F. W. K. Müller).

Von den übrigen 7 Zeilen ist noch wichtig die 17., die in roter Tusche die Worte trägt *bašlantï yitinč adam ayunï twy*/// . . (*tur*///?) = Anfang des siebenten *adam ayunï* oder Anfang des *ayun* des siebenten Adam (Menschen?).

T. M. 419. (Taf. II.)

Durch Wurmfraß beschädigtes Buchblatt, 24 × 15½ cm groß, weiches, wolliges Papier.
Fundort: Ruine *α*.

Vorderseite.

1	. . . . [*bašlantï*] *apri nčor*	Es hat begonnen das Lied des Aprïn-čor tigin
2	[*tigin kügi t*]*aysutlarï bi tiuda*	. . . seine Verse *bi tiuda* (*twoda* etc.)
3	. . . . [*bäl*]*güsi r*(*ä*)*dni tiyür* •	. . sein Kennzeichen ist das Juwel! heißt es.
4	. . . . [*bäl*]*güsi r*(*ä*)*dni tiyür* •	. . sein Kennzeichen ist das Juwel! heißt es!
5	[*rädni*]*dä yig mäning ädgü*	O du Trefflicher im Juwel, du mein guter
6	[*tängr*]*im alpïm bägräkim* • *r*(*ä*)*dni dä*	Gott! mein Held! mein Fürst! o du Trefflicher im
7	*yig mäning t*(*ä*)*ngrim alpïm*	Juwel, mein Gott! mein Held!
8	*bägräkim* •• •• *bilägüsüz yitii*	mein Fürst! Ein *nie zu schleifender scharfer (Demant)

9	*v(a)ž[ırtı]yür •• bilägüsüz yitii*	Donnerkeil, heißt es! Ein *nie zu schleitender scharfer
10	*v(a)žı[r tiyür] •• v(a)žird[a] ötvi*	(Demant) Donnerkeil, heißt es! Du, im Demant-Donnerkeil (*ötvi?*)
11	*biligligim tüzünüm y(a)ruqum ••*	mein Wissender! mein Gerechter! mein Strahlender!
12	*v(a)žirda ötvi biligligim bilgäm*	Im Demant-vajra (*ötvi?*) du mein Wissender! mein Weiser!
13	*yangam •• •• kün t(ä)ngri y(a)ruqïntäk*	mein Elefant! Du dem Glanz des Sonnengottes Gleicher, mein
14	*köküzlügüm bilgäm •• kün t(ä)ngri*	Teurer (»Busenfreund«)! mein Weiser! Du, dem Glanz des Sonnen-
15	*y(a)ruqïntäk köküzlügüm bilgäm •*	gottes Gleicher, mein Teurer! mein Weiser!
16	*körtlä tüzün t(ä)ngrim •*	Du mein schöner, gerechter Gott!
17	*külügüm közünčüm •• körtlä tüzün*	Du mein Berühmter! Du mein Sehnen(?)! Du mein schöner, gerechter
18	*t(ä)ngrim burχan(ï)m bulunčsuzum ••*	Gott, du mein Burchan! Du mein *Unerreichbarer (nicht zu Findender)!
19	*[t]ükädi [a]prinčor tigin kügi* "	Es ist beendet das Lied des Aprin-čor tigin.

Ende des Blattes (?)

Rückseite.

1	*adruq öz//*	verschiedene . . .
2	*yuzlügüm •• ••*	du mein Ansehnlicher! . . .
3	*adïnčïγ amraq*	anderer geliebter . . . .
4	*amraq öz//äm*	geliebtes . . .
5	*•• •• qasïnčïγïmïn u//*	Durch mein . . ?
6	*qadγurarm(ä)n qadγurduq*	empfinde ich Sorge, Sorge empfunden habend
7	*qašï körtläm qavïš(u)γsayurm(ä)n*	ersehne ich Vereinigung mit meinem Schönbrauigen!
8	*•• •• öz amraγïmïn öyürm(ä)n*	An meinen eigenen Teuren denke ich,
9	*öyü ö///är m(ä)n ödü/// //ičün (üčün?)*	denkend . . . .
10	*öz amra[γïmïn] opögsäyür m(ä)n •• ••*	meinen eigenen Geliebten zu küssen, ersehne ich!
11	*bara[yï]n tisär bač amraqïm*	Wenn ich gehen möchte, mein . . ? . . Lieber!
12	*ba[r]u ymä umaz m(ä)n baγ(ï)rsaγum*	zu gehen vermag ich nicht, du mein Barmherziger!
13	*•• •• kiräyin tisär kičigk[iä]m*	Wenn ich hineingehen möchte, Du mein Kleiner!
14	*kirü ymä umaz m(ä)n //kin yïpar*	hineingehen kann ich nicht! . . . Du mein Moschus-
15	*yïdl(ï)γ(ï)m •• •• y(a)ruq t(ä)ngrilär*	Duftender! Durch der Lichtgötter gnädiges Gebot
16	*y(a)rlïqazunïn yavaš(ï)m birlä*	mit meinem Sanftmütigen
17	*yaqïšïpan ad(ï)r(ï)lmal(ï)m •• ••*	*Vereinigung erlangt habend, wollen wir nicht getrennt werden!

18 *küčlüg brištilär küč bir'ög* (lies *birüng?*)	Ihr starken Engel! gebet (mir) Kraft (?)!
19 *közi q(a)ram birlä k[ül]üsüg///......*	Mit meinem Schwarzäugigen . . .
20 *külüsügin oluralim* ••	in *Fröhlichkeit wollen wir uns setzen!
21 *[tükä]d[i aprin] čor tigin . . .*	Es hat geendet [das Lied (?)] des Aprin-čor tigin.

Ende des Blattes (?).

Anmerkungen.

Vorderseite. Z. 2. *bi tiuda,* zwei fremde (soghdische?) Wörter. Z. 9. *ötvi* unbekanntes Wort. Z. 6. *bägräk* fürstlichster; auch = festerer, härterer (härtester).

Rückseite. Z. 5. *qasïnčïγ* unbekannt. Z. 7 und 10. *-uγsa-* (*-uqsa-*, *-öksä-*) Desiderativformen von *qavïš-* und *öp-* (aus dem angefügten, der Vokalharmonie unterworfenen Verb *öksä-* zu erklären?). Z. 11. *bač* (*bäč?*) unbekannt. Z. 16. *yrlïqazunïn,* Anwendung der Imperativform als Nomen; cf. Bang, Studien III, § 8.

T. II, D. 169. (Taf. II.)

Dies und die beiden folgenden Stücke finden sich in der hier befolgten Reihenfolge auf einem Blatte (16 × 9.4 cm groß) eines Doppelbuchblatts; das andere Blatt enthält soghdische manichäische Texte. Derbes, festes, vergilbtes Papier. Fundort: Gewölbe des nordwestlichen Teils von Ruine K.

I.

1 *Vam vaγi nung baš*	**Des Gottes Vam[2] Hymnus**
2 *tang t(ä)ngri kälti • tang t(ä)ngri özi kältii •*	Der Gott der Morgenröte ist gekommen! Der Gott der Morgenröte selbst ist gekommen!
3 *tang t(ä)ngri kälti • tang t(ä)ngri özi kälti •*	(Wiederholung).
4 *turunglar qamuγ bäglär qadašlar • tang tängrig*	Erhebet euch, alle Fürsten und Gefährten! Den Gott der Morgenröte lasset uns
5 *ögälim • körügmä kün t(ä)ngri • siz bizni*	lobpreisen! Sehender Sonnengott, du uns
6 *közäding • körünügmä ai t(ä)ngri siz bizni*	behüte! Sichtbarer Mondgott, du uns
7 *qurtγaring • tang t(ä)ngri • yïdlïγ yïparlïγ •*	erlöse! Gott der Morgenröte! Moschusduftender,
8 *y(a)ruq luγ yašuq luγ • tang t(ä)ngri* [1] *tang*	leuchtender • Gott der Morgenröte! Fünf (gearteter) Gott (*oder* Fünf Götter)

[1] Nach F. W. K. Müller ist dies Zeichen eine soghdische Ziffer mit der Bedeutung 5. Im Texte ist sie also *biš* (türk. *fünf*) zu lesen und zu transkribieren.

Ob das Zahlzeichen aus den manichäischen Lettern *'ain* und *ye* zusammengesetzt ist, erscheint mir zweifelhaft.

[2] *vām*, soghd.; neupers. بام, = *lumen, splendor* (Vull.); Steingass gibt die Bedeutungen *morning, dawn, break of day, light, splendour.* Im Türkischen ist mir *tang* nur als *Morgenröte* bekannt. Gut Türkisch müßte der Titel wenigstens lauten *vam vaγi nung baši.*

9	*t(ä)ngri* • *tang t(ä)ngri* • *yïdlïγ yïparlïγ*	der Morgenröte! Fünf (gearteter) Gott der Morgenröte! Duftender,
10	*y(a)ruqluγ yašuq luq tang t(ä)ngri* • *tang t(ä)ngri* : :	leuchtender Gott der Morgenröte! Gott der Morgenröte!

Ende.

T. II, D. 169. (Taf. II.)

II.

1	***B(a)γ roš(a)n zāw(a)r čirift nung bašta*** [1]	Hymnus (?) an die »Vier großherrlichen Wesenheiten« [6]
2	*t(ä)ngri y(a)ruq küčlüg bilgä kä y(a)lvarar biz* ••	Vor Gott, dem Lichten, Starken, Weisen, demütigen wir uns (und)
3	*öt(ü)nür biz kün ai t(ä)ngri kä* • *y(a)šïn t(ä)ngri*	beten zu ihm. Den Sonnen und Mondgott, den Lichtgott,
4	*nom qutï* • *m(a)rmani f(ä)rišti* [2] *larqa* • *qut qolur* [3]	die Majestät der Religion, die Engel des Mar Mani beten [wir] an!
5	*t(ä)ngrima* • *ät'özümüz ni közäding* • *üzütümüz ni*	O mein Gott! Unseren Körper behüte! Unsere Seele
6	*bošung* • *qïv qolur biz* • *y(a)ruq t(ä)ngri lärkä* •	läutere! Heil erflehen wir! Für die lichten Götter
7	*adasuzïn* [4] *turalïm* • *ögrinčligin* [5]	ungefährdet wollen wir leben! [7] In Freuden
8	*ärälim* •	wollen wir sein!

Ende.

T. II, D. 169. (Taf. II.)

III.

1	***Adïnčïγ türkčä bašik***	(Ein) anderer türkischer Hymnus.
2	*tüzün bilgä kiši lär tirilärim* • *t(ä)ngri ning*	Wir gerechten, weisen Menschen wollen uns versammeln! Gottes

[1] *bašta.* In jedem der drei Hymnen tritt eine andere Form des Lehnwortes *bāšā, bāšāh* auf: in I *baš*, in II *bašta*, in III *bašik* (*bašig*).

[2] Der dem Türkischen fremde Laut f wird hier durch ڤ, in anderen manichäisch-uigurischen Texten spätsoghdischer Schrift durch ف wiedergegeben.

[3] Augenscheinlich ist hier das Pronomen *biz* zu ergänzen.

[4] *adasuzïn* statt *adasuzun*; ebenso

[5] *ögrinčligin* statt *ögrünčlügün.* Vielleicht war der Schreiber kein Türke.

[6] Nämlich: Gott, (sein) Licht, (seine) Kraft (und seine) Weisheit. Vgl. Flügel *Fihrist* p. 64. 95.

[7] *turmaq* hier vielleicht im Sinne von »leben«.

3	*bitigin biz išidälim • tört ilig*	Schrift (Buch) wollen wir anhören! Den vier fürstlichen
4	*t(ä)ngri lärkä tapïnalïm • tört uluγ*	Göttern wollen wir Verehrung darbringen! Von den vier großen
5	*amgäkdä qurtulalïm • tört ilig t(ä)ngri*	Qualen wollen wir befreit werden: (nämlich) von Verleugnungen
6	*lärdä tanïγmalar • t(ä)ngri nomïn tudaγmalar •*	der vier Götter; mangelhaften Befolgungen des Gesetzes Gottes;
7	*tünärig yäklärkä tapunuγmalar • tümänlig*	Verehrungen der finsteren Dämonen; zehntausenden
8	*irinčü qïlïγmalar • tübintä ol'oqma*	übler Handlungen. Schließlich auch muß man
9	*ölmäki bar • tünärig t(a)muqa tüšmäki*	sterben, (und) es gibt ein In-die-finstere-Hölle-
10	*bar • tümänlig yäklär kälir tiyür • tumanlïγ*	Stürzen. (Da) heißt es, kommen zehntausende Dämonen; schwarzneblige
11	*yäklär ayar tiyür • tünärig tünčülä*	Dämonen *schweben herbei, heißt es. Finstere Nacht
12	*basar tiyür • tunumlγ*[1] *tägir tiyür • tüš üzä*	bedrückt (den Gestorbenen), heißt es, *Bedrängnis befällt ihn, heißt es; auf die Brust sich
13	*oltrup tültürür tiyür • tänmiš üzütlär*	setzend macht sie ihn *träumen heißt es; verirrte (?) Geister
14	*tašïqar tiyür • tarďič täk ät'özin*	kommen heraus, heißt es; wie ein ...? seinen Körper
15	*qodur tiyür • tavarï turγuru qalïr tiyür •*	legt er nieder (stirbt er), heißt es. Seine Habe bleibt zurückgehalten, heißt es.
16	*t(ä)rtrü sačlïγ qurta yäk kälir ti(y)ür • tolïlïγ*	Eine falsche (lügnerische), behaarte, greise Dämonin kommt, heißt es; der Hagel-
17	*(a)bulit täk tonqï qašlïγ • qanlïγ bčana*	wolke gleich ist ihr ..? mit Brauen versehen; wie ein blutiges *bčana*?
18	*täk q(a)raqï ti(y)ür • qasγuq täk q(a)ra boi ämki*	ist ihr Blick, heißt es; wie ein Nagel, von schwarzer Farbe ihre Zitze,
19	*ti(y)ür • burnïnta boz bulït önür ti(y)ür ••*	heißt es; aus ihrer Nase eine graue Wolke steigt hervor, heißt es;
20	*t(a)mγaqïnta q(a)ra tütün tašïqar ti(y)ür •*	aus ihrer Kehle schwarzer Rauch geht heraus, heißt es;
21	*tüši ol qamuγ tümän yïlan • yinäri* (?)	ihre Brust ist (besteht) ganz aus zehntausend Schlangen; ihr ...?
22	*ol yingnä yïlan • ärngäki ol qamuγ . . . .*	ist die *Fadenschlange; ihr Finger ist ganz . . . .

Ende des Blattes.

[1] Das über und zwischen die Buchstaben *l* und *γ* gesetzte *u* ist eine alte Korrektur.

2*

Anmerkungen.

Z. 2. *tirilärim*, lies *tirilälim*. Z. 3. Die vier Götter-Könige oder -Fürsten: wohl wieder المعظّم الاربع, die »vier großherrlichen Wesenheiten«, wie in T. II, D. 169, II. Z. 16. *t(ä)rtrü*, (in 178 *t(ä)trü*), lügnerisch, falsch; vgl. mein *Dr. Steins Turkish Khuastuanift*, J. R. A. S., 1911, Z. 135, wo *t(ä)rtrü* und *igdäyü* parallel stehen. *qurta*; das folgende MS. ähnlichen Inhalts (T. II, D. 178) zeigt die Form *qurtγa*. Z. 17. *abulit* oder *nbulit*; der erste Buchstabe wohl ein Irrtum des Schreibers. *tonqï* (*tonuq-ï*?) und *bčana*; rätselhafte Wörter, letzteres wohl eine Entlehnung. Ebenso unerklärt die Wörter *tänmiš* (*tanmïš*) Z. 13; *tardïč* Z. 14; *yinar* (*vinar*?) Z. 21. Z. 22. *yingnä* kann auch *yingan*, *yingra*, *vingan* usw., selbst *vyagra* gelesen werden; die Übersetzung ist entsprechend unsicher.

T. II, D. 178.

Blatt eines Doppelbuchblattes mit abgerundeten Ecken, 13.5 × 13.5 cm groß; starkes, bräunlichgelbes Papier. Auf beiden Seiten des anderen Blattes manichäischer Hymnus in mittelpersischer Sprache. Fundort: Gewölbe im nordwestlichen Teil der Ruinengruppe K.

Vorderseite.

1 *aitur tiyür . . . . . k(ä)ntü*	sagt, heißt es. . . . . . Die von ihm selbst
2 *qïlmïš qïlïnčï közünür t*	getanen Handlungen erscheinen, h-
3 *tiyür • yir sub qutïï ʿirinür*	heißt es. Die Majestät der Erde und des Wassers wird unglücklich,
4 *tiyür • ot sub qutïï ʿïγlayur*	heißt es. Die Majestät des Feuers und des Wassers weint,
5 *tiyür • ʿï ʿïqač qutï ul(a)yur*[1]	heißt es. Die Majestät der Gewächse und Bäume jammert laut,
6 *tiyür • könii buryuq közüngü*	heißt es. Der gerechte Beamte hat ergriffen
7 *čä közünüpän tänmiš üz*	die wie in einem Spiegel erscheinende, verirrte See-
8 *ütüg tutupan • trazuk*	le. In der Wage
9 *ʿičintä olγurtur tiyür •*	wird sie niedergesetzt, heißt es.
10 *t[razu]k aγ[sar?] q[ïl]ïnčï aitïγ*	Wenn die Wage aufsteigt, wird ihre Handlung . . ? .
11 *bolur [ʿï]rinčü qïlmïïš*	ihre übel getane
12 *qïlïnčï ʿistig bolur*	Tat wird . . ?

Ende der Seite.

Rückseite.

1 *t(ä)trüü sačl(ï)γ qurtγa yäk*	das Kommen (Acc. oder Instr.) der lügnerischen, behaarten, greisen Dämonin (und)
2 *kälipänin tänmiš üzüt*	ihre Ergreifung der verirrten (irrenden) Seelen.
3 *lärig tutupanïn • tünärig*	len. In die finstere

[1] [Manichaean script]. Die Punktierung bedeutet Ausfall eines Buchstabens.

4 *tamuqa tartar tiyür*	Hölle zieht sie (sie), heißt es;
5 *töpüsin tongtaru tïqar*	auf ihr Haupt einschlagend, stößt sie (sie) hinein,
6 *tiyür • tamuḍaqïï yäklär*	heißt es. Die in der Hölle befindlichen Dämonen
7 *tutar tiyür • muntrumuntuz*	ergreifen (sie), heißt es. Die ....?
8 *yäklär k(ä)lir tiyür • min//k//*	Dämonen kommen, heißt es ....
9 *parkan urupan* (*orupan?*) *pirkäsäyür*	....
10 *tiyür • öküš*	heißt es. Viele ......
11 *üzüt anta körür tiyür •*	Geister dort sieht sie.
12 *ölüm qut qolupan bolmaz* (*bulmaz?*)	Um den Tod zu flehen, ist zwecklos. (Sie fleht um den Tod, findet [ihn aber] nicht.)

Ende der Seite.

Anmerkungen.

Vorderseite Z. 6. *buryuq*. Man vergleiche vielleicht chinesische Bilder buddhistischer Totengerichts-Szenen. Z. 10 und 12. *aitïγ* und *istig* unbekannt Rückseite Z. 7 *muntrumuntuz* unbekannt. Z. 9 *parkan, pirkäsäyür* unbekannt.

Wörterliste.

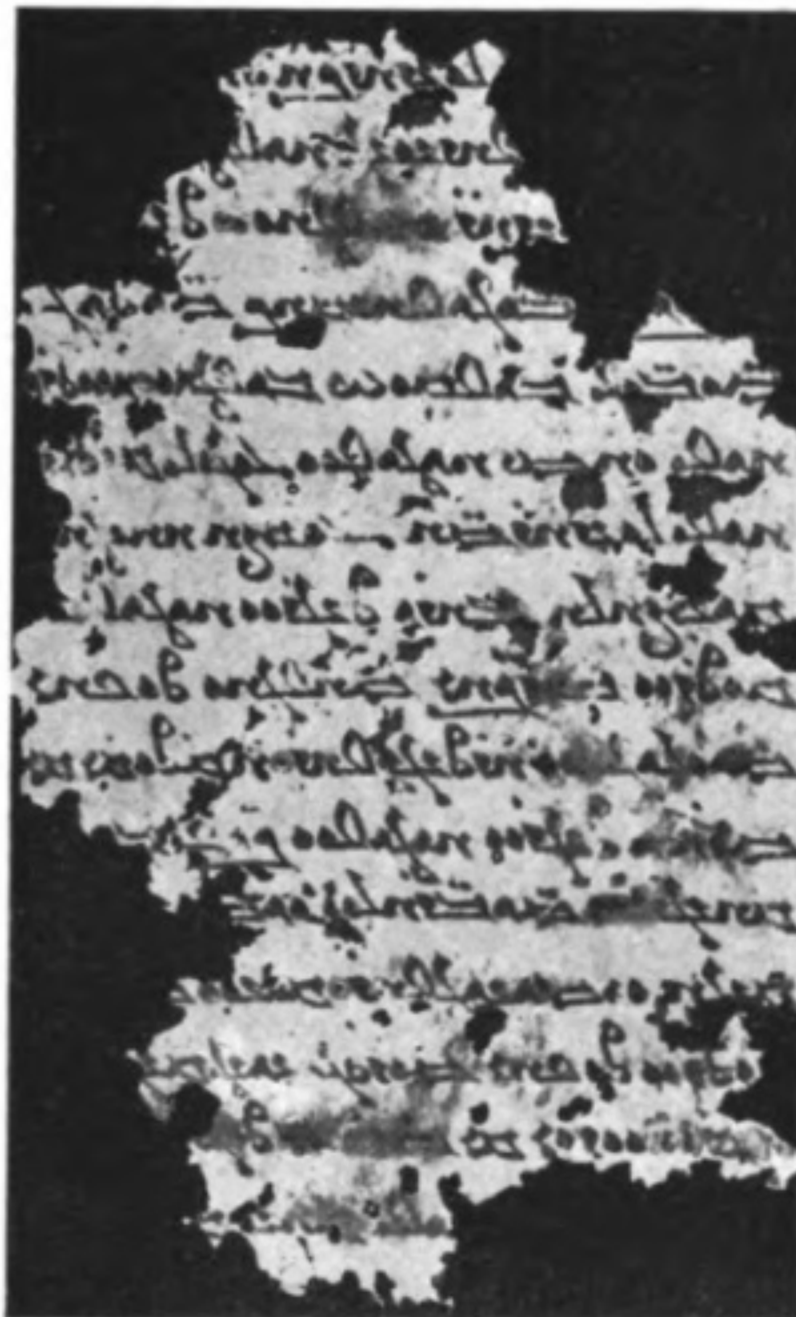
abulït (*nbulït?*) s. *bolït*
ad(ï)*r*(ï)*l-* 419 R. [17]
adïnčïγ III, 419 R. [3]
arvïš 180[9]
ärksirä- 75[8]
ärngäk III[22]
aγ- 178[10]
äki 180[1]
alp 419[6. 7]
ämik (*g*) III[18]
ai (*ay*)- III[11]
op-ögsä- 419 R. [10]
uḍ 180[8]
uruγ 75[20]
üzä 180[3. 8], III[17]
üzüt III[13], 178[7. 1], 178 R. [2. 11]
-*o*(u)*γsa-*, -*ö*(ü)*gsä-*; *qavïšoγsa-* 419 R.[17]; *öpögsä-* 419 R.[10]
oγlan 75[17]
ög- (*ögälim*) I[5]
ögrinčlig II[7]
ol-; *oltur-* III[13] (sonst stets *olur-*); *olγur-* 178[9]; *olur-* 419 R. [20]
ul(*a*)- 178[5]
ön- III[19]
irkäk 75[19]
irinčü (s. auch ʿ*i*) III[8], 178[11]
bač (*bäč?*) 419 R. [11] (Lehnwort?)
-*baru* (*muncada b.*) 180 R. [8]
bas- III[12]
bašlan- 75 Anm.
baγ(ï)*rsaγ* 419 R. [12]
bäg I[4]
bägräk 419[6. 8]
bälgü 419[3. 4], 180[7]
burun III[19]
boz III[19]
bögülän- 180 R. [4]
buluncsuz 419[18]
bulït III[17. 19]
boi III[18]
bilä-gü-süz 419[8. 9]
biliglig 419[11. 12]
-*pan*, -*pän*; *urupan* 178 R. [9]; *tutupan* 178[8], R. [3]; *tipän* 180[14], R. [9. 14]; *qolupan* 178 R. [12]; *kälipän* 178 R. [2]; *közünüpän* 178[7]; *yaqïšïpan* 419 R. [17]
pirkäsä- 178 R. [9]
tapun- III[7]
t(*ä*)*trü* 178 R. [1]
t(*ä*)*rtrü* III[16]
tardïč III[14]
tašïq- III[14. 20]
t(*ä*)*v* 180[9]
taγsut 419[2]
-*täk* III[14. 17. 18]
täg- III[12]
t(*a*)*mγaq* III[20]
tan- III[6]
tän- (?) III[13], 178[7]
tang I[2. 3. 4. 7. 8. 9. 10]
tängri; *tang t.* I[2–10]; *ai t.* I[6]; *mitri burχan t.* 180[13]; *kün t.* 419[13. 14]; *kün ai t.* II[3]; *yašin t.* II[3]; *tört ilig t.* III[3]
tübintä III[8]
töpü 178 R. [5]
tütün III[20]
turγur- III[15]
türkčä III[1]
tüš III[12. 21]
tüš- III[9], 75[18]
tültür- III[13]
tolïlïγ III[16]
tumanlïγ III[10]
tümänlig III[7. 10]
tünärig III[7. 9. 11], 178[3]
tünčülä III[11]
tonqï (*ton*(*u*)*q-ï ?*) III[17]
tongtar- 178 R. [5]
tunumluγ (*tonum-*; *torum-*; *turum-*) III[12]
ti-; *ti-sär* 419 R. [13]; *ti-yür* III[10] ff., 419[3] ff., 178[3] ff.
tiril- III[2]
-*tïγ*, -*tig*; *aitïγ* 178[10]; ʿ*istig* 178[12]
tïq- 178 R. [5]
-*čä*; *türkčä* III[1]; *közüngüčä* 178[6. 7]
sačlïγ III[16], 178 R. [1]
söngüš- 180[6]
ʿ*irin-* 178[3]
ʿ*ïγla-* 178[4]
ʿ*igiḍ* 180 R. [6]
-*γma*, -*gmä*; *tanïγma* III[6]; *tudaγma* III[6]; *tapunuγma* III[7]; *qïlïγma* III[8]; *körügmä* I[5]; *körünügmä* I[6]
-*gärü*; *yirgärü* 75[18]
kötür- (ertragen) 75[14]
köḍür 180[4]
küḍügli 180 R. [10]
kür 180[9]
körtlä 419[16. 17], R. [7]
közünč 419[7]
közüngü 178[6]
közi qaram 419 R. [19]
küg 419[1. 19]
kök 75[17]
köküzlüg 419[14. 15]
külüsüg 419 R. [20]
külüg 419[17]
köni 178[6]
kir- 419 R. [13. 14]
kirtü 180[15], R. [11. 15]
kim 75[17], 180[10].
kin (*antada k.*) 75[15]

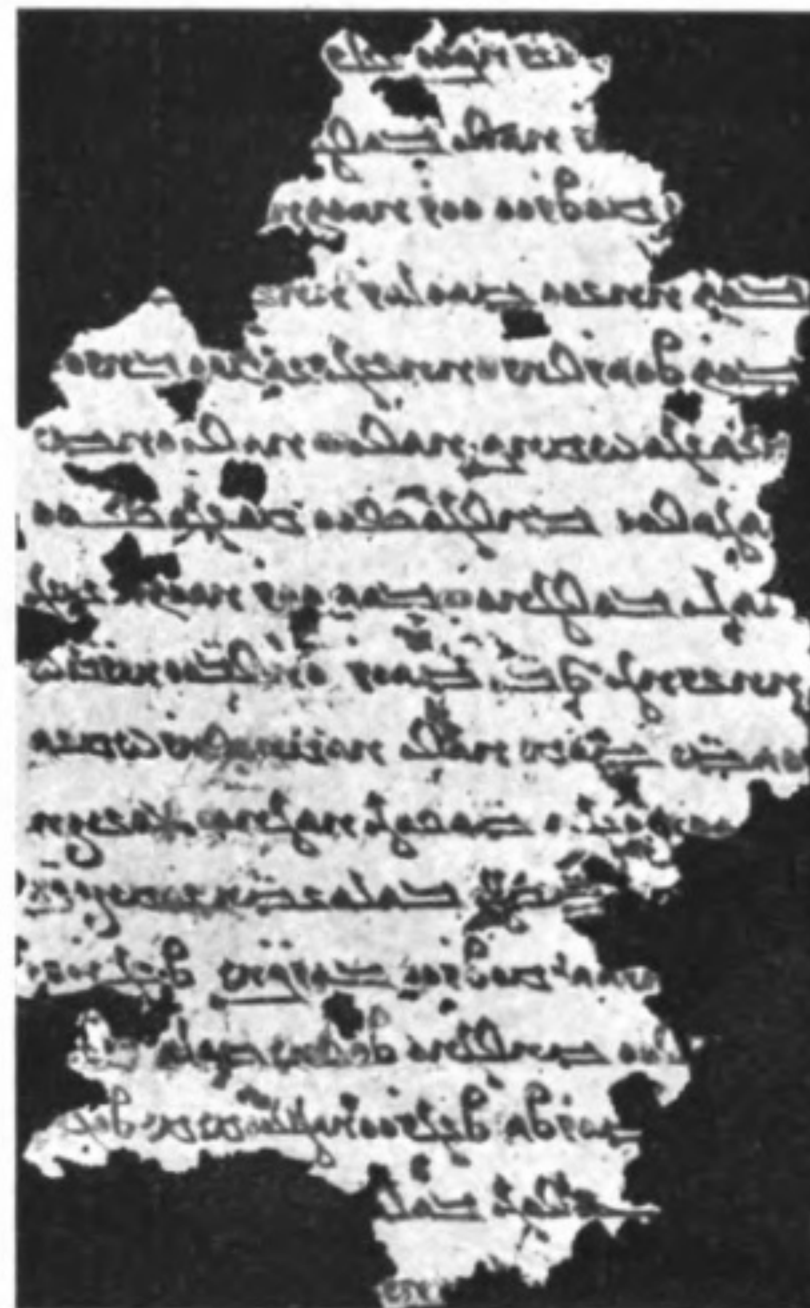
Lehnwörter.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.

T. M. 180.

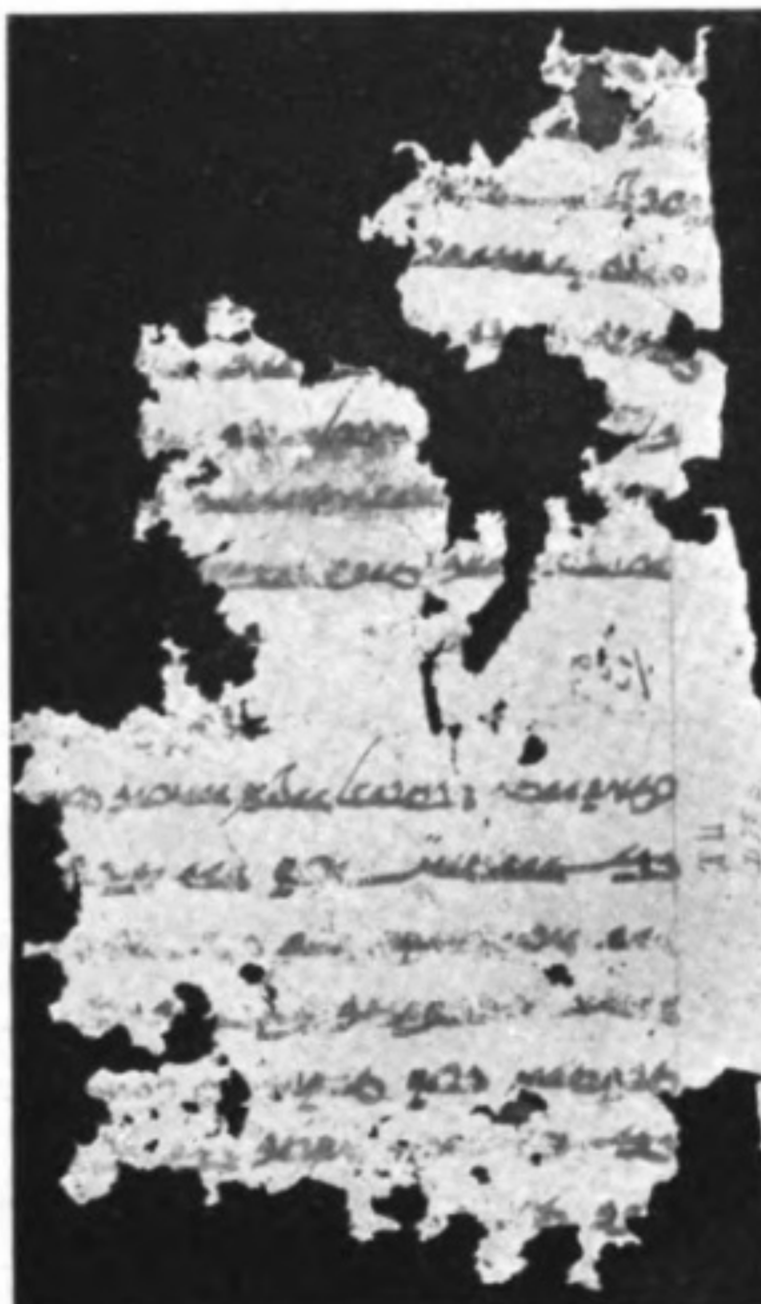
Rückseite. Vorderseite.

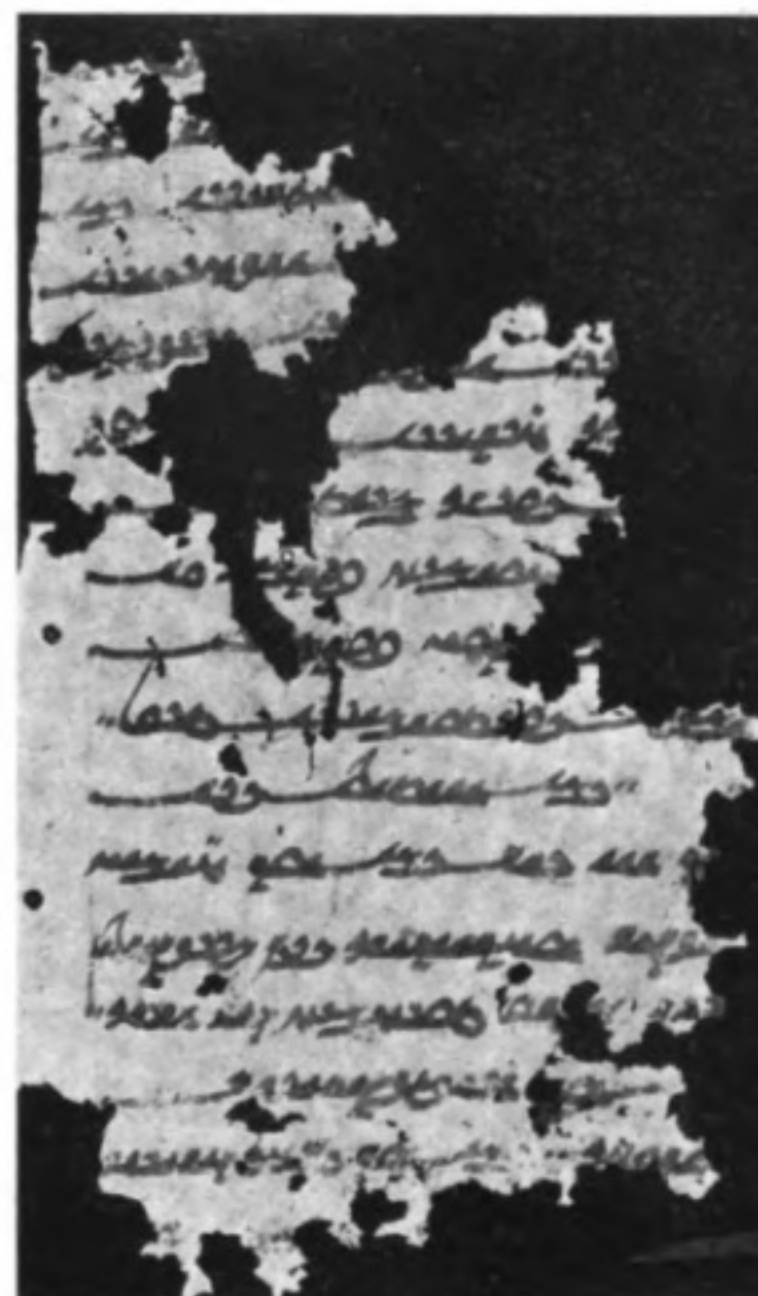




T. II, D. 75.

Rückseite. Vorderseite.

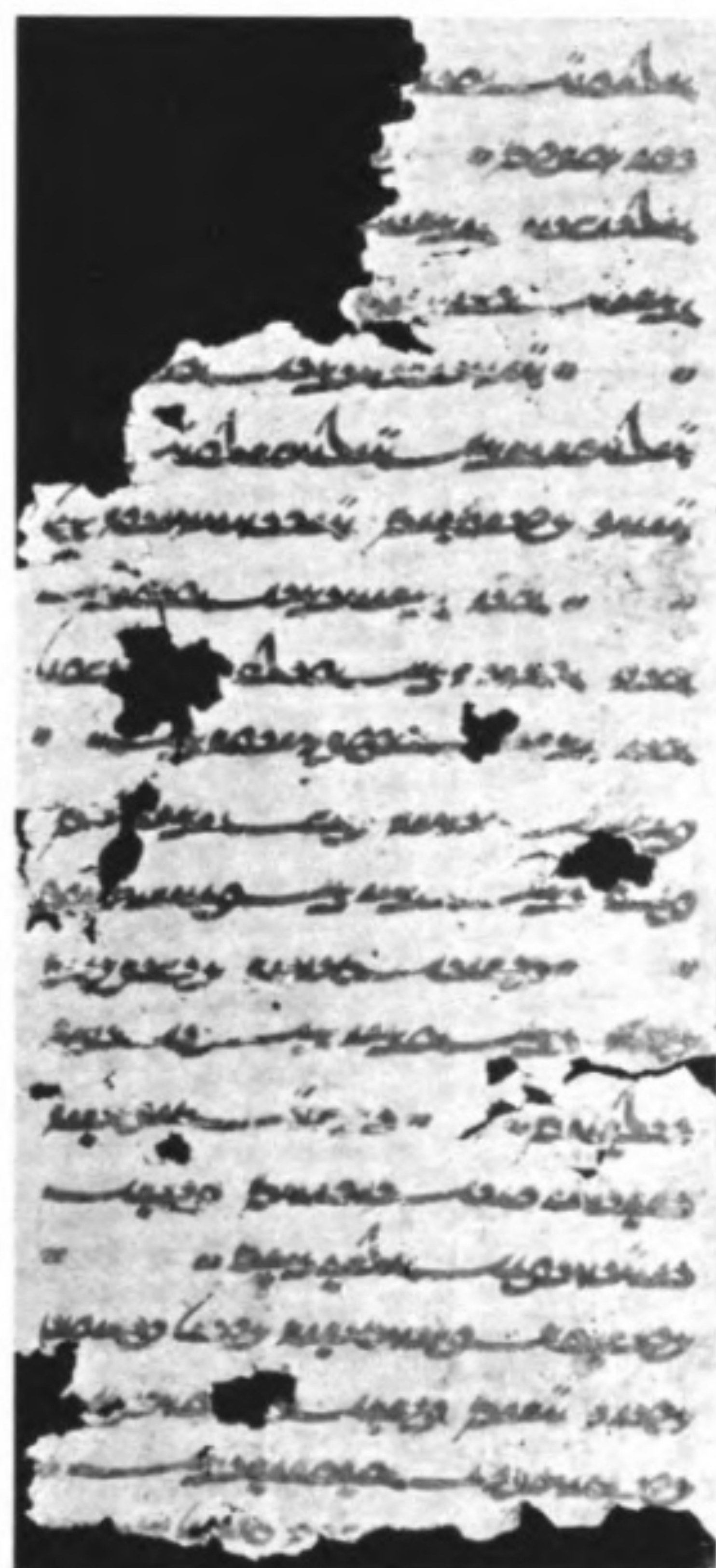




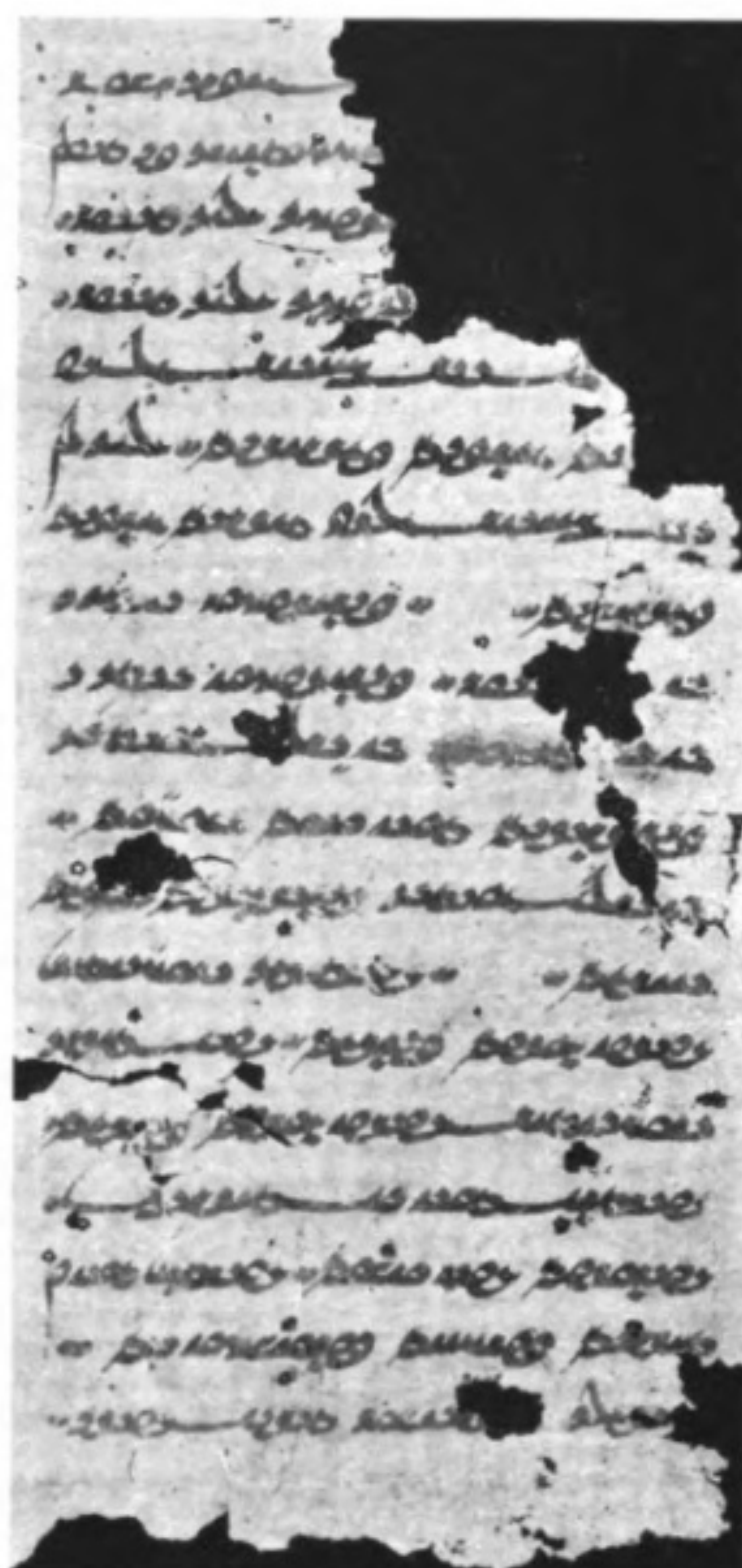
A. v. Le Coq: Türkische Manichaica aus Chotscho. II. Taf. I.

T. M. 419.

Rückseite.

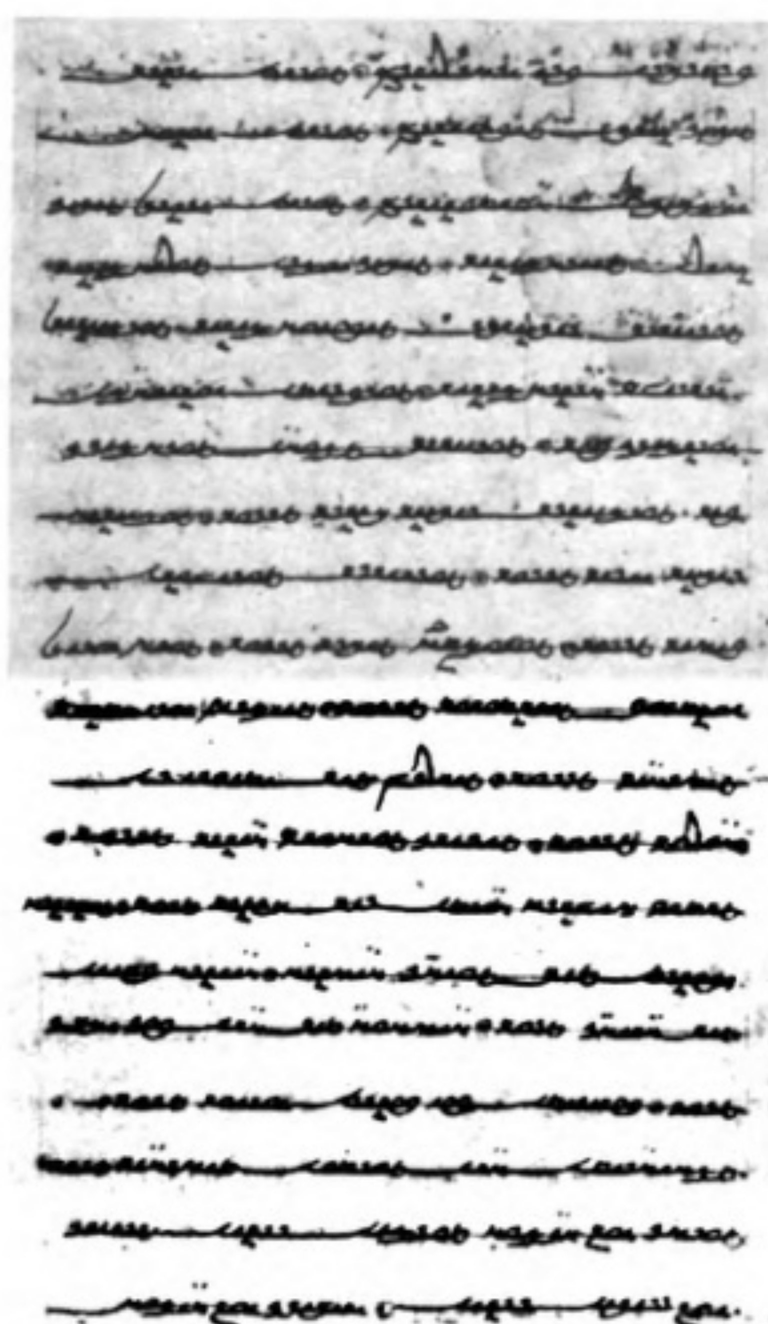


Vorderseite.

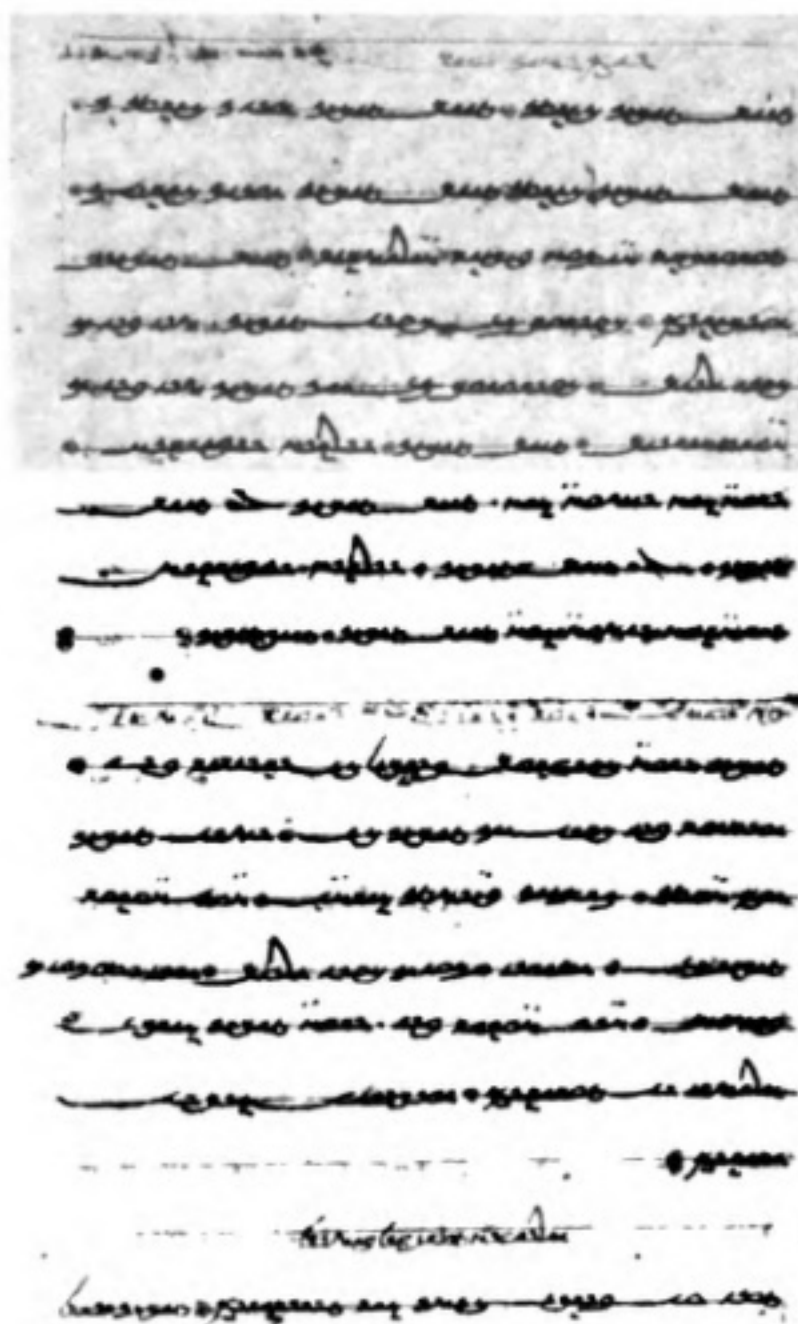


T. II, D. 169.

Rückseite.



Vorderseite.



A. v. Le Coq: Türkische Manichaica aus Chotcho. II. Taf. II.

ABHANDLUNGEN

DER PREUSSISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

JAHRGANG 1919

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

Nr. 4

SPINOZASTUDIEN

VON

C. STUMPF

BERLIN 1919

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI DER
VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER WALTER DE GRUYTER U. CO.
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG. J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG.
GEORG REIMER. KARL J. TRÜBNER. VEIT U. COMP.

Vorgetragen in der Gesamtsitzung am 14. November 1918.
Zum Druck eingereicht am 27. Mai 1919, ausgegeben am 16. August 1919.

I. Der Parallelismus der Modi innerhalb der Attribute Ausdehnung und Denken.

1. Die Beweisführung für den Parallelitätssatz Eth. II, pr. 7.

Spinoza gilt gemeinhin als Urheber der Lehre vom psychophysischen Parallelismus, wonach Körperliches und Geistiges nur verschiedene Erscheinungsformen oder Seiten einer und derselben Wirklichkeit sind und ihre Veränderungen demgemäß durchgängig parallellaufen. Selbst ein Kenner wie Freudenthal hält es nicht für nötig, dieser Behauptung Einschränkungen beizufügen, ausgenommen die, daß manches in Spinozas Darstellung dunkel bleibe[1] — eine Eigenschaft, die man schließlich auch der heutigen Lehre nicht abstreiten kann. Einzelne Spinozaforscher heben zwar wesentliche Unterschiede hervor (s. u.), aber das historische Verständnis leidet an diesem Punkte meines Erachtens noch zu stark unter dem Hineintragen gegenwärtiger Anschauungen. Im folgenden soll ausgeführt werden, daß der Parallelismus zwischen den Modi der Ausdehnung und des Denkens, wie er im siebenten Lehrsatz des zweiten Teiles der Ethik behauptet wird, eine alte Lehre der aristotelisch-scholastischen Psychologie zum Ausdrucke bringt, deren Sinn mit dem des gegenwärtigen Parallelismus nichts zu tun hat. Hiermit soll natürlich nicht gesagt sein, daß der Satz von Spinoza ohne Rücksicht auf das brennende Zeitproblem des Zusammenhanges zwischen Leib und Seele aufgestellt wäre — das Gegenteil liegt klar vor Augen —, sondern nur, daß seine Lösung des Problems erst aus jener alten Tradition verständlich werden kann.

Spinozas naturwissenschaftliche Studien und der mächtige Eindruck der jungen mechanischen Naturerklärung hatten in ihm die Überzeugung

[1] Über die Entwickelung der Lehre vom psychophysischen Parallelismus bei Spinoza. Archiv f. d. gesamte Psychologie Bd. IX, S. 74 ff.

von der geschlossenen Naturkausalität begründet, die kein Hineinwirken psychischer Kräfte dulde. Sie war noch verstärkt worden durch die vom Okkasionalismus erhobenen Einwendungen gegen die Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen heterogenen Substanzen. Auch die Lehre des Descartes hinsichtlich der tierischen Bewegungen als rein physikalischer Erscheinungen und sein Hinweis auf die Reflexbewegungen, die sich auch beim Menschen ohne Zutun psychischer Funktionen vollziehen, wirkten sicherlich mit. Spinoza verweist gelegentlich auf die mechanischen Handlungen der Schlafwandler als Beispiele rein physisch bedingter und doch zweckmäßiger Handlungen[1]. Insoweit kann man auch wohl von einer ähnlichen wissenschaftlichen Sachlage wie heute reden. Aber im Zusammenhange des zweiten Teils der Ethik spielen diese Dinge keine Rolle. In der Begründung des Lehrsatzes ist von irgendwelchen empirischen Tatsachen, die durch diese Anschauung allein oder besser erklärt werden könnten, überhaupt nicht die Rede.

Der Lehrsatz »Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum« wird gemäß der Anlage des ganzen Werkes metaphysisch, und zwar deduktiv begründet. Der Beweis ist in zwei Zeilen erledigt — unsere heutigen Parallelisten können's nicht so kurz machen —: »patet ex Ax. 4. p. 1. Nam cujuscunque causati idea a cognitione causae, cujus est effectus, dependet«. Das beliebte Q. E. D. fehlt, wie in ähnlichen Fällen kürzester, durch bloße Rückverweisung erledigter Begründungen.

Um zu verstehen, um was es sich hier handelt, ist zunächst daran zu erinnern, daß die negative Seite des Parallelismus, die Unmöglichkeit gegenseitiger Einwirkung zwischen zwei beliebigen Attributen, bereits I, 3 behauptet und bewiesen wurde. Dieser Satz lautete: »Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.« Der Beweis: »Si nihil commune cum se invicem habent, ergo (per Axiom. 5) nec per se invicem possunt intelligi, adeoque (per Axiom. 4) una alterius causa esse non potest. Q. E. D.« Das 4. Axiom, worauf dieser Beweis ebenso wie der zu

[1] Ethica p. III, prop. 2. schol. Im folgenden werden die Teile und Lehrsätze der Ethik in der abgekürzten Form III, 2 = III. Teil, 2. Lehrsatz zitiert. Der »Kurze Traktat« ist nach Sigwarts Übersetzung aus dem Holländischen (1870), die Briefe sind nach der neueren Numerierung, die übrigen Werke nach der 2. Gesamtausgabe von van Vloten und Land (1895) zitiert.

II, 7 gestützt wird, hat den Wortlaut: »Effectus cognitio a cognitione causae dependet, et eandem involvit.«

Für den Beweis zu I, 3 ist das Entscheidende der Zusatz des Kausalaxioms: et eandem involvit. Der Begriff der Ursache ist nach Spinozas rationalistischer Auffassung des Kausalverhältnisses in dem der Wirkung eingeschlossen. Das Ursachverhältnis fällt ihm zusammen mit dem des logischen Grundes zu seinen Folgen. Wie der Schlußsatz nicht bloß nach den Prämissen, sondern aus ihnen erkannt wird, seine Erkenntnis also die der Prämissen einschließt, so schließt die Erkenntnis der Wirkung die der Ursache ein. Daher auch der stets wiederkehrende Ausdruck »sequitur« für »ist verursacht, geht real hervor«. Auch die Leugnung der Realität der Zeit hängt damit zusammen. Darum vermag Spinoza sogar das Verhältnis eines Attributs zu den darunter befaßten einzelnen Modi als Kausalverhältnis zu fassen; ist doch der Gattungsbegriff in der Art und im einzelnen Ding enthalten. »Res ideatae ex suis attributis consequuntur et concluduntur (II, 6, cor.). Wir sind seit Hume's Kritik an eine andere Auffassung der Kausalität, zum mindesten im Gebiete des Naturerkennens, gewöhnt. Aber Spinozas ganzes System steht und fällt mit dieser Fassung, und wir haben sie als eine Voraussetzung seiner Deduktionen zugrunde zu legen.

Von hier aus ist der Beweis zu I, 3 in der Tat einleuchtend. Denn wenn, nach der Voraussetzung des Lehrsatzes, zwei Dinge unter sich nichts gemein haben, in dem Sinne, daß der Begriff des einen den des anderen nicht einschließt, so folgt, daß keines die Ursache des anderen sein kann.

Spinoza spricht allerdings in I, 3 nicht direkt von den Attributen, auch nicht von Substanzen, sondern von res. Diesen Ausdruck gebraucht er aber nicht etwa im Sinne von körperlichen Einzeldingen (wie später in II, 7), sondern in dem allerallgemeinsten Sinne von »etwas«, wofür auch wir keine andere Mehrzahlbildung haben als »Dinge«. Er wünscht dem Satz die größtmögliche Allgemeinheit zu geben und ihn in dieser Form zu beweisen. Aber die nächste Anwendung, die er von dem Lehrsatze macht (im Beweise zu I, 6), ist die auf Substanzen: keine Substanz kann eine andere hervorbringen. Und daß dasselbe auch für Attribute gilt, folgt ohne weiteres aus der Definition des Attributs als dessen, was der Verstand als das Wesen der Substanz ausmachend erfaßt, sowie aus dem Satze (I, 10), daß jedes Attribut für sich begriffen werden muß. Daß endlich auch die Modi verschiedener Attribute, d. h. die unter verschiedene Attribute fallenden Einzel-

dinge oder Einzelvorgänge, nicht aufeinander einwirken können, folgt daraus, daß jeder modus nur den Begriff des Attributes, dem er zugehört, einschließt[1]. So können z. B. Leib und Seele nicht aufeinander wirken, da die Seele unter das Attribut des Denkens, der Leib unter das der Ausdehnung fällt.

Dieses Negative also hat man bei dem 7. Lehrsatz des 2. Teiles bereits als feststehend vorauszusetzen. Er fügt nur das Positive hinzu, daß innerhalb der Ideen, d. h. der Modi des Attributs Denken, dieselbe Ordnung und Verknüpfung stattfindet wie innerhalb der Dinge, d. h. der Modi des Attributs Ausdehnung. Der Beweis stützt sich auf das bereits herangezogene Kausalaxiom. Aber Spinoza braucht hier nur den ersten Teil des Axioms, nicht den Zusatz »et eandem involvit«. Setzt man im ersten Teil des Axioms für cognitio idea, so ergibt sich, daß die Idee der Wirkung abhängt von der Idee der Ursache. Faßt man weiter Ursache und Wirkung unter den allgemeinen Ausdruck res, so folgt, daß die Ideen voneinander nach derselben Gesetzlichkeit abhängen wie die Dinge.

Rein formell wäre also alles in Ordnung. Der Sinn des Satzes aber wäre zunächst nur der, daß unsere Erkenntnisse auseinander in derselben Ordnung und Verknüpfung hervorgehen wie die Dinge; und zwar könnte sich der Satz so verstanden nur auf eine ideale Erkenntnis beziehen, die deduktiv und fehlerfrei von den Ursachen zu den Wirkungen fortschritte, nicht auf Schlüsse, die sich empirisch mit Hypothesen und Fehlgriffen nach und nach an die Ursachen herantasten. In Spinozas Ausdrücken: nur auf die adäquate, nicht auf die imaginative und konfuse Erkenntnis. Tatsächlich soll jedoch der Satz nach Spinozas Intention ganz allgemein Psychisches und Physisches einander zuordnen und wird in solch allgemeinem Sinne weiterhin verwendet. Jeder Zustand unseres Körpers ist nach der Fortsetzung seiner Darstellung von einer inadäquaten, konfusen Idee dieses Zustandes begleitet, und die inadäquaten Ideen folgen sich mit derselben Notwendigkeit wie die adäquaten (II, 36). Aber nicht bloß die Zustände unseres Körpers, sondern auch jeder physische Zustand eines Körpers der Außenwelt soll eine Idee seiner selbst mit sich führen (II, 13 schol.). Gegenüber einer solchen allgemeinen Verknüpfung und Parallelität der Veränderungen bilden die Fälle, wo es sich um wissenschaftliches Denken von

[1] II, 6 dem.: uniuscujusque attributi modi conceptum sui attributi, non autem alterius involvunt.

der idealen deduktiven Form handelt und unsere Gedanken sich dem wirklichen Lauf der Dinge genau anschmiegen, verschwindende Einzelfälle, aus denen der Satz in seiner Allgemeinheit unmöglich gefolgert werden kann. Es bliebe, wenn nicht weitere Voraussetzungen dem Beweise zu Hilfe kommen, sehr wohl denkbar, daß die Parallelität sich auf diese Ausnahmefälle beschränkte, daß hingegen die meisten physischen Veränderungen überhaupt ohne psychische Begleiterscheinungen erfolgten und daß die Vorstellungen im allgemeinen anderen Gesetzen folgten als die Dinge. Das stolze Q. E. D. würde nicht bloß der Form nach fehlen, sondern wäre auch sachlich nicht am Platze.

Hier greift nun das berühmte und hochbedeutsame Scholion des Lehrsatzes ein. Spinoza erinnert den Leser, daß er hier vom göttlichen Intellekt rede, und daß alles, was vom unendlichen Intellekt als seine Wesenheit ausmachend (d. h. als seine Attribute, I, def. 4) erfaßt werden kann, nur zu einer einzigen Substanz gehöre, daß also die denkende und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe sei, die nur bald unter diesem, bald unter jenem Attribut verstanden werde. Das gleiche gelte von den Modi der Attribute, also von den einzelnen Seelen und Körpern. Eine und dieselbe Substanz aber — so muß man den Ring schließen — kann unmöglich zweierlei oder gar (in Anbetracht der unendlich vielen Attribute) unendlich vielen verschiedenen Gesetzlichkeiten der Aufeinanderfolge und Verknüpfung ihrer Zustände unterliegen.

Zugleich wird durch dieses Scholion der Parallelitätsgedanke ungeheuer erweitert. Denn wenn die Berufung auf die Einheit der Substanz überhaupt beweiskräftig ist, so gilt das Gesetz der Parallelität der Veränderungen nicht bloß für ideae und res, die Modi des Denkens und der Ausdehnung (und zwar uneingeschränkt, da auf Gott bezogen alle Ideen adäquat sind, II, 46), sondern auch für die Modi aller der unendlich vielen sonstigen Attribute der göttlichen Substanz. Spinoza versäumt nicht, dies selbst hervorzuheben. Der Lehrsatz hätte darum von vornherein in dieser allgemeinsten Fassung ausgedrückt und im ersten Teil des Buches, der von Gott und seinen Attributen im allgemeinen handelt, etwa im Anschluß an den 3. Lehrsatz, vorgetragen werden müssen. Warum dies nicht geschah, wird aus unseren weiteren Ausführungen hervorgehen

Zunächst leidet aber das Gefüge der Beweisführung nun wieder an einer schweren Lücke. Denn wenn man überlegt, was für Spinoza nach

seinen bestimmten Erklärungen der Begriff Substanz bedeutet, so büßt der Grundgedanke des Scholions seine scheinbar so zwingende Schlußkraft wieder völlig ein. Substanz ist ja für ihn nicht, wie für die vorausgehende Philosophie, etwas die Attribute Durchdringendes, Bedingendes, Beherrschendes, das ihre innere Einheit herstellte und sie damit zu einem gleichförmigen Verhalten zwänge, sondern nur die Gesamtheit der Attribute selbst. »Die Substanz besteht aus den Attributen« heißt es immer wieder; »Gott oder alle Attribute Gottes[1]« usw. Auch die Lehre, daß jedes Attribut nur aus sich begriffen wird und nichts mit anderen gemein hat, führt zu der Folgerung, daß die Attribute den Begriff der Substanz nicht in sich schließen: denn sonst würden sie eben doch etwas gemeinsam haben. Gerade in dieser Fassung der Substanz als Gesamtheit der Attribute liegt eine der merkwürdigsten Unterscheidungslehren Spinozas gegenüber der gesamten aristotelisch-scholastischen Tradition, auch gegenüber Descartes; ein Zug, der ihn als Vorläufer Humes und vieler Modernen erscheinen läßt.

Hieraus geht nun scheinbar hervor, daß die Attribute bei Spinoza gewissermaßen nebeneinander liegen, wie sich auch wirklich Zeller einmal ausdrückt[2], jedes gleichgültig gegen die anderen, ohne Wesenszusammenhang mit ihnen, daß das Wort Substanz nur ein Sammelname sei, der zur Abkürzung an die Stelle der unendlichen Reihe der Attribute gesetzt werde. Zweifellos wäre dann der Vorwurf berechtigt, daß Spinozas Ansicht über Leib und Seele doch schließlich auf einen krassen Dualismus hinauslaufe[3] und seine Lehre von den unendlich vielen Attributen die Welt in unendlich viele unzusammenhängende Welten auflöse.

Wäre dies aber wirklich die richtige Auslegung, so würde nichts im Wege stehen, daß jedes Attribut auch seine eigene Gesetzlichkeit hätte, und daß die Ordnung und Verknüpfung der Modi ebenso unendlich mannigfach wäre wie die Attribute selbst. Statt der zwei miteinander gehenden Uhren bei Geulincx und Leibniz hätten wir zwei, ja unendlich viele, die recht

[1] I, def. 6: substantiam constantem infinitis attributis. I, 10 schol.; constat infinitis attributis. Ebenso schon im Kurzen Traktat S. 16 und in den Anmerkungen S. 9 und 47, die jedenfalls Spinozas Meinung wiedergeben, wenn sie auch vielleicht nicht von ihm selbst herrühren. Auch im Anhange dieses Traktats S. 151 (Zusatz zum 4. Lehrsatz).

[2] Geschichte der deutschen Philosophie, 2. Auflage, S. 638.

[3] Vgl. u. a. E. Becher, Der Begriff des Attributs bei Spinoza (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Benno Erdmann). 1905. S. 53.

wohl im verschiedensten Tempo laufen könnten. Dafür ließe sich auch noch anführen, daß Spinoza vor der Abfassung der Ethik die Attribute sogar selbst als Substanzen bezeichnete und daß es in dem Briefe an Simon de Vries vom Jahre 1663, also mitten in der Abfassungszeit der Ethik, nach der Definition der Substanz heißt: »Dasselbe verstehe ich unter Attribut, nur daß die Bezeichnung Attribut auf den Verstand Bezug nimmt, welcher der Substanz eine solche bestimmte Natur zuschreibt[1].«

Nun schärft uns freilich Spinoza immer wieder, so auch gerade im Scholion des 7. Lehrsatzes, ein, daß jedes Attribut nur eine besondere Ausdrucksweise der nämlichen Substanz sei: »una eademque substantia per diversa attributa explicatur, comprehenditur«. Aber eben der Sinn dieser Formeln, die man doch unmöglich mit K. Thomas[2] als eine unaufrichtige Akkomodation deuten kann, muß aufgezeigt, und es muß ihre Vereinbarkeit mit der anderen Formel dargetan werden, wonach jedes Attribut nur aus sich begriffen werden kann. Dann erst kann man den ganzen Beweis des Parallelismus als schlüssig anerkennen, als schlüssig natürlich immer vom Standpunkt und unter den Voraussetzungen Spinozas. Denn nur um eine immanente Kritik kann es sich hier handeln.

Alles läuft darauf hinaus, daß ein innerer Wesenszusammenhang zwischen den Attributen bestehen muß, infolgedessen sie nicht unverbunden, sondern nur in engster Zusammengehörigkeit innerhalb einer und derselben Realität existieren können.

2. Akt und Inhalt gemäß aristotelisch-scholastischer Psychologie.

Hier setzt eine neue Quelle der spinozistischen Parallelismuslehre ein, und zugleich diejenige, die sie von der heutigen durch eine unüberbrückbare Kluft scheidet. Es ist die psychologische Bestimmung des Verhältnisses zwischen Denken und Ausdehnung, wie sie vom 10. Lehrsatz des zweiten Teiles an entwickelt wird. Man muß Spinoza gewissermaßen rückwärts lesen, d. h. das Frühere nach dem Späteren deuten. Erst die folgenden Lehrsätze zeigen, was er mit den vorausgehenden will. Im ganzen ersten Teil spricht er überhaupt von den Attributen nur prinzipiell und im allgemeinen. Im Scholion zu I, 10 erwähnt er nebenbei, daß

[1] Näheres in der sorgfältigen Arbeit Bechers, besonders S. 33ff.

[2] K. Thomas, Spinoza als Metaphysiker, 1840, S. 136 ff.

wir zwei davon kennen, folgert im 2. Korollar des 14. Lehrsatzes, daß ausgedehntes und denkenden Ding entweder Attribute oder Modi Gottes seien, behauptet im Scholion des 15., im 14. bewiesen zu haben, daß die Ausdehnung eines der Attribute sei, führt im Beweise des 21. Lehrsatzes Denken als Beispiel eines Attributs an und setzt dies auch im Beweis des 31. und 32. Lehrsatzes voraus. Aber erst im II. Teil Lehrsatz 1 und 2 werden die beiden Attribute als solche dargetan und gewissermaßen offiziell vorgestellt. In der Erläuterung des 7. Lehrsatzes selbst sind sie gleichwohl immer noch bloß als Beispiele benutzt. Erst vom 10. Lehrsatz an werden sie der eigentliche Gegenstand der Darstellung. Der Weg vom Allgemeinen zum Besonderen, die synthetische Methode, wird konsequent festgehalten.

Wir erfahren jetzt, der menschliche Geist sei nichts anderes als die Idee des menschlichen Körpers, der menschliche Körper nichts anderes als das Objekt dieser Idee. Damit ist gesagt, daß die beiden Attribute und ihre Modi nicht nebeneinander liegen, sondern in innigster Wechselbeziehung zueinander stehen und daß diese Beziehung uns gegeben ist. Es bleibt zwar dabei, daß jedes der beiden ohne das andere gedacht werden kann und muß; der Begriff des einen schließt den des anderen nicht als Teil in sich ein. Aber sie bilden gemeinschaftliche Glieder eines Ganzen und weisen ihrer Natur nach gegenseitig aufeinander hin.

Es handelt sich für Spinoza um ein der damaligen Philosophie allgemein bekanntes und geläufiges Verhältnis: das des Bewußtseinsaktes zu seinem Inhalt. In jedem Bewußtseinszustand, wie er der Selbstwahrnehmung gegeben ist, sind nach dieser alten Lehre beide Elemente zu unterscheiden, und zwar laufen die wesentlichen Unterschiede und Einteilungen der Akte parallel denen der Inhalte, da sie durch diese in ihrer Eigenart bestimmt werden. Um die Lehre und ihren Einfluß zu verstehen, muß man auf die aristotelisch-scholastische Philosophie zurückgreifen, die zu Spinozas Zeiten noch in weitesten Kreisen volle Autorität genoß.

Schon Plato, für den allenthalben die Stufenfolge in der Vollkommenheit des Seins sich mit der der wahrhaften Erkenntnis deckt (die fast nichtseiende Materie ist auch fast unerkennbar, Gott das μέγιστον μάθημα), läßt auch die Unterschiede der immanenten Objekte genau parallel gehen mit denen der Erkenntnistätigkeiten. Vgl. besonders Rep. 509d ff., wo der Unterschied der ἐπιστήμη von der δόξα durch den des wahrhaft Seienden

vom sinnlich Einzelnen und die Untereinteilungen νόησις — διάνοια und πίστις — εἰκασία wieder durch den Unterschied der direkt erschauten von den bloß in Bildern geschauten Gegenständen begründet werden. Ebenso wird im Theaetet die höhere von der niederen Erkenntnis (Wahrnehmung) dadurch unterschieden, daß diese auf das sinnlich Einzelne, jene auf die κοινά gerichtet ist.

Wie in dem Prinzip der Parallelität von Sein und Erkennbarkeit (der Natur nach), so folgt Aristoteles seinem Lehrer auch in dem der Parallelität zwischen Akt und immanentem Gegenstand[1]. Νοεῖν und αἰσθάνεσθαι sind ihm verschieden, weil die νοητά (τὰ καθόλου) von den αἰσθητά (τὰ καθ' ἕκαστον) verschieden sind, obschon die νοητά für ihn nicht mehr gesonderten realen Gegenständen entsprechen, sondern nur als Gedankendinge existieren. Der Unterschied der immanenten Gegenstände also bestimmt den der darauf gerichteten Akte.

Das Denken ist für Aristoteles ein Leiden durch das Intelligible, wie das Empfinden ein Leiden durch das Sensible. Der Verstand nimmt die intelligiblen Formen in sich auf, wie der Sinn die sensiblen, wenn auch die wirkenden νοητά nicht draußen existieren, sondern in den sinnlichen Einzelvorstellungen der Möglichkeit nach enthalten sind und aus ihnen durch das ποιητικόν erzeugt werden.

Im Gebiete des Denkens selbst ist jeder Unterschied des Gedachten zugleich einer des Denkaktes, im Gebiete des Empfindens jeder Unterschied des Empfundenen einer des Empfindens. Hören und Sehen sind verschiedene Tätigkeiten, weil Farben und Töne verschiedene Inhaltsklassen sind. Aristoteles schließt sogar einmal (De anima 426, a, 27), das Hören müsse eine Art Verhältnis, etwas Relatives, sein, weil das Gehörte, nämlich der Zusammenklang (συμφωνία), ein Verhältnis sei, Klang und Hören aber sozusagen eins seien.

Selbst die emotionellen Akte unterliegen diesem Gesetze: das sinnliche Begehren ist seinem Wesen nach bestimmt durch das ἡδὺ καὶ λυπηρόν, das höhere Begehren durch das ἀγαθὸν καὶ κακόν.

Überall werden die Akte spezifiziert durch die immanenten Objekte.

[1] Am schärfsten hat Fr. Brentano (Psychologie des Aristoteles, bes. S. 80 ff., S. 113 fl.) die Durchführung dieses Prinzips bei Aristoteles aufgezeigt.

Für Aristoteles ist durch die Verschiedenheit der Akte weiter auch die der Vermögen gegeben. Die Denkfähigkeit (*νοῦς δυνάμει*) ist von der Wahrnehmungsfähigkeit (*αἴσθησις δυνάμει*) ebenso verschieden wie das wirkliche Denken vom wirklichen Empfinden. Doch reduzieren sich hier die Unterschiede: nicht jeder Akt verlangt einen Unterschied des Vermögens. Das Vermögen zu Entgegengesetztem, z. B. zum Lieben und Hassen, ist das nämliche. Ja, sämtliche Denkakte entspringen nur dem einen Denkvermögen.

Noch weiter erschließt Aristoteles aus den Hauptunterschieden der Akte auch die der Subjekte, den des körperlichen und geistigen Teiles der menschlichen Seele und den der vegetativen, sensitiven und intellektiven Seele. Hier geht also die Reduktion der Einteilungsglieder noch weiter.

Auch nach der Seite des Objektes liegt eine weitere Parallelreihe: den Sinnesinhalten entsprechen die Unterschiede der wirklichen Eigenschaften der Außendinge. Der Sinn erfaßt die Formen der Dinge ohne den Stoff (424, a, 17 ff.; 425, b, 23). Warm und Kalt, Trocken und Feucht, die *ἴδια αἰσθητά* des Tastsinnes sind zugleich die Haupteigenschaften der Körper (422, b, 25; 423, b, 26). Wegen dieser Parallelität meint Aristoteles sogar unsere Sinnesqualitäten als die einzig möglichen erschließen zu können (424, b, 22 ff.). Innerhalb eines Sinnes sind wieder die Empfindungsunterschiede parallel denen der wirklichen physikalischen Vorgänge: *αἱ δὲ διαφοραὶ τῶν ψοφούντων ἐν τῷ κατ' ἐνέργειαν ψόφῳ δηλοῦνται* (420, a, 26 ff.). Das *ὀξύ* der Töne entspricht den kleinen, kurzdauernden, das *βαρύ* den großen, langdauernden Bewegungen. Allgemein ist die Energie der Wahrnehmung und die des Wahrgenommenen dieselbe, und das Wissen ist eins mit seinem Gegenstande; darum entsprechen die Einteilungen des Wissens und der Wahrnehmung denen ihrer Gegenstände, der möglichen und der wirklichen[1].

Diese Lehren sind mit der aristotelischen Philosophie überhaupt auf die Hochscholastik übergegangen. So lehrt Thomas von Aquino Summa theol. p. I qu. 14, art. 2: Intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Qu. 77 a. 3: Oportet quod ratio potentiae di-

[1] 425, b, 26; 426, a, 15; 431, a, 1; 431, b, 21 ff.: *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα. ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά, ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά ... τέμνεται οὖν ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις εἰς τὰ πράγματα, ἡ μὲν δυνάμει εἰς δυνάμεις, ἡ δ' ἐντελεχείᾳ εἰς ἐντελεχείας κ. τ. λ.*

versificatur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti[1]. Die Einteilung der fünf Sinne, die Besonderheiten des menschlichen Erkennens gegenüber dem höherer Geister u. s. f. werden aus diesem Prinzip hergeleitet (qu. 79, a. 3, qu. 84, a. 1, a. 7). Wie bei Aristoteles werden auch die emotionalen Akte demselben Gesetz unterstellt, wobei als Objekte die erstrebten Ziele gelten: Actus voluntarii speciem recipiunt a fine, qui est voluntatis objectum (S. theol. II, qu. 4, a. 3).

An die Reihe der realen Objekte schließt sich aber hier noch eine weitere an: die der Ideen im Geiste Gottes. An der scholastischen Ideenlehre ist Aristoteles nur durch den allgemeinen Gedanken beteiligt, daß die Ordnung der Welt im göttlichen *νοῦς* liege, wie die Ordnung des Heeres im Feldherrn (Met. XII, c. 10). Dagegen wurde Platons Ideenlehre von der Scholastik in der neuplatonisch-augustinischen Umdeutung: Ideen = Gedanken Gottes übernommen und weitergebildet. Jedes Einzelding ist durch eine Idee in Gott vertreten[2]. Aber nicht bloß die wirklichen, sondern auch alle bloß möglichen Dinge haben ihre Ideen; jene erkennt Gott durch die scientia visionis (practica), diese durch die scientia simplicis intelligentiae (speculativa)[3].

Es ergibt sich so für die Scholastik folgendes Schema paralleler Reihen[4]:

1. Subjekte. 2. Vermögen. 3. Akte. 4. Inhalte = mentale Objekte. 5. Reale Objekte. 6. Ideen Gottes.

---

[1] Ebenso Summa c. gentiles I, c. 47: Actus intellectus, sicut et aliarum animae potentiarum, secundum objecta distinguuntur. III, c. 139/140: Actus speciem recipiunt ex objectis (hier mit Beziehung auf die Willensakte, die durch die vorgestellten Ziele spezifiziert werden). Und wieder ebenso Quaestiones disputatae, IV. De anima, art. 13: Potentiae distinguuntur per actus, et actus per objecta ... Actus ex objectis speciem habent (mit Rückweisung auf Aristoteles und weitläufiger Begründung). Goudin, Philosophia Divi Thomae III. p. 30 formuliert das Gesetz so: Potentiae animae specificantur ab actibus et objectis, ad quae destinantur a natura: ab actibus quidem immediate, ab objectis vero mediantibus actibus.

[2] Summa theol. I, qu. 15, a. 2: Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ..., cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae. Vgl. qu. 4, a. 2: Oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Qu. 14, a. 6: Quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum praeexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Qu. 14, a. 11: Deus cognoscit singularia.

[3] Ib. qu. 14, a. 9; qu. 15, a. 3.

[4] Noch eine weitere Parallelreihe bilden die habitus (die aristotelischen ἕξεις), d. h. die von den Akten zurückbleibenden Dispositionen, Neigungen, Fertigkeiten in der Ausübung bestimmter Tätigkeiten. Doch kommen diese hier nicht in Betracht.

Die am stärksten differenzierte Reihe ist die letzte (der Natur nach erste); nach 1 hin nimmt die Gliederzahl innerhalb der Reihen immer mehr ab, wenn auch 1 selbst bei den Scholastikern außer den aristotelischen Klassen noch die mehreren wesensverschiedenen Klassen der reinen Geister umfaßt. Überall aber laufen der einen Reihe bestimmte Gruppen der anderen parallel und sind durch sie determiniert.

Auf die Parallelität von 1 und 3 bezieht sich die häufig angewandte Regel: »operatio sequitur esse« (die auch für nicht-psychische Tätigkeiten gilt). Auf die von 4 und 5, indirekt auch von 3 und 5, die Definition der Wahrheit als »adaequatio (conformitas) rei et intellectus[1]«.

Von den drei letzten Reihen sagte man auch, das nämliche Objekt sei im Geiste intentionaliter oder objectiv, in der Wirklichkeit formaliter, in Gott eminenter — Ausdrücke, die in gleichem Sinn auch noch von Descartes[2] und dem jungen Spinoza[3] gebraucht werden. Das mentale Objekt hieß auch species sensibilis und species intelligibilis (das durch den Sinn und den Verstand aufgenommene εἶδος des Aristoteles). Zwischen ihm und dem realen Objekt besteht nach hochscholastischer, gleichfalls auf Aristoteles zurückgehender Lehre das Doppelverhältnis der Kausalität und der Ähnlichkeit. Infolgedessen wird durch das mentale das reale Objekt wahrgenommen und erkannt. Das, worauf sich Wahrnehmen und Denken beziehen, ist nicht das mentale, sondern das reale Objekt; die species sind nur das, wodurch, aber nicht das, was wir erkennen. Erst wenn der Geist auf sich selbst reflektiert, wird er diese species gewahr. So lehrte wenigstens Thomas[4]; aber der Punkt gehörte zu den umstrittenen der Schule. Es regen sich hier die Keime der späteren Untersuchungen über die Erkenntnis der Außenwelt.

Unter den obigen Parallelismen ist der grundlegende, für die Erkenntnis erste und zentrale, der von 3 und 4 (bzw. nach dem eben Gesagten 3 und 5). Dieser wird als direkt gegeben betrachtet. Von da werden nach beiden Seiten weitere erschlossen.

[1] Summa theol. I, qu. 16, a. 1 und 2.

[2] Anhang zu den Objectiones secundae (Definition 3 und 4).

[3] Principia philosophiae Cartesianae. 8. und 9. Axiom.

[4] S. besonders die wichtige Ausführung Summa th. I. qu. 85, a. 2. Auch in der Gottes- und Engellehre spielen die species intelligibiles eine Rolle, vgl. qu. 14. a. 2 und 12: qu. 58. a. 1 und 2.

Diesen Komplex von Lehrsätzen überliefert die Spätscholastik, abgesehen von der kritisch-nominalistischen Schule, in der Hauptsache unverändert weiter. Auch Duns Scotus, sonst vielfach Thomas' Gegner, hält an den Parallelreihen prinzipiell fest[1]. Sie bilden einen eisernen Bestand der Lehrbücher, ähnlich wie die metaphysischen Lehren von Materie und Form, von den 10 Kategorien, den 5 Prädikamenten, den 3 Passiones entis. Über Einzelheiten wird gestritten: ob die Seelenvermögen von der Substanz der Seele verschieden seien, ob ein intellectus agens anzunehmen, ob die Seele beim Wahrnehmen und Denken rein passiv sei, und so fort. Aber das Grundschema bleibt.

Es ist auch noch das nämliche bei den Scholastikern der zweiten Hälfte des 16. und der ersten des 17. Jahrhunderts, die auf Spinozas Zeit und wissenschaftliche Atmosphäre von allergrößtem Einfluß waren, wie den jesuitischen Kommentatoren des Aristoteles in Coimbra oder Fr. Toletus und Fr. Suarez[2]. Nicht minder bei den Vertretern der Scholastik auf deutschen

[1] Allerdings mit einer Einschränkung, wie sie seiner distinguierenden Art entspricht: die Vermögen seien nur extrinsece, nicht intrinsece durch die Akte und Objekte unterschieden. Aristoteles spreche nur von der Unterscheidung a posteriori seu per manifestationem. In sich selbst seien die Vermögen überhaupt nicht unterschieden, sondern identisch mit der einheitlichen Natur der Seele. (Quaest. quodlib. 13 art. 3 fin. Opp. 1891 ff. XXV p. 507 ff. Dazu die Ausführungen des Kommentators III p. 687 ff. Auch Stöckl. Gesch. d. Philos. des Mittelalters II, 845 ff.)

[2] P. Fonseca (einer der Conimbricenses) Comm. in libros metaphysicos Aristotelis, 1599, T. I. p. 103: Ejus est actus, cujus est potentia. p. 692: cum potentia, quemadmodum sumit speciem ab objecto, sic et unitatem sumat. T. II, p. 841: Dicendum, objecta esse mensuras, habitus autem et potentias mensurata, quatenus objecta suapte natura sunt normae ac regulae cognitionis veritatisque, habitus autem et potentiae regulata.

Fr. Toletus. Comm. in tres libros Aristotelis de anima, 1600, f. 68 qu. 8: An potentiae et actus per objecta distinguantur et definiantur. Auf diese Frage antwortet Toletus nach Anführung gegnerischer Einwürfe: In hac re philosophorum consensus circa duo, in uno autem discordia est. Conveniunt primo omnes, quod definiuntur potentiae per actus et objecta tanquam per notiora nobis et ista sunt distinctius potentiarum secundum nos. Die schwierige Frage sei nur, ob die Objekte und Akte irgendwie zur Form und inneren Ursache der Potenzen gehörten, worin z. B. Scotus und Thomas auseinandergingen.

Wie man den allgemein zugestandenen Grundsatz im einzelnen anwandte, möge eine aufs Geratewohl herausgegriffene Stelle des dicken Bandes zeigen. f. 128 wird die These diskutiert: Phantasie und sensus communis seien dasselbe, weil sie das nämliche Objekt hätten: diese Behauptung wird dahin richtiggestellt, daß die Phantasie doch etwas hinzufüge, indem sie das Objekt auch in seiner Abwesenheit erfasse. Also sei das Objekt doch nicht ganz das nämliche: das höhere Vermögen erfasse das Objekt des niederen, aber noch etwas

Universitäten, wie Scheibler (Gießen) und Martini (Wittenberg)[1]. Alle diese Autoren werden von holländischen Gelehrten, von Fr. Burgersdijck und dessen Schüler Heereboord, den Spinoza einmal erwähnt, als allgemein benutzte und maßgebende Quellen des philosophischen Studiums zitiert[2]. So fehlt es nicht an Quellen, aus denen Spinoza die Kenntnis der ununterbrochenen aristotelisch-scholastischen Tradition in Hinsicht des Parallelitätsprinzips schöpfen konnte. Wenn sich auch in den mir zugänglichen Schriften der beiden soeben genannten holländischen Gelehrten keine ausdrückliche Erwähnung des Prinzips findet, so legt es doch Burgersdijck in seiner Darstellung der Psychologie, die die aristotelische Lehre mit nur wenigen

darüber hinaus. Toletus will also die Verschiedenheit der Phantasievorstellung von der Wahrnehmung verteidigen, wagt aber nicht das oberste Prinzip für die Unterscheidung der Fähigkeiten zu bestreiten, sondern gibt ihm lieber eine ziemlich sophistische Auslegung.

Fr. Suarez Tract. de anima, Opp. 1856 ff. III, p. 574 f. (die Vermögen spezifiziert durch die Akte), p. 578 no. 15: Actuum nomine hic intelligimus qualitates illas, quibus animae potentiae attingunt extrinsece sua objecta, quales sunt cognitiones et appetitiones in facto esse.... Actus immanens, ut est qualitas, sortitur speciem ab objecto, ad quod terminatur.

[1] Chr. Scheibler, Liber de anima, 1614. p. 39: Unde facultates illae differant. Respondetur breviter, quod inter se distinguantur per actus et objecta. Actus vero sumendi sunt ita ut tendunt ad objectum tale... Visiva ergo facultas e. g. differt ab auditiva, quia illa provenit ab actu respiciente objectum visibile, haec etc. Atque hoc est, quod dicitur: potentiae per actus et objecta definiri. Vgl. auch die Definition des Intellekts p. 399: quo res intelligibilis cognoscitur, sive apprehenditur et judicatur. An dieser Definition sei zweierlei zu unterscheiden: objectum und actio.

Jac. Martini, Partitiones et quaestiones metaphysicae, 1615, p. 82 f. unterscheidet Akt und Inhalt als conceptus formalis und conceptus objectivus (wie wir »Vorstellung« im Sinne des Vorstellens und des Vorgestellten gebrauchen). Beide gehen aber parallel. Formalis enim conceptus totam suam unitatem et rationem habet ab objecto... Objecta enim externa sunt mensura nostrae cognitionis et conceptuum in anima. Cum igitur conceptus objectivus nihil alind sit quam objectum per conceptum formalem apprehensum et cognitum, si formalis conceptus est unus, quod etiam objectivus sit unus.

Aus desselben Verfassers Exercitationes nobiles de anima, 1606, sei nur die Unterscheidung des Velle und Nolle als zweierlei Aktqualitäten aus diesem Gesichtspunkt hervorgehoben (wie auch Chr. Wolff Voluntas und Noluntas scheidet): Ut enim duplex est voluntatis objectum, ita et duplex datur actio. Bonum igitur intellectum est objectum quod vult, malum intellectum est objectum quod non vult. (Exerc. XVI).

[2] Den Suarez nennt Heereboord »omnium metaphysicorum papa atque princeps«. Von dem Fürsten Aristoteles aber sagt er: »Solus Aristoteles regnum hodie tenet atque obtinet in scholis atque academiis, et ex eo ac commentationibus in eum hodie philosophari consuevit juventus.«

Abweichungen bis in kleine Einzelheiten getreu wiedergibt[1], überall zugrunde. So z. B., wenn er bezüglich der dem sensus communis zugeschriebenen Fähigkeiten (Phantasie, Gedächtnis, Urteilskraft) die Verschiedenheiten der Objekte und Tätigkeiten nicht so groß findet, daß man darum mehrere verschiedene Grundvermögen annehmen dürfte[2]. Er glaubt das Unterscheidungsprinzip selbst eben gerade wegen seiner unbestrittenen Geltung stillschweigend voraussetzen zu dürfen.

Daß das Prinzip auch heute noch im alten Sinne Vertretung findet, möge nebenbei erwähnt werden. So hat Franz Brentano, der von Aristoteles ausging, die Unterscheidung der psychischen Tätigkeit (des Aktes) von ihren immanenten Objekten mit Nachdruck wieder aufgenommen, sie als Hauptunterscheidungsmerkmal der psychischen gegenüber den physischen Phänomenen benutzt und die Verschiedenheiten dieser »Beziehung auf ein Objekt« seiner Einteilung der Seelentätigkeiten zugrunde gelegt (Psychologie vom empirischen Standpunkte 1874, S. 115. 260 ff.). Zwischen dem immanenten Gegenstand und dem darauf gerichteten Akt besteht auch nach Brentano eine durchgängige Parallelität vor allem in Hinsicht ihrer Stärke. In seiner Polemik gegen die Annahme unbewußter psychischer Zustände heißt es S. 157: »Die Intensität des Vorstellens ist immer gleich der Intensität, mit welcher das Vorgestellte erscheint, d. h. sie ist gleich der Intensität der Erscheinungen, welche den Inhalt des Vorstellens bilden. Dies darf als selbstverständlich gelten und wird darum fast ausnahmslos von den Psychologen und Physiologen entweder ausdrücklich behauptet oder stillschweigend vorausgesetzt.« Es verhält sich nach Brentano ebenso mit dem inneren Bewußtsein, d. h. der Vorstellung, deren Gegenstand eine psychische Tätigkeit selbst ist (der idea mentis des Spinoza). Das Sehen und die Vorstellung vom Sehen sind einander der Intensität nach gleich (S. 175 ff.).

Diese Lehre hält Brentano trotz mancher sonstiger Wandlungen in späteren Schriften fest. Unters. z. Sinnespsychologie 1907, S. 65: »So gewiß wir zwischen der empfindenden Tätigkeit und dem, worauf sie gerichtet ist, also zwischen Empfinden und Empfundenem zu unterscheiden haben .... so unzweifelhaft ist es doch, daß die Intensität des Empfindens und des Empfundenen, die Intensität des sinnlichen Vorstellens und des sinnlich Vorgestellten immer und aufs genaueste einander gleich sein müssen. Lotze hat dies, nachdem es von gewisser Seite verkannt worden war, neu und mit Nachdruck hervorgehoben.« S. 73: »Die notwendige Gleichheit der Intensität für Empfinden und Empfundenes und überhaupt

[1] Collegium physicum, 2. Aufl. 1637: Disp. 25—32. Im alphabetischen Katalog der Berliner Staatsbibliothek ist auch eine besondere Schrift Burgersdijcks »De anima humana Lugd. 1628« angeführt, die hier von Bedeutung wäre. Sie ist aber unter den Beständen nicht aufzufinden und hat sich auch in Holland nach Prof. Heymans' Nachforschungen nicht auftreiben lassen. Hr. Bibliotheksdirektor Schwenke teilt mir mit, daß der Titel aus dem alten Katalog des 18. Jahrhunderts in den gegenwärtigen herübergenommen ist und die Schrift dort als Bestandteil eines Sammelbandes juristischer Disputationen aufgeführt war. Dieser Sammelband wurde später aufgelöst; weiter läßt sich aber das Schicksal des Buches vorläufig nicht verfolgen.

[2] Vgl. o. Toletus über dieselbe Frage.

für jede psychische Tätigkeit und ihr inneres Objekt, wo immer dasselbe selbst einer Intensität teilhaft ist ...«

Aber nicht bloß bezüglich der Stärke, auch in anderen Hinsichten betont hier Brentano die Parallelität. Ist das Empfundene ausgedehnt, so ist ihm auch der Empfindungsakt ausgedehnt und hat dieselben Teile wie jener. »Jedem Teil des erfüllten Sinnenraumes entspricht ein darauf bezüglicher Teil unseres Empfindens.« S. 66.

Lotze, auf den wir Brentano hinweisen hörten, hat (abweichend von seiner eigenen früheren Anschauung) im Mikrokosmus, in der Metaphysik und den veröffentlichten Vorlesungen in der Tat gelehrt, daß bei den Sinnesempfindungen sowohl dem Inhalt wie der Tätigkeit Intensität zukomme und daß die Intensitäten des Aktes denen des Inhalts parallel gehen. Bei den Vorstellungen hingegen hat er Stärkeunterschiede überhaupt geleugnet. Mikrokosmus I S. 228 ff. Metaphysik S. 519 ff. Grundzüge der Psychologie S. 16.

Man sieht, wie bei diesen hervorragenden neueren Psychologen das alte Parallelismusprinzip und die Spezifikation der Akte durch die immanenten Objekte sogar in einigen Beziehungen noch spezieller durchgeführt ist als früher. Seine Richtigkeit ist damit gewiß nicht erwiesen. Aber man begreift besser, daß es auch Spinoza in diesem Lichte erschien.

Sogar bei einem Forscher, der die Trennung der Akte von den Inhalten scharf bekämpft, Natorp, findet sich dasselbe Prinzip ausgesprochen in Hinsicht des Verhältnisses der Inhalte zum Bewußtsein überhaupt. Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. 1888, S. 12: »Die Bewußtheit wird gewissermaßen bestimmt durch die Bestimmtheit des Inhaltes ... Daher sind das fundamental Bestimmende eben die objektiven (inhaltlichen) Einheiten.«

3. Denken und Ausdehnung = Akt und Inhalt.

Kehren wir nun zu Spinoza zurück. Daß man ihn so wenig ohne die Scholastiker, wie diese wieder ohne Aristoteles verstehen kann, ist heute anerkannt. Wenn noch Sigwart meinte, in Spinoza sei »keine Spur von Scholastik« zu finden, wenn Trendelenburg und Kuno Fischer gleichlautend behaupteten, er habe zwar viel gedacht, aber wenig gelesen, wenn Busse noch 1886 eine lange Abhandlung über die Unterscheidung von esse und essentia bei Spinoza schreiben konnte, ohne mit einem Worte die das ganze Mittelalter seit Avicenna durchziehenden Verhandlungen über diese Unterscheidung zu erwähnen, so hat Freudenthal im Gegenteil nachgewiesen[1], daß Spinoza, der zehn Sprachen beherrschte, sogar ungewöhnlich viel gelesen hat und von den Scholastikern jedenfalls Thomas von Aquino und eine Anzahl Spätscholastiker aus dem Kreise der von Heereboord angeführten — er selbst nennt sie in der Regel nur kollektiv scholastici, metaphysici, theologi — kannte. Für jeden, der auch nur ein einziges

[1] Spinoza und die Scholastik. In der Festschrift: Philosophische Aufsätze, E. Zeller gewidmet, 1887, S. 83 ff.

der größeren scholastischen Systeme wirklich kennengelernt hat, lag es von vornherein zutage, daß Spinoza mit den Ausdrücken, Begriffen und Lehrsätzen dieser Epoche ganz gesättigt war und nur in ihren Formen überhaupt philosophisch denken konnte.

Aber das obige Schema erfährt bei ihm eine gewaltige Vereinfachung. Infolge seines pantheistischen Standpunktes gibt es nur ein Subjekt aller Zustände, Gott. Die Seelenvermögen streicht er, da das einzige, was wir kennen, doch nur die wirklichen Akte seien: ein nominalistischer Zug innerhalb seines sonst extremen Begriffsrealismus[1]. Am anderen Ende der Reihe fallen die realen Dinge und die göttlichen Ideen in eins, da die Dinge nur als Inhalte des göttlichen Denkens existieren, ebenso wie die Denkakte nur als Akte dieses Denkens. Und so bleibt nur das zentrale Mittelstück des ganzen Schemas: die Unterscheidung der Akte von ihren immanenten Objekten, aber auf Gott übertragen, dessen Modi sie sind. Die Parallelität zwischen den Modi der Ausdehnung und des Denkens ist daher nichts anderes als die der immanenten Objekte und der darauf gerichteten Akte, wie sie seit Aristoteles gelehrt wurde.

Schon aus dem Scholion des 7. Lehrsatzes ergibt sich diese Deutung, obgleich hier die beiden Attribute nur als Beispiele benutzt werden. Einige Hebräer, sagt Spinoza, hätten das Zusammenfallen der Modi der Ausdehnung und des Denkens in Gott bereits wie durch einen Nebel gesehen, wenn sie behaupteten, Gottes Intellekt und die von ihm gedachten Dinge seien ein und dasselbe. »Beispielsweise ist der in der Natur existierende Kreis und die Vorstellung des existierenden Kreises, die gleichfalls in Gott ist (quae etiam in Deo est), einunddieselbe Sache, nur durch verschiedene Attribute ausgedrückt. Deshalb werden wir, mögen wir die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder dem des Denkens oder sonst einem betrachten, die nämliche Ordnung und Verknüpfung der Ursachen und der aufeinanderfolgenden Dinge finden.«

Hieraus geht klar hervor, daß die res, von denen Spinoza in seinem Lehrsatze spricht, die immanenten Gegenstände des göttlichen Denkens sind. Ihre Wirklichkeit ist nichts anderes als ihr Gedachtwerden durch Gott.

---

[1] I, 31 schol. II, 48 schol.: demonstratur, in Mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi etc. Unde sequitur, has et similes facultates vel prorsus fictitias, vel nihil esse praeter entia metaphysica, sive universalia, quae ex particularibus formare solemus.

Was ihm anderseits der Ausdruck idea bedeutet, sagt die dritte Definition dieses Teiles und die ihr beigefügte Erläuterung: »Per ideam intelligo Mentis conceptum, quem Mens format propterea quod res est cogitans.« Spinoza fügt erläuternd bei: »Dico potius conceptum quam perceptionem[1], quia perceptionis nomen indicare videtur, Mentem ab objecto pati; at conceptus actionem Mentis exprimere videtur.« Er legt also Gewicht darauf, daß unter dem Ausdruck Idee eine Tätigkeit des Geistes verstanden werde.

Zu dem Ausdruck conceptus selbst, den Spinoza hier für seine Meinung prägnanter als perceptio findet, kann man vergleichen die Definition des J. Martini, Partitiones, 1615, S. 82: per conceptum formalem intelligimus ipsum actum, quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit[2].

Daß also Spinoza unter idea in dieser Definition und darum sicher auch in den auf die Ideen bezüglichen Lehrsätzen 3 ff. dieses Teiles nicht den Denkinhalt, sondern den Denkakt versteht, scheint mir unleugbar. Er nimmt dabei sogar den Aktbegriff in einem engeren Sinne als die Aristoteliker. Für diese bedeutete Akt nichts weiter als einen wirklichen Zustand im Gegensatz zu dem bloß möglichen, ganz im Sinne der aristotelischen (ersten) Energie. Aber das Denken ist dem Aristoteles, wie das Empfinden, ein wirklicher Zustand des Leidens durch das Objekt. Dieses wirkt auf das denkfähige Subjekt und verwandelt das bloß mögliche in ein wirkliches Denken. Spinoza hingegen schließt sich mit anderen Schriftstellern

---

[1] Hiermit spielt er offenbar auf die Definition von idea bei Descartes im Anhange zu den Objectiones secundae an, wo der Ausdruck perceptio gebraucht wird; eine Definition, die Spinoza selbst früher in seinen Principia philosophiae Cartesianae. Def. II, wörtlich wiederholt hatte. Aber auch Descartes selbst sagt anderwärts conceptus, Axioma X (bei Spinoza Axioma VI): in omnis rei idea sive conceptu continetur existentia etc. Ebenso Responsiones I[ae]: in eorum omnium, quae clare et distincte intelliguntur, conceptu sive idea existentiam possibilem contineri.

[2] Auch sonst wird in den Lehrbüchern dieser Zeit viel von den conceptus gehandelt. Der Ausdruck gehört seit Abälard, dessen Begriffslehre öfters als Konzeptualismus bezeichnet wird, zu den Kunstausdrücken der Scholastiker, scheint aber zu systematisch durchgeführter Verwendung erst in der späteren Zeit gelangt zu sein. Vgl. u. a. P. Fonseca, Institutionum dialecticarum libri octo. 1610, p. 20.

Interessant ist eine Erklärung des Thomas, die die späteren schon vorbereitet: Quandocunque (intellectus) actu intelligit, quoddam intelligibile format, quod est quaedam proles ipsius unde et mentis conceptus nominatur (Declaratio quorundam articulorum contra Graecos etc.).

seiner Zeit der in der skotistischen Schule herrschenden Lehre von der Aktivität des Erkenntnisvorganges an[1]. Um so weniger also ist daran zu denken, daß er bei idea nur den Inhalt des Vorstellens oder Erkennens im Auge hätte.

Worauf Spinoza mit dieser Lehre von der Aktivität des Intellekts zuletzt abzielt, ergibt die Weiterführung des Lehrgebäudes und seine Krönung durch die Theorie der Affekte und des höchsten Affekts, des amor Dei intellectualis. Das adäquate Erkennen ist ihm ein agere (III, 3; V, 20 schol.), daher sind auch die in solchem Erkennen wurzelnden Affekte Tätigkeiten (V, 3), und das Erkennen Gottes ist höchste Lebensbetätigung (V, 18 dem.: quatenus Deum contemplamur, eatenus agimus).

Nur wenn man zugibt, daß idea im Sinne der Tätigkeit des Vorstellens oder Erkennens gebraucht wird, versteht man auch den vorausgehenden 5. Lehrsatz, wonach das formale Sein der Ideen Gott zur Ursache hat, insofern er als denkendes Wesen betrachtet wird. Im gleichen Sinne wird am Schlusse des Scholions zum 48. Lehrsatz dieses Teils die Idee definiert als cogitationis conceptus, und wird sie im Beweise des 5. Lehrsatzes im Scholion zum 49. modus cogitandi genannt. Auch betont Spinoza bekanntlich gegenüber cartesianischen Theorien vom Einflusse des Willens auf das Erkennen sehr, daß die Idee als solche bereits Zustimmung oder Verwerfung, Bejahung oder Verneinung in sich schließe (idea, quatenus idea est, affirmationem aut negationem involvere), welche doch nichts anderes als Funktionen, Akte sind[2].

---

[1] Auch Suarez hatte dieser Lehre vorsichtig zugestimmt. Tr. de an. Opp. III, p. 627. Im Kurzen Traktat wird einmal (II, c. 16, Sigw. S. 105) ganz aristotelisch das Erkennen (Verstaan) ein bloßes Leiden genannt. Dies wird dahin erläutert, daß die Dinge selbst (die vorgestellten Inhalte) den Ausschlag für Bejahung oder Verneinung geben. »Wir sind es niemals, die von einem Ding etwas bejahen oder verneinen, sondern das Ding selbst ist es, das in uns etwas von sich bejaht oder verneint.« Dies stimmt durchaus mit der Erkenntnislehre der Ethik überein; aber die Wendung, daß das Erkennen selbst darum ein bloßes Leiden sei, wird dort vermieden.

[2] Spinoza lehrt in dieser Hinsicht ausdrücklich ein gegenseitiges Einschließen von Vorstellen und Urteilen. Im Beweise desselben Lehrsatzes heißt es: Haec ergo affirmatio (daß die Winkelsumme des Dreiecks = 2 R) sine idea trianguli nec esse nec concipi potest. Porro haec trianguli idea hanc eandem affirmationem involvere debet. Diese Paradoxie ist nur lösbar, wenn man statt eines Einschließens vielmehr völlige Identität setzt; wie er auch selbst hinzufügt: adeoque haec affirmatio ad essentiam ideae trianguli pertinet nec aliud praeter ipsam est.

Spinoza selbst stand im Kurzen Traktat hierin noch auf Seite der Aristoteliker, wenn er das Erkennen (het Verstaan) ein reines Leiden nannte. In der Ethik dagegen macht er in dieser Hinsicht einen scharfen Schnitt zwischen dem Erkennen und der bloßen Wahrnehmung, intellectus und imaginatio: »Intellectus per quem solum nos agere dicimur — imaginatio per quam solum dicimur pati« (V. 40). Hierin folgt ihm, worauf Trendelenburg hinweist[1], Tschirnhaus in seiner Medicina Mentis, wenn er auch Spinoza aus Furcht nicht erwähnt: er definiert den Intellekt als facultas concipiendi sub forma actionis, die imaginatio aber als facultas percipiendi sub forma passionis.

Endlich führt auch folgende Erwägung zu dem gleichen Ergebnis. Die beiden Attribute Ausdehnung und Denken, wie überhaupt alle Attribute, sollen nichts untereinander gemein haben, daher ganz unvergleichbar sein. Handelte es sich aber bei idea und res im siebenten Lehrsatz um den Unterschied der vorgestellten von den wirklichen Dingen, der vorgestellten von der wirklichen Ausdehnung, so würde man eine solche Unvergleichbarkeit vom Standpunkte Spinozas wenigstens entschieden nicht behaupten können; denn auch die vorgestellte Ausdehnung wäre Ausdehnung, ebenso wie das gedachte Denken Denken. Sie gestattet Linien zu ziehen, Gestalten zu konstruieren, die ganze Geometrie zu entwickeln. Es wäre der nämliche Gegenstand, nur einmal im mentalen, einmal im realen Sinne verstanden. Unmöglich kann also Spinoza unter den ideae und den res, wenn sie unvergleichbar sein sollen, die erscheinenden gegenüber den wirklichen Dingen verstanden haben. Es bleibt nur der Gegensatz zwischen Akt und Inhalt.

Eine Stelle aus der frühen Schrift »De emendatione intellectus« (p. 11) betont den Unterschied zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten: »Der Kreis ist nicht die Vorstellung des Kreises. Diese hat keine Peripherie und keinen Mittelpunkt.« Da aber Spinoza von dem Bewußtseins*inhalt* (dem mentalen Objekt) hier ausdrücklich verlangt, daß er mit dem wirklichen Gegenstand durchaus übereinstimmen müsse (p. 13), so ist klar, daß auch da die Verschiedenheit nur gegenüber dem Bewußtseins*akt* verstanden sein kann.

Daß Spinoza im zweiten Buche der Ethik von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch in Hinsicht des Wortes idea prinzipiell abweicht, wenn

[1] Historische Beiträge zur Philosophie Bd. III, S. 291.

er ihn auf den Denkakt bezieht, scheint ihm selbst nicht entgangen zu sein; die Erläuterung der Definition im Anfange des Teiles weist darauf hin. Es war eine ähnliche Umdeutung, wie sie Platon im Sophistes vornahm, als er den Ideen Bewegung und Leben zuerkannte. Ich möchte es sogar nicht für unwahrscheinlich halten, daß auf Spinoza in diesem Punkte der platonisierende Jude Philo, dem die Ideen zugleich Kräfte sind, durch Maimonides' Vermittlung eingewirkt hat, muß aber die Prüfung den Kennern dieser beiden Autoren überlassen. Übrigens soll auch nicht behauptet werden, daß Spinoza selbst diesem Wortgebrauche in der Ethik stets treu geblieben wäre. Bei solcher Umdeutung eines uralten und auch in seiner Bedeutung seit Jahrhunderten feststehenden Ausdruckes ist es fast unvermeidlich, daß die ältere Bedeutung gelegentlich wieder durchschlägt. Solche Stellen würde ich also nicht als einen Einwand gegen die vorgetragene Auslegung des siebenten Lehrsatzes gelten lassen. Man schickt einem ganzen Teil eines Werkes nicht feierlich die Definition eines Ausdruckes, der in diesem Teil eine entscheidende Rolle spielt, voraus, um sie dann bei der Anwendung zu ignorieren und sich an eine Bedeutung zu halten, die man in dieser Definition offensichtlich abgelehnt hat.

Im Deutschen geben wir diesen Begriff von idea am besten mit »Vorstellungs- oder Denktätigkeit« wieder. Der Ausdruck cogitare hat bekanntlich bei Spinoza wie bei Descartes einen viel weiteren Sinn; er bezeichnet Bewußtseinstätigkeit überhaupt, einschließlich der Gefühls- und Willensakte. Die ideae sind also eine besondere Klasse der modi cogitandi. Immerhin setzen jene emotionellen Bewußtseinszustände nach Spinoza Ideen voraus und gründen sich auf solche[1]; ganz ebenso wie gegenwärtige Psychologen Vorstellungsakte als die Grundlagen des Fühlens und Wollens bezeichnen[2].

---

[1] 3. Axiom des 2. Teils. Ebenso schon De intellectus emendatione am Schlusse (8. These). und im Anhange des Kurzen Traktates.

[2] Vgl. besonders Brentano, Psychologie, S. 104 ff. In der Formulierung des Inhaltsverzeichnisses: »Die psychischen Phänomene sind Vorstellungen oder haben Vorstellungen zur Grundlage.«

Ebenso wie dieser Lehre der Vorwurf des Intellektualismus mit Unrecht gemacht worden ist, da sie doch keineswegs die eigenartige Natur der emotionellen Funktionen leugnet, ebenso unberechtigt erscheint mir derselbe Tadel gegen Spinoza. Baensch nennt dessen Affektenlehre in seiner Einleitung zur Übersetzung der Ethik S. XVII ff. »die äußerste Konsequenz des Intellektualismus«, weil Spinoza die Affekte selbst als Ideen fasse. Aber Ideen sind eben doch nur die Grundlage, nicht das darübergebaute Wesen der Affekte. In der Willenslehre allerdings nähert sich Spinoza jenem Standpunkte stark durch die Behauptung.

Hiernach bedeutet der Satz »*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*«: die Ordnung und Verknüpfung der göttlichen Vorstellungsakte ist die nämliche wie die der göttlichen Vorstellungsinhalte. Es ist der Parallelitätssatz der aristotelischen Psychologie, übertragen auf die Gottheit, deren Modi die einzelnen Geister und Körper und ihre Zustände sind.

Auch darin folgt Spinozas Lehre der Tradition, daß die Objekte das Bestimmende sind, daß die Akte durch sie spezifiziert werden. Denn überall sind es die Gesetzlichkeiten der Ausdehnung, die Naturgesetze der materiellen Welt, die Spinoza als maßgebend auch für den Geist und das Denken betrachtet, nicht umgekehrt[1]. Seine Lehre ist in dieser Hinsicht durchaus und konsequent naturalistisch, wenn sie auch nicht als Materialismus bezeichnet werden darf, sofern ihm das Geistige gleich real ist wie das Physische[2].

daß die Ideen in sich selbst schon ein Bejahen und Verneinen und daß diese Akte Willensfunktionen seien, was er in dem Satze zusammenfaßt: »Voluntas et intellectus unum et idem sunt.« Er gebraucht hier den Ausdruck voluntas mit Bezugnahme auf Descartes' Erkenntnislehre in einem ungewöhnlichen, nichtemotionalen Sinne und konnte sich dies erlauben, nachdem er in die Definition des Intellekts selbst schon ein aktives Moment hineingenommen hatte, ähnlich wie Wundt in seinen Begriff der Apperception. Wird aber Wundts Lehre darum gerade Voluntarismus genannt, so würde auch für Spinoza dieser Ausdruck zum mindesten so gut passen wie der des Intellektualismus. Besser aber, man sieht von solchen mehrdeutigen Etikettierungen, wenn sie nicht gleichzeitig genau definiert werden, ab.

Im übrigen ist zuzugeben, daß Spinoza Affekte gelegentlich auch direkt als Ideen bezeichnet, nicht bloß als auf Ideen gründend. So V, 3 dem.: affectus, qui passio est, idea est confusa. Anderseits kommt auch in Betracht, daß in der Ethik außer der Identifikation des Wollens mit den bejahenden Urteilen noch eine ganz andere Auffassung des Wollens auftritt, wonach es eine besondere Form des Grundaffektes der cupiditas ist, ein conatus (appetitus) in suo esse perseverare (III, 9. schol.). In diesem Sinne steht der Wille neben dem Intellekt (I, 31: Intellectus ... ut et voluntas, cupiditas, amor etc. I. 32 dem.: Voluntas certus tantum cogitandi modus est sicuti intellectus).

[1] II, 13, schol.: Von jedem Körper muß es notwendig in Gott eine Idee geben, und diese Ideen müssen sich untereinander ebenso unterscheiden wie die Dinge selbst (ideas inter se, ut ipsa objecta, differre): die eine muß vollkommener sein als die andere, mehr Realität enthalten usw. Um daher zu erkennen, welcher Unterschied zwischen dem menschlichen Geist und den übrigen Geistern besteht, müssen wir die Natur des menschlichen Körpers untersuchen. Je tauglicher ein Körper ist, vieles zugleich zu tun oder zu leiden, um so tauglicher der Geist, vieles zugleich wahrzunehmen usw. (Gekürzt.)

[2] Spinoza wehrt sich in einem Briefe an Oldenburg (Ep. 73) ausdrücklich gegen die ihm von gewissen Leuten zugeschobene Lehre, Gott und Natur, worunter sie die körperliche Materie verständen, seien identisch.

Wir verstehen jetzt auch, warum Spinoza die Lehre vom Parallelismus der Modi innerhalb der Attribute erst im zweiten Teile »De Mente« bringt. Er hätte sie, wie erwähnt, in ganz allgemeiner Form nicht bloß für Leib und Seele, Körperliches und Geistiges, sondern für sämtliche unendlich vielen Attribute, als einen Lehrsatz der allgemeinen Gotteslehre aufstellen müssen; und der beigefügte Beweis würde in der Tat, wenn er überhaupt zwingend wäre, allgemeine Geltung haben. Lehrsatz und Beweis halten sich durchaus in der Sphäre des ersten Teiles der Ethik »De Deo«. Aber was Spinoza vorschwebte, war eben das psychologische Verhältnis von Akt und Inhalt, an welchem allein er den Parallelismus erläutern konnte, und hinsichtlich dessen eine von niemand bestrittene allgemeine Überzeugung bestand, so unbestritten, daß er besonders darauf hinzuweisen für überflüssig hielt. Wie und inwiefern er sich dieses Verhältnis auf die übrigen uns unbekannten Attribute übertragen dachte, werden wir weiter unten überlegen.

Ist dies das Verhältnis der beiden Attribute, so erhellt zugleich, wiefern Spinoza dadurch die Forderungen erfüllt sehen konnte, die er an die Attribute überhaupt stellte: denn Akt und Inhalt sind erstlich heterogen, unvergleichbar, durchaus verschiedenen Begriffsregionen angehörend, disparater als irgendwelche Inhalte untereinander sein können; zweitens aber bilden sie gleichwohl eine untrennbare Einheit, sind nur Teilausdrücke oder Seiten einer und derselben Tatsache, die wir nur durch Abstraktion voneinander lösen können.

Ob es sachlich unbedingt richtig ist, daß man den Begriff des Aktes denken könne, ohne irgendwie auf den des Inhalts Bezug zu nehmen, ist freilich eine andere Frage. Es scheint hier vielmehr ähnlich zu stehen wie bei den Korrelativbegriffen: größer und kleiner, Vater und Kind u. dgl., die sich nach dem alten (von Brentano wiederaufgenommenen) Ausdruck in obliquo gegenseitig einschließen[1]: das Denken der Ausdehnung — die Ausdehnung Inhalt des Denkens. Aber jedenfalls findet kein Einschluß in recto, d. h. in der Weise statt, daß der eine Begriff ein Merkmal des anderen wäre[2].

[1] F. Brentano, Von der Klassifikation der psychischen Phänomene, 1911, S. 122ff. 133.

[2] Gewisse Analogien zu Spinozas Auffassung von dem Verhältnis der beiden Attribute bieten auch die aristotelischen Kategorien, die sämtlich Seiendes in verschiedenem Sinne des Wortes, unter verschiedene höchste Gattungsbegriffe Fallendes bedeuten und doch zu-

Als lehrreiche Bestätigung für die enge Wechselbeziehung, in der sich Spinoza die beiden Attribute dachte, kann noch der Brief an Schuller vom 29. Juli 1675 herangezogen werden, wo Spinoza auf die Frage des Tschirnhaus, ob sich nicht ein positiver Beweis geben lasse, warum wir von Gott nur diese zwei Attribute erkennen können, eine Art Deduktion gibt. Er bezieht sich auf die Definition des Geistes als Idee des Körpers. Daraus folge, daß der Geist eben nur den Körper und sich selbst, Ausdehnung und Denken, erkenne. Das Gedachte als solches habe Gott zur Ursache, sofern er unter dem Attribute der Ausdehnung, das Denken als solches Gott, sofern er unter dem des Denkens betrachtet werde. Aus diesen beiden Attributen selbst aber könnten keine anderen erschlossen oder begriffen werden. Also könnten wir nur diese beiden erkennen.

Der Kern dieses Gedankenganges ist die enge Wechselbeziehung der beiden Attribute unter dem Gesichtspunkt von Akt und Inhalt, wodurch ein Drittes nach der Natur der Sache ausgeschlossen erscheint.

Eine gewisse Schwierigkeit bietet das Korollar des 7. Lehrsatzes, aber nicht nur für unsere Auslegung des Lehrsatzes, sondern für jede: »Hinc sequitur, quod Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est, quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo objective.«

Dies klingt zunächst, als stellte sich Spinoza auf den theistischen Standpunkt, nach dem die wirkliche Welt aus Gottes Gedankenwelt durch Schöpfung äußerlich hervorgeht, ausgenommen, daß er den Begriff der zeitlichen Schöpfung mit dem den Scholastikern auch keineswegs fremden einer fortlaufenden Schöpfung (conservatio in esse) vertauschte. Aber so kann es natürlich nicht gemeint sein. Gerade einige Zeilen vorher, im Korollar des vorangehenden Lehrsatzes, an welches das gegenwärtige offenbar anknüpft, hatte Spinoza noch betont, daß das esse formale der Dinge *nicht* darum aus Gottes Natur folge, weil Gott sie vorher erkannte, sondern daß die Dinge ebenso aus ihren Attributen folgen wie die Ideen aus dem Attribut des Denkens. Unter dem »Handeln« Gottes kann er also nicht das Nachaußensetzen oder die transzendente Verwirklichung eines Gedachten ver-

sammen eine reale Einheit bilden sollen; ferner das mögliche und das wirkliche Sein des Aristoteles, von dem das gleiche gilt: Aufstellungen, die Spinoza sehr gut bekannt sein mußten, die freilich auch nicht von inneren Schwierigkeiten frei sind und die er selbst als aufklärende Analogien nicht anerkannt haben würde.

stehen, sondern nur die Folge der wirklichen Dinge selbst, die den Inhalt des göttlichen Denkens bilden, nach den ihnen immanenten Gesetzen der Ordnung und Verknüpfung. Diese Abfolge deckt sich nach seiner Behauptung mit der Abfolge der göttlichen Denkakte.

Es ist wieder ein Seitenblick auf die Theologie, der ihn hier leitet; und wenn er die der alten Theologie entnommenen Ausdrücke cogitandi — agendi potentia gebraucht, so bedient er sich ihrer eigenen Sprechweise und faßt neuen Wein in alte Schläuche. Eine potentia im alten Sinne, eine bloße Möglichkeit oder Fähigkeit des Denkens wie des Handelns erkennt er ja überhaupt nicht an, schon beim Menschen nicht, noch weniger bei der Gottheit (s. o.) Das einzig Auffallende ist die beigefügte Erläuterung (hoc est . . .), worin er eine innerhalb und eine außerhalb des göttlichen Denkens bestehende Welt, ein esse objectivum und ein esse formale der Dinge, auseinanderzuhalten und zu parallelisieren scheint. Er muß hier die Ausdrücke, die nach der Tradition für das Verhältnis von 4 zu 5 gelten, auf das Verhältnis von 3 zu 4 übertragen haben, da für ihn die Frage nach dem Verhältnis des Psychischen zum Physischen eben in die Frage nach dem Verhältnis des Aktes zum Inhalt übergegangen war. Die Klarheit der Darstellung wird allerdings dadurch beeinträchtigt.

Auch der folgende Lehrsatz 8 bedarf einiger Erläuterung. Spinoza spricht hier von den Ideen nicht wirklich existierender Dinge, die nach den Scholastikern und noch nach Leibniz außer denen der wirklichen Dinge im göttlichen Geiste befaßt sein sollen[1]. Auf Grund des 7. Lehrsatzes könnte nämlich der Einwand erhoben werden, daß zu diesen Ideen die parallele Reihe der Dinge fehle. Diesen Einwand vor Augen, antwortet er: »Die Ideen der nicht existierenden Einzeldinge oder Modi sind in Gottes unendlicher Idee (seinem Denken) ebenso begriffen wie die formalen Wesenheiten der wirklich existierenden Dinge in den (bezüglichen) Attributen Gottes«[2]. Zum Beweise zitiert er einfach das vorausgehende Scholion.

Wir dürfen seine Meinung so verstehen: diese Gedanken des bloß Möglichen folgen mit derselben Notwendigkeit aus dem Denkattribut, wie

[1] Vgl. oben Thomas über die Scientia simplicis intelligentiae oder Suarez Opp. I, 203ff. über Gottes Erkenntnis des Nichtseienden, ja Unmöglichen.

[2] Ideae rerum singularium, sive modorum, non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur.

jeder beliebige Modus aus seinem Attribute folgt. Das göttliche Denken produziert sie neben den Gedanken der wirklichen Dinge. Aber auch sie haben ihre mentalen Objekte, ebenso wie andererseits die wirklichen Dinge nur mentale Objekte göttlicher Denkakte sind. In beiden Fällen also dieselbe Zweiseitigkeit von Akt und Inhalt. Der Unterschied ist nur, daß die Denkinhalte im letzteren Falle auch das Merkmal des Seins neben der Essenz einschließen, im ersten Falle nicht.

Das Korollar dieses Lehrsatzes, gleichfalls sehr kurz gefaßt[1], bezieht sich offenbar darauf, daß dieselben Dinge, die jetzt wirklich sind, vorher unwirklich waren und nach einer gewissen Dauer auch wieder unwirklich sein werden. Daraus könnte wieder ein Einwand gegen die Parallelitätslehre geschöpft werden. Spinoza will daher erläutern, wie sich ein wirkliches Einzelding von beschränkter Zeitdauer seines Daseins im unzeitlichen Denken Gottes darstelle. Seine Antwort läuft darauf hinaus, daß für die Zeitabschnitte der Nichtexistenz dieselbe Betrachtungsweise gelte wie für Dinge, die überhaupt niemals wirklich waren, sind und sein werden: es ist eben das Merkmal des Seins mit diesen Vorstellungsinhalten nur unter der Klausel einer bestimmten Zeitdauer verknüpft. Das Sein im allgemeinen, ohne Ansehung irgendeiner Zeitbestimmtheit, ist in keinem Begriffe irgendeines Einzeldinges enthalten; nur die göttlichen Attribute und ihre Gesamtheit, die Substanz, schließen dieses Merkmal in sich. Aber das endliche Sein während einer bestimmten Zeitspanne, das durare, denkt sich Spinoza allerdings als Merkmal eines wirklichen Einzeldinges, mit dessen übrigen Merkmalen es additiv verknüpft ist. In dieser Weise müssen die wirklichen Einzeldinge von begrenzter Zeitdauer im Geiste Gottes sein.

4. Geist und Körper nach Eth. II, pr. 11 ff.

Vollends erhärtet wird die entwickelte Auffassung des Parallelitätssatzes durch Spinozas Lehre vom menschlichen Geist und seiner Erkenntnis des eigenen Körpers und der Außenwelt, wie sie in den Lehrsätzen 11 bis 32 niedergelegt ist. War vorher von den Attributen und Modi der Ausdehnung

[1] Hinc sequitur, quod, quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse objectivum. sive ideae, non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit; et ubi res singulares dicuntur existere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur, sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent.

und des Denkens nur als Beispielen die Rede, so rücken jetzt zum ersten Male diese beiden empirisch bekannten Attribute in direkte Betrachtung. Aber auch hier wieder immer vom Allgemeineren zum Besonderen gehend, deduziert Spinoza zuerst, daß das wirkliche Sein des menschlichen Geistes in der Idee irgendeines wirklichen Dinges bestehen müsse (11), dann, daß der menschliche Geist alles erfassen müsse, was im Objekte dieser Idee, also in dem bezüglichen Dinge, vor sich gehe (12), weiter, daß dieses Objekt ein Körper sein müsse. Körper und Geist verhalten sich also zueinander als Objekt und Idee, als Inhalt und Akt (13)[1].

Als eine beiläufige Konsequenz wird hier erwähnt, daß alles, wenngleich in verschiedenem Grade, beseelt sein müsse, da es von jedem Dinge notwendig in Gott eine Idee, also eine entsprechende Seele, geben müsse. Auch dieser Schluß geht also durch Gott hindurch.

Nach Ausführungen über die Körper im allgemeinen und den menschlichen Körper im besonderen wird bewiesen (15), daß der menschliche Geist aus vielen Ideen zusammengesetzt sei, wie der menschliche Körper aus vielen Teilkörpern, die nur durch die gemeinschaftliche Betätigung zu einem Ganzen verbunden sind (hierzu auch die 7. Definition dieses Teiles zu vergleichen). Unter dem menschlichen Geist oder der Idee des menschlichen Körpers versteht also Spinoza die Summe oder die Gesamtheit der psychischen Funktionen, deren Gegenstände die Teile des menschlichen Körpers sind. Um den Einwand auszuschließen, daß er hierbei nur die intellektuellen Funktionen berücksichtige, hat Spinoza bereits im 3. Axiom dieses Teiles darauf verwiesen, daß alle übrigen Bewußtseinsformen, wie Liebe oder Begierde, sich auf Vorstellungen gründen.

Die Existenz des eigenen Körpers wird uns gemeinschaftlich mit der Existenz fremder Körper gewiß durch die körperlichen Affektionen, die den Gegenstand unserer Vorstellungen bilden (16 bis 19). Der menschliche Körper ist ja nichts in sich Abgeschlossenes, sondern wird durch andere

[1] So sehr sich diese Definition der Seele von dem Geiste der Aristotelischen Definition entfernt, ist doch selbst darin ein Nachklang zu spüren; denn wenn Aristoteles und mit ihm die Scholastiker seit Alexander v. Hales die Seele als die Form des organischen Körpers definieren, Spinoza aber als die Idee des Körpers, so könnte man sagen, Spinoza habe nur die »erste Energie« des Aristoteles mit seiner »zweiten Energie« (worunter Aristoteles bekanntlich das Tätigsein verstand) vertauscht. Aber freilich ist durch den pantheistischen Standpunkt der Sinn der ganzen Definition auch sonst verändert, und ich glaube nicht, daß in diesem Punkte wirklich Aristoteles die direkte Grundlage gegeben hat.

Körper fortwährend in seinem Bestand erhalten, durch sie gewissermaßen determiniert (vgl. auch 25 dem.). Gott hat also die Idee des menschlichen Körpers nur, sofern er zugleich eine Menge anderer Ideen hat; somit erkennt auch der menschliche Geist den menschlichen Körper nur durch die Vorstellung seiner Affektionen, in denen die Vorstellungen äußerer Körper bereits enthalten sind (19). Unter Affektionen versteht Spinoza hier offenbar das Affiziertwerden (affectiones, quibus corpus afficitur), welches eben den Begriff des Affizierenden einschließt. Er verwendet in diesem Zusammenhang auch wieder den Parallelitätssatz, bei dem aber (wie auch in pr. 9 und 20) »rerum« bezeichnenderweise durch »causarum« ersetzt ist: er will den integrierenden Kausalzusammenhang der Körperwelt, hier speziell den zwischen unserem Körper und der Außenwelt besonders betonen[1].

Die Beweisführung des 19. Lehrsatzes zeigt wiederum, wie der Parallelitätssatz auf den aristotelisch-scholastischen zurückgeht; denn wieder hält es Spinoza für notwendig, die göttliche Erkenntnis heranzuziehen, für

---

[1] Hierzu vgl. auch die ausführlichen Erörterungen über die Notwendigkeit, sowohl das Körperliche als das Geistige als Teile des Naturganzen zu verstehen. in dem Briefe an Oldenburg vom 20. November 1665 (ep. 32).

Mit Unrecht findet Freudenthal (s. die S. 1 erwähnte Abhandlung) in dem Ausdruck »causarum« statt »rerum« in pr. 9, 19, 20 einen Rückfall in die Wechselwirkungslehre. So unmittelbar nach Aufstellung des Parallelitätsgesetzes und mit ausdrücklicher Berufung darauf wäre ein solcher Rückfall doch unglaublich. In manchen Dingen lassen sich Widersprüche bei Spinoza nicht leugnen. Aber daß er im Kontext seines Parallelitätssatzes selbst, ihn als Beweismittel zitierend, einen technischen Ausdruck so verstanden hätte, daß er das Gesetz direkt aufhebt, hieße an seinem gesunden Verstande zweifeln. Er nennt, meine ich, die res hier causae. weil die immanente Kausalität der Naturdinge sich uns so lückenlos und offenbar darstellt, wie man es von der immanenten Kausalität des Geistigen nicht entfernt behaupten kann. Daß sie auch da vorhanden sei, glaubt er erst aus dem Parallelitätsgesetz selbst erschließen zu müssen. Für die heutige Parallelismuslehre steht es ja in dieser Beziehung auch nicht anders. Denkt man an die Begründung des Parallelitätssatzes durch das 4. Axiom, das die Erkenntnis der Wirkung in gleicher Weise von der der Ursache abhängen läßt, wie die Wirkung selbst von der Ursache abhängt (s. o. S. 4), so wird die gegebene Deutung noch einleuchtender. Sollte man aber trotz alledem annehmen, daß Spinoza hier unter causae die res als Ursachen der Ideen gemeint hätte, so könnte ich es nur so verstehen, daß die Akte (Ideen) durch die Objekte determiniert, spezifiziert sind. Wir wissen, daß das Kausalverhältnis für Spinoza nichts anderes ist als ein logisches Abhängigkeitsverhältnis. Daraus folgt nun allerdings nicht, daß jede logische Abhängigkeit auch schon ein Kausalverhältnis wäre. Immerhin könnte man annehmen, daß der Kausalbegriff hier wirklich so weit gefaßt sei, daß er mit dem der logischen Abhängigkeit zusammenfiele. Aber die Deutung wäre weit weniger wahrscheinlich und ungezwungen wie die obige.

die die wirklichen Körper immanente Objekte, die wirklichen Geister aber die zugehörigen Vorstellungsakte sind. Von da aus schließt er erst auf das menschliche Denken und sein Verhältnis zur Außenwelt.

Von den einzelnen Teilen unseres Körpers, deren Affektionen Gegenstände unserer Vorstellungen sind, besitzen wir allerdings, das betonen die Lehrsätze 24 bis 28, soweit nur die gewöhnliche, auf Wahrnehmung des einzelnen gründende Erkenntnis in Betracht kommt (quoties ex communi naturae ordine res percipit, 29 cor.) keine adäquate, sondern nur eine konfuse und verstümmelte Erkenntnis: und dies gilt infolgedessen auch für die äußeren Körper sowie für die Erkenntnis des Geistes, die auch nur durch die Ideen der körperlichen Affektionen möglich ist. Diese konfusen Vorstellungen sind »gleichsam Schlußsätze ohne Vordersätze« (28 dem.), nämlich ohne Evidenz. Nur von dem, was vielen einzelnen gemeinsam ist, können wir, wie Spinoza alsbald (38 ff., III, 3) ausführt, adäquate Erkenntnisse haben.

Demnach ist also der menschliche Körper als Ganzes der Gegenstand des auf ihn gerichteten Geistes als eines Ganzen, jeder Teil aber wieder Gegenstand eines auf ihn gerichteten Vorstellungsaktes. Die Leber, die Milz sind, um es einmal konkret zu machen, Gegenstände dunkler, auf diese Organe gerichteter Vorstellungen; und vielleicht dachte sich Spinoza dies bis ins kleinste durchgeführt, sei es, daß er aktuell kleinste Teile anerkannte oder die Teilung physisch wie psychisch ins Unendliche gehen ließ. Der individuelle Geist ist die Gesamtheit aller dieser gleichzeitigen Vorstellungsakte, die untereinander in gleicher Weise zusammenhängen wie die Körperteile. Spinoza begnügt sich aber mit der Formulierung der allgemeinsten Folgerung aus seinen Grundsätzen. Sie näher auszuführen, widerstrebte ihm wahrscheinlich darum, weil er auf diesem Wege immer tiefer in das Gebiet unkontrollierbarer Phantasien geraten wäre.

Selbstverständlich drängen sich gegenüber dieser Formulierung des Parallelismus eine Menge kritischer Fragen auf, und zwar nicht nur vom Standpunkte der heutigen Philosophie, der diese Psychologie und Erkenntnistheorie äußerst primitiv erscheinen muß, sondern auch von dem Spinozas selbst, auf den es hier allein ankommt. Denn wenn er den menschlichen Geist auch sich selbst und seine Tätigkeiten, ja auch die göttliche Wesenheit erkennen läßt, so sind damit noch andere Bewußtseinsinhalte als die körperlichen Vorgänge zugegeben und erscheint die Definition des mensch-

lichen Geistes zu eng. Vielleicht hätte Spinoza geantwortet, die Definition müsse nur das enthalten, was allgemein und immer dem Gegenstande zukomme, also das Minimum, das auch im unentwickelten Zustand der menschlichen Seele vorhanden sei, und hätte sich dabei auf den Vorgang des Aristoteles berufen, wenn dieser die menschliche Seele als Form des organischen Körpers definiere, obgleich er ihr einen immateriellen Teil zuerkenne. Wir wollen darüber nicht weiter mit ihm rechten. Erkenntnistheoretisch aber entsteht, abgesehen von dem Außenweltsproblem, sofort die Frage, wie es überhaupt noch Täuschungen und Irrtümer geben könne. Spinoza macht sich denn auch sogleich, noch im zweiten Buch, an ihre Lösung. Aber diese Ausführungen gehören zu dem dunkelsten Teile seiner Lehre, und der Zusammenhang unserer Betrachtungen nötigt uns nicht, darauf ausführlicher einzugehen. Nur weil und insofern der Ausdruck idea hier wieder eine große Rolle spielt, sei einiges in dieser Richtung beigefügt.

5. Wahrheit und Falschheit nach Eth. II, pr. 32 ff.

Die Falschheit in unseren Ideen ist für Spinoza nur eine »Privation« — dieselbe Formel, mit der die Scholastiker das Übel aus der gottgeschaffenen Welt hinwegzuschaffen suchten; der Begriff selbst wieder nach Aristoteles (στέρησις). Falsch können nur unvollständige, verstümmelte Ideen sein (II, 33, 35). Für die Wahrheit aber war zunächst im ersten Teil die alte Regel gegeben: »Idea vera debet cum suo ideato convenire« (Ax. VI). In der 4. Definition des 2. Teiles wird dann als adäquate Idee die erklärt, die alle inneren Merkmale (denominationes intrinsecas — Terminus der scholastischen Logik) einer wahren Idee an sich trage. In der Erläuterung dieser Definition betont Spinoza, er sage innere Merkmale, um das äußere, nämlich die Übereinstimmung der Idee mit ihrem Gegenstande auszuschließen. Er beweist im 34. Lehrsatz noch besonders, daß jede adäquate Idee zugleich wahr ist, und gebraucht fürderhin stets adäquate und wahre Idee als äquipollente Begriffe. Von dem überlieferten äußeren Kriterium macht er zwar in den Beweisführungen I, 30, II, 32 und sonst öfters Gebrauch; aber es ist ihm nur eine Formel für die Tatsache der Wahrheit, während der Sinn des Begriffes selbst ihm ein anderer geworden ist. Dies war ja auch die notwendige Folge der Wandlung, die mit dem Verhältnis 4 zu 5 vor sich gegangen war: früher war dieses charakterisiert

durch die Doppelbeziehung der Kausalität und der Ähnlichkeit (s. o. S. 14): die wahre Vorstellung war ihrem Inhalte nach dem realen Objekt als ihrer Ursache ähnlich und darum wahr. Auch das Ding selbst wurde wahr genannt, sofern es der göttlichen Idee dieses Dinges, woraus es hervorgegangen, ähnlich war. Für Spinoza gibt es aber weder das Kausalitäts noch das Ähnlichkeitsverhältnis zwischen einem äußeren und einem mentalen Objekt, da beides in Gott zusammenfällt. Also kann eine conformitas rei et intellectus nicht mehr mit »Wahrheit« gemeint sein. In der Tat tritt ein inneres Kriterium an die Stelle. Es ist dasselbe, das wir heute Evidenz nennen.

Die Frage nach der Definition und dem Kriterium der Wahrheit stand im engen Zusammenhange mit der ganzen Entwicklung Spinozas. Schon in der Schrift von der Verbesserung des Verstandes macht sich der neue Standpunkt bemerkbar. Er geht hier geradezu davon aus, daß die wahre Vorstellung von ihrem Gegenstande verschieden sei (s. o. S. 22). Von der Vorstellung als solcher (dem Akt) könne man zwar ein Wissen haben und von diesem Wissen auch wieder ein Wissen; aber zur Gewißheit über irgendeinen Inhalt brauchten wir dieses reflektierte Wissen nicht. Sie sei in und mit dem bewußten Inhalte bereits gegeben. Somit bedürfe die Wahrheit keines Kennzeichens. Die Ausführungen der Ethik II, 31 ff. kommen auf dasselbe hinaus. Zunächst werden alle Ideen in Gott als wahr erklärt, weil sie mit ihren Ideaten übereinstimmen — eine Verbeugung vor dem altehrwürdigen äußeren Kriterium. Aber im Scholion des 43. Lehrsatzes (in den Scholien erst erkennt man den lebendigen Puls der Gedanken und zugleich gegenüber der Starrheit der Lehrsätze und syllogistischen Demonstrationen noch zuweilen das Ringen mit den Problemen) erklärt Spinoza, eine wahre Vorstellung haben, bedeute nichts anderes, als eine Sache vollkommen verstehen, und ehe man wisse, daß man über eine Sache gewiß sei, müsse man eben über die Sache gewiß sein —, ganz dasselbe, was wir soeben aus der Schrift De emendatione int. hörten. »Was kann es Klareres und Gewisseres geben, das die Norm der Wahrheit wäre, als eine wahre Vorstellung? Wahrlich, wie das Licht sich selbst und die Dunkelheit offenbart, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen«[1]. Auch hier also ist der Weisheit Schluß, daß es

[1] Dieselbe Wendung im Kurzen Traktat, II, c. 15, Sigwart S. 99, und in dem Brief an Burgh (Ep. 76), worin Spinoza diesem unduldsamen Konvertiten, seinem früheren Schüler, so wundervoll den Text liest.

überflüssig sei, ein Kriterium der Wahrheit zu suchen; es liege einzig in der unmittelbaren Evidenz des Wahren in sich selbst. Von der Übereinstimmung des Vorstellungsinhaltes mit der Wirklichkeit ist nicht mehr die Rede.

Spinoza baut hier offenbar auf Descartes weiter, der bereits vollkommene Klarheit und Deutlichkeit als Kennzeichen der wahren Vorstellungen aufgestellt hatte. Die Erkenntnis bricht sich Bahn, daß eine Vergleichung der Vorstellungsinhalte mit der Wirklichkeit ausgeschlossen ist, da uns niemals etwas anders als in der Form des Vorstellungsinhaltes gegeben sein kann. Ohnedies waren das convenire, die conformitas oder adaequatio von jeher recht mehrdeutige Formeln gewesen.

Soviel nur, um zu zeigen, wie auch diese letzten Ausführungen des 2. Teils, zu dem wir gewissermaßen einen fortlaufenden Kommentar gegeben haben, unserer Deutung des Parallelitätssatzes zum mindesten nicht widersprechen.

6. Die spinozistische und die gegenwärtige Parallelitätslehre.

Vergleicht man mit der im vorigen erläuterten Parallelitätslehre die gegenwärtige, so springt der ganz prinzipielle Unterschied in die Augen. Der Parallelismus im Sinne der gegenwärtigen Psychophysik, wie ihn Fechner zuerst formuliert hat, will und kann vom wissenschaftlichen Standpunkte nur als Hypothese gelten, die zwei Tatsachengruppen in Zusammenhang bringt[1]. Das Bewußtsein mit seinem ganzen Inhalt steht auf der einen, psychischen Seite, die physischen Vorgänge auf der anderen. Für Spinoza dagegen sind sowohl die beiden Glieder als auch ihr Verhältnis zueinander dem Bewußtsein unmittelbar gegeben: die res als die anschaulichen Bewußtseinsinhalte, die ideae als die zugehörigen Bewußtseinsakte, und das Verhältnis eben als das des Inhalts zum Akt, das in seiner Einzigartigkeit selbst eine gegebene Bewußtseinstatsache bildet. Sein Parallelitätsgesetz ist rein eine Angelegenheit der deskriptiven Psychologie (Husserl würde sagen: der Phänomenologie, da es a priori durch »Wesensschauung« begründet wird). Man könnte auch sagen, Spinozas Parallelismus sei ein

---

[1] Vgl. B. Erdmann, Wissenschaftliche Hypothesen über Leib und Seele, und meinen Kongreßvortrag »Leib und Seele«, Philosophische Reden und Vorträge (bes. S. 90 ff.): zugleich Beispiele für die Verschiedenheit der schließlichen Stellungnahme bei gleicher Auffassung der methodischen Seite.

immanenter, der heutige ein **transzendenter**, sofern nämlich im Sinne des heutigen die Bewußtseinssphäre überschritten und eine äußere, davon unabhängige Welt postuliert wird, deren Veränderungen denen der Bewußtseinsinhalte parallel gehen bzw. ihre reale Unterlage bilden.

Die Außenwelt selbst ist ja für die heutige Weltansicht, wenigstens für die realistische, genau betrachtet aber auch für die phaenomenalistische (Mach, Ziehen), wissenschaftlich gesprochen eine Hypothese. Die Gehirnvorgänge, als deren Innenseite die parallelistische Hypothese das Psychische ansieht, sind überdies in vieler Beziehung noch unbekannt; und sogar über die Definition der physischen Vorgänge überhaupt sind in der theoretischen Physik die Akten noch keineswegs geschlossen. A priori kann nun zwischen den beiden Tatsachengruppen: der unmittelbar gegebenen des Bewußtseins und der erschlossenen der physischen Vorgänge, jedes beliebige Verhältnis obwalten, Wechselwirkung ebenso wie Parallelismus und reale Identität. Nur eben was an Erfahrungen und Schlußfolgerungen über die Gehirnvorgänge und ihre funktionellen Beziehungen zu den psychischen Zuständen vorliegt, das läßt sich nach der Meinung der Parallelisten besser mit dieser ihrer Auffassung als mit einer anderen in Einklang bringen.

Der heutigen Parallelitätslehre hat man vielfach den Vorwurf des **Dualismus** gemacht. Wenn kein Einfluß herüber und hinüber geht, scheint jede der beiden Welten die andere überflüssig zu machen. Die physische würde gerade so verlaufen, wenn ihr psychisches Aequivalent gar nicht existierte, und umgekehrt. Die innere Notwendigkeit, die beide Erscheinungsgruppen miteinander verbinden soll, kann nicht aufgezeigt werden. Wie dem sei: gegenüber Spinoza ist dieser Vorwurf des Dualismus zum mindesten für die Attribute Ausdehnung und Denken unberechtigt. Sie liegen für ihn nicht unverknüpft und beziehungslos nebeneinander, sondern bilden notwendig ein Ganzes und sind nur in diesem allerengsten Verhältnis zueinander überhaupt möglich. Dies ist das Wesentliche, das hier zu erweisen war.

Ausgegangen ist Spinoza freilich von der durch Descartes' Wechselwirkungslehre gegebenen Problemstellung, wie er denn bekanntlich diese Lehre selbst noch im Kurzen Traktat vertritt[1]. Aber das ursprüngliche

---

[1] II, c. 19. Er läßt hier zwar Leib und Seele nicht direkt aufeinander, aber jedes von beiden auf die »Lebensgeister« einwirken und so indirekt auch das andere beeinflussen. Die Lebensgeister spielen in der Ethik keine Rolle mehr. Die heutige Wechselwirkungstheorie

Problem hat sich ihm infolge seiner metaphysischen Prämissen verschoben, ebenso verschoben wie das Problem der Außenweltserkenntnis, wie es Descartes aufgeworfen hatte. Die Zweifel an der Existenz der Außenwelt, mit denen der Vater der neueren Philosophie anhebt, scheinen bei Spinoza niemals Widerhall gefunden zu haben. Nirgends tritt das Bedürfnis hervor, sich in diesem Punkte gegen den Skeptizismus zu verteidigen und ihn zu überwinden. Eben darum aber, weil die beiden unter sich zusammenhängenden und die Entwicklung der neueren Philosophie beherrschenden Probleme für Spinoza so gut wie verschwinden, hat er auch keinen Einfluß auf die philosophische Entwicklung der nächstfolgenden Zeit gewonnen.

Mit dieser Verschiebung des psychophysischen Grundproblems hängt auch zusammen, daß Spinoza kein Interesse hat an der näheren Erforschung derjenigen Gebilde und Prozesse, die wir heute als die alleinigen unmittelbaren Unterlagen des Seelenlebens zu betrachten pflegen, der Gebilde und Vorgänge des Gehirns. Das Gehirn war schon im Altertum mehr als einmal als der eigentliche Träger oder Vermittler des Bewußtseins in Anspruch genommen[1]. Auch in der Spätscholastik wird oft lebhaft über seine Rolle bei den Sinnesempfindungen disputiert (Suarez u. a.); und bekanntlich hatte Descartes speziell die Zirbeldrüse als Sitz der Wechselwirkung vermutet. Gegen diese Vermutung polemisiert Spinoza einmal (V, praef.) nachdrücklich, hat aber seinerseits keinen Anlaß, irgendeinem Teile des Körpers eine engere Beziehung zum Seelenleben als den übrigen Teilen zuzuerkennen.

Die sachliche Berechtigung jener Thesen der aristotelisch-scholastischen Psychologie, die Spinoza seiner Parallelismuslehre zugrunde legt, würde allerdings von der heutigen Psychologie keineswegs einstimmig anerkannt werden. Wird doch schon die Notwendigkeit, Vorstellungsakte von Vorstellungsinhalten zu scheiden, von vielen bestritten. Der Verfasser selbst ist zwar für die Unterscheidung von Erscheinungen und psychischen Funktionen, die im wesentlichen auf den Unterschied von Akt und Inhalt hinauskommt (nur daß der Begriff des Inhaltes mehr umfaßt als der der Erscheinungen) eingetreten. Aber eine Parallelität beider Elemente schien mir

steht der des Traktats insofern nahe, als auch sie ja keine unmittelbare Wechselwirkung der Seele mit den Knochen und Muskelbündeln lehrt. Sie setzt nur an die Stelle der Lebensgeister das Nervensystem und seine Prozesse. Aber auch die Lebensgeister waren als materielle Fluida gedacht.

[1] Vgl. die Zusammenstellungen bei Soury, Le système nerveux central Bd. I, und bei Ziehen, Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben.

nicht annehmbar. Vielmehr glaubte ich die Unterscheidung umgekehrt nur auf eine innerhalb gewisser Grenzen unabhängige Veränderlichkeit begründen zu können[1], analog wie die Unterscheidung von Attributen innerhalb einer Gattung von Sinnesempfindungen demselben Prinzip der unabhängigen Veränderung folgen muß und nur so ihre Berechtigung hat[2]. Liefen Aktverschiedenheiten und inhaltliche Verschiedenheiten durchgängig parallel, so würde man in der Tat fragen müssen, was noch zu dieser Unterscheidung überhaupt berechtige und ob nicht die sogenannte psychische Welt mit Begriffen und Ausdrücken der physischen beschrieben werden könne oder umgekehrt, so wie es tatsächlich die rein phänomenalistische, sensualistische Psychologie und die spekulative Naturphilosophie, jede in ihrer Weise, anstreben.

Kann man also Spinoza auf Grund seiner aristotelisch-scholastischen Psychologie vom Dualismus freisprechen, so kehren doch die Schwierigkeiten an anderer und noch tiefer liegender Stelle wieder.

Ich möchte die Unterscheidung der gegenwärtigen Parallelismuslehre von der Spinozas nicht als etwas ganz Neues in Anspruch nehmen. Nur die Rückführung auf die aristotelisch-scholastische Psychologie dürfte neu sein. Im übrigen hat sich besonders Baensch die Klärung der Lehre angelegen sein lassen[3]. Er unterscheidet bei Spinoza einen dreifachen Parallelismus, den er als den ideellen, metaphysischen und erkenntnistheoretischen bezeichnet. Daß Ausdehnung und Denken sich wie Urbild und Abbild verhalten und jeder Modus der Ausdehnung sich in einem des Denkens »widerspiegeln« solle (ideeller P.), möchte ich aber nicht als Spinozas Meinung anerkennen. Denn für Spinoza sind idea und res so vollkommen disparat wie die Attribute selbst, deren Modi sie sind. Den Parallelismus im Buche De Mente würde ich weder als ideellen noch als metaphysischen oder erkenntnistheoretischen, sondern vielmehr als psychologischen bezeichnen. Daß freilich die alte Lehre von der conformitas erst allmählich in diese umgebogen wurde und daß sie auch in der Ethik noch hereinspielt, ist nicht zu leugnen.

Auch Frau Prof. Tumarkin (Bern), eine Schülerin Diltheys, hat den wesentlichen Unterschied zwischen Spinoza und dem heutigen Parallelismus hervorgehoben[4].

Am engsten berührt sich, wie ich erst nachträglich bemerkte, Hermann Schwarz an einer Stelle seiner Abhandlung über Spinozas Identitätsphilosophie[5] mit meiner Auffassung, indem er idea mit Denkakt übersetzt und die Umdeutung des ganzen Leib-Seele-Problems durch die Zurückführung auf das Verhältnis von Akt und Inhalt richtig hervorhebt. Eine nähere Begründung ist aber nicht beigefügt und wohl darum die Deutung unbeachtet geblieben.

[1] Erscheinungen und psychische Funktionen. Abh. d. Berliner Akademie vom Jahre 1906.

[2] Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung, 1873, S. 135 ff. Die Attribute der Gesichtsempfindungen. Abh. d. Berliner Akademie vom Jahre 1917.

[3] Die Entwicklung des Seelenbegriffes bei Spinoza als Grundlage für das Verständnis seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute. Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 20, S. 332 ff. Vgl. auch die Darstellung in v. Asters Sammelwerk »Große Denker« S. 24.

[4] Spinoza. 8 Vorlesungen, 1908, S. 50 ff.

[5] In dem Sammelwerke »Philosophische Abhandlungen, Max Heinze gewidmet«, 1905, S. 242 ff.

II. Die unzähligen Attribute.

Von hier aus empfängt nun auch die vielbesprochene Frage nach den unendlich vielen Attributen Gottes bei Spinoza einiges, wenn auch nicht volles Licht. Erregte schon die scheinbare Juxtaposition zweier Attribute Bedenken, so werden diese natürlich durch die Vermehrung der Attribute nur gesteigert. Aus dem Dualismus droht ein Pluralismus, ja Infinitismus zu werden, die Welt oder die Gottheit in ein Aggregat unendlich vieler Einzelsubstanzen zu zerfallen. Wirklich sprach z. B. Böhmer von einem Polykosmismus Spinozas — man könnte dann ebensowohl Polytheismus sagen. Kuno Fischer schließt seine ganze Darstellung mit der Hervorhebung des vollkommenen Widerspruches in bezug auf Einheit und Vielheit in Spinozas Lehre. Becher gibt gleichfalls zu erkennen, daß er hier eine Inkonsequenz erblicke: »Hätten wir nur den Attributbegriff, so müßten wir beim Pluralismus stehen bleiben, aber die göttliche Einheit nimmt, diese Konsequenz beiseite schiebend, alle Attribute in sich auf.«

Spinoza definiert zu Beginn der Ethik Gott als absolut unendliches Wesen, d. i. als eine Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, worunter jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Am 9. Lehrsatz des 1. Teils sieht man, daß hier die scholastische Definition Gottes als des allerrealsten Wesens zugrunde liegt: »Je mehr Realität oder Sein ein Ding hat, um so mehr Attribute kommen ihm zu.« Auch der Gedanke, daß Gott außer der körperlichen und geistigen Welt noch andere uns unbekannte geschaffen haben könnte, war von theistischer Seite schon ventiliert worden (Suarez). Auf diese unendlich vielen Attribute, von denen nur zwei uns bekannt seien, kommt Spinoza in allen metaphysischen Schriften zu sprechen. Schon im Kurzen Traktat wird die Lehre ebenso vorgetragen und begründet[1], und noch in den letzten Lebensjahren verteidigt er sie gegen die von Walter v. Tschirnhaus erhobenen Einwände. Er hat aber die Einwendungen dieses scharfsinnigen Gelehrten, der auch Leibniz nahestand, nur sehr kurz beantwortet. Auch in der Ethik selbst schneidet er

---

[1] Kurzer Traktat, S. 18, ebenso S. 9 Anm. und S. 48 Anm. (Hier scheint Spinoza oder der Herausgeber fast die Hoffnung zu hegen, daß wir allmählich noch mehr als zwei Attribute wirklich erkennen würden, da er sich äußert, bisher seien uns nur zwei bekannt.) Auch im 2. Kapitel und im Anhang ist die unendliche Zahl der Attribute betont. Ebenso im Brief an Oldenburg vom Jahre 1661 (Ep. 2).

die hier auftauchenden Fragen ab. »Klarer kann ich dies für jetzt nicht auseinandersetzen —«, so schließt das oben besprochene berühmte Scholion zu II, 7. So sind denn bis heute immer wieder ähnliche Bedenken erhoben worden.

Die Frage ist nun, ob auf Grund der Betrachtungen über das Verhältnis der beiden bekannten Attribute zueinander vielleicht auch hierüber gewisse aufklärende Folgerungen gezogen werden können. Spinoza selbst leitet dazu an, wenn er nach der Erläuterung des Parallelitätssatzes hinzufügt: »Ebenso verstehe ich es mit den übrigen Attributen.« Vergeblich zwar wäre der Versuch, streng beweisbare Aufstellungen darüber zu machen, was er mit den unendlich vielen Attributen eigentlich gemeint und wie er ihr Verhältnis zueinander und ihre Vereinbarkeit mit der göttlichen Einheit sich zurechtgelegt habe. Es fehlt eben an zwingenden Belegen aus seinen Schriften. Aber man kann immerhin fragen, auf welche Weise man aus seinen eigenen Grundbegriffen und Theoremen heraus die Lehre nach dieser Seite ergänzen könnte, und kann versuchen, sie sich dadurch gewissermaßen verständlicher zu machen, als sie dem Urheber selbst gewesen sein mag, der offenbar bis zuletzt über dieses Problem nachgesonnen hat. Der Sinn der folgenden Untersuchung kann also nur der sein, festzustellen, was Spinoza auf die hier entstehenden Fragen von seinem Standpunkt aus hätte antworten können oder vielleicht sogar müssen. Dem Philosophen muß es erlaubt sein, in philosophische Systeme noch etwas tiefer einzudringen, als es die Akten an sich gestatten. Hat doch schon Eduard Erdmann geglaubt, seine Auffassung der Attribute als bloßer Verstandesformen Spinoza zuschreiben zu dürfen, wenn er selbst kein einziges Zitat dafür beibringen könnte. »Ich dürfte dies, wie ich auch sagen darf, daß jeder Mensch, wenn er zu schielen versucht, die Pupille verändern muß, obgleich nur sehr wenige Schielende wissen, daß dem so ist.« Aber so schlimm steht es, wie wir sehen werden, doch auch in unserem Falle nicht.

Vier Fragen sind hier vornehmlich aufzuwerfen:

1. Wie denkt Spinoza über die Möglichkeit einer aktuell unendlichen Zahl überhaupt?

2. Wie verträgt sich die unendliche Zahl der Attribute mit der behaupteten Einfachheit Gottes?

3. Was läßt sich unter den nichtgegebenen Attributen denken? In welcher Richtung wären sie etwa zu suchen?

4. Welche Verhältnisse können oder müssen zwischen ihnen obwalten?

1. Möglichkeit einer aktuell unendlichen Zahl.

Spinoza scheint den Begriff einer aktuell unendlichen Zahl sonst nicht für zulässig zu halten. Er spricht mehrere Male darüber aus Anlaß seiner Behauptung, daß Gott das Attribut der Ausdehnung zukomme[1]. Seine Gegner hatten gefolgert: dann müsse er unendlich ausgedehnt sein, also unendlich viele Teile haben, was absurd sei. Diese Absurdität einer aktuell unendlichen Zahl scheint nun Spinoza zuzugeben, wenn er auch die gewöhnlichen Argumente der Peripatetiker mit einer gewissen Mißachtung anführt. Er begegnet dem Einwande vielmehr dadurch, daß die Ausdehnung, von der er hier spreche, als Attribut Gottes betrachtet, überhaupt keine Teile habe. Nur die einzelnen Körper innerhalb ihrer könnten geteilt werden, die Ausdehnung selbst nicht. Er setzt dabei offenbar den engsten Begriff von »Teilung« voraus, nämlich Teilung in selbständig existierende Dinge. Die Abschnitte des Raumes, die wir unterscheiden, können nicht selbständig für sich existieren. Darum und insofern hält er sich berechtigt, zu sagen, der Raum habe keine Teile[2].

Spinoza lehnt also hier nicht die aktuell unendliche Zahl ab, sondern die Teile. Wenn er nun aber zugibt, daß der Begriff der unendlichen Zahl

[1] Diese Lehre selbst, die Ausgedehntheit Gottes, erklärt Spinoza in den Cogitata metaphysica noch für unmöglich. Zwar die Vollkommenheiten der Ausdehnung müßten eminenter in Gott sein, aber nicht ihre Unvollkommenheiten, z. B. die Teilbarkeit. Hier wird auch noch behauptet, daß wir Ausdehnung ohne Existenz vorstellen könnten, was später, wie für alle Attribute, geleugnet wird. In De emendatione intellectus (Schluß Nr. 2, 3) unterscheidet Spinoza die Vorstellung einer unendlichen Ausdehnung, die der Verstand unabhängig von allen anderen Vorstellungen bilde, und die einer bestimmten Ausdehnung, die ihm von außen gegeben werde. Im Kurzen Traktat verteidigt er die Ausdehnung als Attribut Gottes (S. 19ff.), und zwar bereits in ähnlicher Weise wie in der Ethik.

[2] Daß die Substanz (Gott) unteilbar, lehrt die Ethik I, 13. Die Ausdehnung Gottes wird in der angegebenen Weise im Scholion des 15. Lehrsatzes verteidigt. Über die Möglichkeit des Unendlichen und über die doppelte Ausdehnung vgl. auch den Brief an L. Meyer vom 20. April 1663 (Ep. 12). Nicht uninteressant sind Spinozas Betrachtungen über das unendlich Kleine und die Diskussion der zenonischen Schwierigkeiten im 2. Teil der Principia philosophiae Cartesianae, pr. 6 schol. Diese Dinge waren aber von den Spätscholastikern noch viel eingehender und mit großem Scharfsinne diskutiert worden.

in sich selbst absurd sei, so würde dies auch für die unendlich vielen Attribute gelten. Es kommt noch die Schwierigkeit hinzu, daß er lehrt, alles, was in der Mehrheit existiere, existiere nicht durch sich[1], während die Attribute durch sich existieren sollen.

Könnte man nun J. E. Erdmann darin zustimmen, daß die Unterscheidung der Attribute überhaupt nur eine subjektive sei, so ließe sich ihre unendliche Zahl allenfalls auch als eine bloß potentielle Unendlichkeit fassen. Zugunsten der Subjektivitätstheorie könnte man hier sogar anführen, daß Spinoza die Zahl mit der Zeit und dem Maß zusammen als bloße Modi des Denkens, genauer des sinnlichen Vorstellens, erklärt[2].

Aber die Erdmannsche Auffassung ist schon bei Ausdehnung und Denken undurchführbar. Und was sollten vollends die unendlich vielen sonstigen Auffassungsformen? An eine bloß potentielle Unendlichkeit denkt überdies Spinoza bei der Definition des allerrealsten Wesens sicher nicht. Was endlich die Subjektivität des Zahlbegriffes anlangt, so würde eine logische Absurdität doch auch in bloß subjektiven Vorstellungsformen unzulässig sein. Die unendlich vielen unbekannten Attribute müssen also doch wirkliche göttliche Eigenschaften sein, die wir nur nicht näher kennen.

Hat Spinoza tatsächlich die Absurditäten im Begriff einer unendlichen Zahl als solche anerkannt, so wüßte ich ihn gegen den daraus wider seine Attributenlehre folgenden Einwand nur dadurch zu verteidigen, daß er die unendliche Zahl als eine Zahl in anderem Sinne wie die endlichen Zahlen (Anzahlen) gefaßt habe. Er hat dies nicht ausgesprochen, aber man darf es wohl mit Wahrscheinlichkeit als seine Meinung in Anspruch nehmen.

G. Cantor, der in neuerer Zeit diesen Gedanken nicht bloß gefaßt und ausgesprochen, sondern in weitestem Umfange durchgeführt hat, nennt allerdings gerade die Lehre von den unendlich vielen Attributen die Achillesferse des spinozistischen Systems[3]. Er denkt dabei an die Forderung der absoluten Unendlichkeit[4], die Spinoza aufstellt (ens absolute infinitum

---

[1] Ep. 34 (an Huygens).

[2] De intellectus emendatione, 5. Schlußthese. Ep. 12 und 50. In den Cogitata metaphysica heißt es einmal (I, c. 6) sogar, man könne genau genommen Gott nur im uneigentlichen Sinne einen nennen (sofern eben Eins auch schon als eine Zahl gilt). Ebenso Ep. 50 (2. Juni 1674).

[3] Über die verschiedenen Standpunkte in bezug auf das aktuelle Unendliche. Zeitschrift f. Philosophie Bd. 88, S. 231.

[4] »Das Absolute ist unvermehrbar und daher mathematisch undeterminierbar.«

I def. 6), während Cantors transfinite Zahlen eine fortwährende Weiterzeugung noch höherer Unendlichkeiten gestatten und verlangen. Sie sind sozusagen ein potentiell aktuelles Unendliches. Darum bliebe eine Schwierigkeit auch dann übrig, wenn man Spinoza von dieser Seite her zu Hilfe kommen wollte.

Aber wir dürfen auch daran noch erinnern, daß Spinozas Gotteslehre einen stark mystischen Anstrich hat, daß er darin von Giordano Bruno, wohl auch von Nicolaus von Kues und weiter zurück von den mittelalterlichen und patristischen Mystikern beeinflußt ist, jedenfalls sich mit ihnen in Übereinstimmung weiß, und daß den philosophischen Mystikern aller Zeiten Widersprechendes im Gottesbegriffe möglich schien (coincidentia contradictoriorum bei Nicolaus v. Kues).

2. Die Vielzahl der Attribute und die Einfachheit Gottes.

Die unendliche Zahl der Attribute also zugegeben: wie verträgt sie sich mit der behaupteten Einfachheit Gottes?

Die Ausleger, die immer wieder diese Frage als eine spezielle Schwierigkeit der spinozistischen Lehre behandeln, scheinen nicht zu wissen oder zu bedenken, daß die Verträglichkeit mehrfacher Attribute mit der Einfachheit Gottes — das Problem ist ja das nämliche, auch wenn nur eine endliche Zahl angenommen wird — von der gesamten Scholastik, mit besonderer Ausführlichkeit von der Spätscholastik, besprochen und unter ungeheurem Aufwand von Scharfsinn und von Distinktionen zu lösen versucht wurde. Wirklich lösbar ist die Frage natürlich nur unter der Bedingung, daß die Unterscheidung verschiedener Eigenschaften in Gott als eine rein subjektive (distinctio merae rationis) behandelt wird, was für die Attribute Spinozas sicher nicht zutrifft.

Gerade für Spinoza ist nun aber diese Frage weniger brennend als für seine Vorgänger. Er hat, was nicht bemerkt zu werden pflegt, in den späteren Schriften fast niemals die Einfachheit, sondern nur die Einheit oder Einzigkeit Gottes, diese allerdings mit besonderem Nachdruck, behauptet[1]. Wo er aber wirklich in den späteren Schriften noch von der Ein-

[1] So in der Ethik I, 14 und cor. 1; II, 4.

Die Einfachheit wird behauptet Principia philosophiae Cartesianae P. I, prop. 17: Deus est ens simplicissimum. Ebenso in den angehängten Cog. met. II, c. 5. Dagegen im Kurzen Traktat nur die Einheit oder Einzigkeit: S. 24 und 27. An der ersteren Stelle werden die Eigenschaften Gottes zusammengefaßt, ähnlich wie in der Ethik am Schlusse des 1. Teiles, und wird ebenso wie dort die Einzigkeit hervorgehoben, aber nicht die Einfachheit. Besonders

fachheit spricht, wie in den Briefen an Huygens (Ep. 35, 36, vgl. Kurzer Traktat S. 20), da zeigen die näheren Ausführungen, daß er in erster Linie die Zusammensetzung Gottes aus räumlichen Teilen abwehrt, die ihm wegen des Attributs der Ausdehnung vorgeworfen wurde. Er leugnet nur die physischen Teile, in die die Substanz zerfallen würde (Ethik I, 12, 13 u. ö.), nicht aber die sogenannten metaphysischen Teile; wie denn auch der öfters wiederholte Ausdruck der Ethik und anderer Schriften (Kurzer Traktat S. 16), daß die Substanz aus den Attributen bestehe, ihre unbedingte Einfachheit ausschließt. In den Cogitata metaphysica, einer der frühesten Schriften, wird allerdings ausdrücklich die Einfachheit in jedem Sinne, auch hinsichtlich der metaphysischen Teile (modi), behauptet. Aber diesen Standpunkt hat er eben mit der Ausbildung seiner Lehre offenbar verlassen.

Wenn man die scholastischen Bezeichnungen anwendet, die Spinoza wohlbekannt waren, so würde bezüglich der attributiven Teile nicht von einer distinctio merae rationis, aber auch nicht von einer distinctio realis oder auch nur formalis oder modalis (Scotus, Suarez) zu sprechen sein, sondern von einer distinctio rationis cum fundamento in re. Die Attribute sind zunächst verschiedene Begriffe, unter denen wir Gott auffassen: aber daß wir dies können und müssen, wurzelt in der göttlichen Natur und nicht bloß in unserem Verstande. Die Definition des Attributes zu Beginn der Ethik: »quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens« besagt in anderen Worten das nämliche. Spinoza nennt die Attribute gelegentlich geradezu realiter distincta[1]. Aber das kann nicht im technischen Sinne der Scholastik gemeint sein, sonst würde in der Tat nicht nur die Einfachheit, sondern auch die Einheit Gottes aufgehoben und Polytheismus an die Stelle gesetzt sein.

So hebt sich meines Erachtens dieser Stein des Anstoßes dadurch, daß Spinoza die absolute Einfachheit Gottes gar nicht gelehrt hat.

---

bezeichnend ist auch eine Stelle im Briefe an L. Meyer vom Jahre 1663 (Ep. 12): »Sequitur quod Substantia non multiplex sed unica duntaxat ejusdem naturae existat.« Man müßte als Gegensatz zu multiplex erwarten: simplex. Aber Spinoza weicht dem Ausdruck geradezu aus.

Es scheint also, daß Spinoza in der früheren Zeit die scholastische Lehre von der absoluten Einfachheit Gottes festhielt, in der späteren Zeit aber (den Kurzen Traktat rücke ich mit Freudenthal entschieden näher als die übrigen kleinen Schriften an die Ethik heran) gerade mit Rücksicht auf die Vielheit der realen Attribute davon abgekommen ist und die Einfachheit nur in Hinsicht der physischen Teile festgehalten hat.

[1] I, 10 schol., wo er gleichwohl die Einheit betont und ihre Verträglichkeit mit der Vielheit der Attribute als eine durchaus klare Sache bezeichnet.

3. Die unendlich vielen Attribute als Analoga von Denken und Ausdehnung.

Man hat versucht, etwas darüber zu bestimmen, was sich Spinoza etwa unter den unendlich vielen nichtgegebenen Attributen gedacht habe. Daß es ihm mit dieser Lehre voller Ernst gewesen und daß nicht, wie F. H. Jacobi meinte, eine bloße Akkommodation vorliege, kann nicht bezweifelt werden. Spätere Pantheisten wie Schelling und Hegel würden freilich nicht zugegeben haben, daß uns das Wesen des Absoluten nur zum unendlich kleinsten Teile bekannt, daß es durch Natur und Geist nicht erschöpft sei. Insofern könnte man sagen, das Ideal des Rationalismus, die restlose Durchdringung des Weltganzen durch die Vernunft, sei bei Spinoza vielmehr einem fast vollständigen Verzicht geopfert. In Wirklichkeit liegt es aber für ihn doch nicht ganz so schlimm; wie sich weiter unten zeigen wird.

Bratuschek, ein Schüler Trendelenburgs, hat geglaubt, die Natur der unendlich vielen Attribute aus einer Stelle Spinozas herauslesen zu können[1]. Im 20. bis 22. Lehrsatz des 2. Teiles der Ethik ist von der »idea mentis« die Rede, d. h. der Vorstellung, die wir von unserem Vorstellungsakte selbst haben, dem Selbstbewußtsein. Da der Geist die Idee des Körpers ist, so haben wir hier, sagt Spinoza, die Idee einer Idee; und er fügt bei, daß dieses ins Unendliche gehe. Ja, es heißt auch ausdrücklich, daß die Idee des Geistes mit dem Geiste selbst auf die nämliche Weise vereinigt sei wie der Geist mit dem Körper. Also haben wir hier, schließt Bratuschek, die unendliche Reihe der Attribute, die gleichwohl alle substantiell vereinigt sind und deren Modi untereinander durchgängig parallel laufen[2].

[1] »Worin bestehen die unzähligen Attribute der Substanz bei Spinoza?« Philosophische Monatshefte 1871.

[2] Kuno Fischer hebt richtig hervor, daß Spinozas Wege sich hier von dem Sensualismus trennen, da es sich bei dieser Vorstellung der Vorstellung nicht um ein sinnlich anschauliches Vorstellen handeln könne. Nur ist es nicht richtig, daß sich Spinoza damit von Locke entfernt habe, denn Locke ist eben auch nichts weniger als Sensualist, da er die reflection von der sensation klar und bestimmt scheidet.

Man kann die idea mentis auch wieder zum Beweise dafür anführen, daß unter »idea« im 2. Buche der Ethik der Vorstellungsakt und nicht der Vorstellungsinhalt verstanden ist. Denn der Inhalt kann sich nicht selbst zum Inhalt haben, wohl aber kann der Akt Inhalt eines neuen Vorstellungsaktes werden.

Danach hätten wir bei Spinoza die *νοήσεως νόησις* des Aristoteles in unendlicher Vervielfältigung[1].

Aber die Deutung ist mit Recht abgelehnt worden. Das gedachte Denken und das denkende Denken sind eben doch beide ein Denken, das eine »formaliter«, das andere »objective«. Es ergibt sich nicht eine neue Kategorie, und Spinoza selbst versäumt nicht, dies ausdrücklich zu vermerken: »mentis idea et ipsa mens una eademque est res, quae *sub uno eodemque attributo nempe cogitationis*, concipitur.« Wir hören ja auch immer wieder, daß der menschliche Geist kein anderes Attribut als Ausdehnung und Denken erfasse; was er doch täte, wenn die Idee der Idee ein neues Attribut bedeutete. Im 64. Brief, wo Ausdehnung und Denken in gewissem Sinne deduziert werden, fügt Spinoza ausdrücklich hinzu, daß aus diesen beiden kein anderes Attribut erschlossen oder begriffen werden könne, was doch nach dieser Hypothese der Fall sein würde. Endlich ist Spinoza auch sicherlich nicht der Meinung gewesen, daß hier eine aktuell unendliche Reihe vorliege. Nicht einmal an die Möglichkeit, in der Reihe beliebig weit zu gehen, scheint er zu denken. Sie ist ihm vielmehr schon mit der idea mentis selbst abgeschlossen. Er nennt diese die Form der Vorstellung, sofern sie ohne Beziehung auf den Gegenstand betrachtet werde. Damit will er wohl sagen, schon der primäre Vorstellungsakt sei außer auf den primären Gegenstand auch auf sich selbst gerichtet und damit die Reihe abgeschnitten; »denn eben damit — fährt er fort —, daß einer etwas weiß, weiß er zugleich, daß er dies weiß und daß er weiß, daß er es weiß und so weiter ins Unendliche[2]«. Wenn Spinoza das Verhältnis zwischen der idea mentis und der mens dem Verhältnis zwischen Geist und Körper gleichsetzt, so kann sich dies nicht darauf beziehen,

[1] Dieselbe Auffassung vertritt Windelband, Geschichte der neueren Philosophie[4] (1907) S. 222: Da die idea mentis keine Vertretung im Attribut der Ausdehnung habe, schiene der Parallelismus der Attribute in Frage gestellt. Die Lösung dieser Schwierigkeit habe Spinoza in den letzten Lebensjahren im Briefwechsel angedeutet. Die Attribute sollten sich in eine Reihe ordnen, innerhalb deren jedesmal die Modi des vorhergehenden den Vorstellungsinhalt der Modi des folgenden Attributs bilden. Auf dem Grunde der körperlichen Welt erhebe sich eine Stufenreihe von Welten von immer höherer Geistigkeit. Dem Menschen falle nur die Teilnahme an den drei untersten Attributen, Ausdehnung, Bewußtsein und Selbstbewußtsein, zu.

Auch A. Tumarkin gibt (Spinoza S. 57) eine Deutung, die auf dasselbe hinausläuft.

[2] Vgl. auch die Stelle De intellectus emendatione S. 11 f., wo ein regressus in infinitum abgelehnt wird.

daß hier ein neues Attribut auftrete, sondern nur auf die reale Identität der beiden Glieder und die Parallelität ihrer Veränderungen.

Muß es also dabei bleiben, daß die Attribute in sich selbst unbekannt sind, wie uns Spinoza ja auch immer wieder versichert, so würden doch nähere Bestimmungen durch gewisse begriffliche Konstruktionen gegen die gebotene Diskretion nicht verstoßen. Wenigstens über die Richtung, in der die gesuchten Attribute lägen, könnte sich Spinoza eine Vorstellung gebildet haben. So ließe sich z. B. daran denken, daß die Dreizahl der Dimensionen unseres Raumes etwas Zufälliges an sich hat. Warum sollte es nicht Räume von jeder beliebigen Dimensionenzahl geben, und zwar alle gleichzeitig miteinander? Sie würden natürlich unter sich ohne jede räumliche Beziehung sein, da diese schon einen Raum voraussetzen würde, wären also weder als nebeneinander noch als einander durchdringend zu denken, aber sie wären zur Einheit verknüpft durch das Denken[1]. Eine Unterlage dafür findet man allerdings bei Spinoza nicht. Noch weniger hat er natürlich an die unendlich vielen möglichen Räume von verschiedenem positiven und negativen Krümmungsmaße gedacht, von denen die heutige Pangeometrie spricht. Für ihn gibt es keinen evidenteren Satz, als daß das Dreieck zwei Rechte zur Winkelsumme habe. Überdies ist diese wie die vorige Möglichkeit durch die Konsequenz des Systems geradezu ausgeschlossen. Es ist allenthalben Spinozas Überzeugung, daß die Gesetzlichkeit, wie wir sie in der Natur finden, sich mit der Weltgesetzlichkeit restlos decke. Trotz der unendlich vielen Attribute gibt es nur eine Gesetzlichkeit, die in jedem in gleicher Weise und vollständig zum Ausdruck kommt. Gäbe es aber Räume mit mehr als drei Dimensionen, so gäbe es auch Gesetzlichkeiten, die über die dreidimensionalen hinausgehen. Und wiederum, gäbe es Räume von verschiedenem Krümmungsmaße, so gäbe es ebenso viele verschiedene Gesetzlichkeiten.

Aber in anderer Weise können wir, glaube ich, Spinozas Gedanken näherkommen. Seit Riemann wird der Raum unter den allgemeineren Begriff der Mannigfaltigkeit subsumiert. Es gibt schon in unserer Erfahrung außer ihm noch andere Mannigfaltigkeiten, d. h. Gattungen von Vorstellungsinhalten, denen eine bestimmte mathematische Gesetzmäßigkeit

[1] Eine verwandte Anschauung hat F. Brentano in den letzten Jahrzehnten seines Lebens ausgebildet. Er läßt die mehrdimensionalen Räume untereinander durch das Nulldimensionale, Geistige verbunden sein. Siehe O. Kraus, Franz Brentano, 1919. S. 77.

innewohnt. Man braucht nur an die Zeitlinie (wir meinen die phänomenale Zeitlinie, nicht die objektive, die jetzt als vierte Raumdimension behandelt wird), an die Linie der Tonhöhen, an die Intensitätsgrade der Empfindungen zu denken, auf welche alle die Geometrie der Linie unverändert anwendbar ist. Auch bei den Farben gibt es lineare Qualitätenreihen wie von Schwarz zu Weiß, von Rot zu Gelb. So sind denn auch dreidimensionale Inhaltsklassen denkbar, die den stereometrischen Gesetzen unterlägen und die darum ebensogut wie die dreidimensionale Raumanschauung uns ein konkret anschauliches Bild der physikalischen Vorgänge darbieten würden, wiewohl in der Erfahrung tatsächlich keine solchen dreidimensionalen Inhaltsklassen außer der Raumvorstellung selbst gegeben sind. Mag nun Spinoza an solche Analogien aus der Erfahrung ausdrücklich gedacht haben oder nicht: den Begriff einer dem Raume analogen Mannigfaltigkeit in abstracto muß er gehabt haben, da er die nichtgegebenen Attribute denselben Gesetzen wie die gegebenen unterworfen und doch inhaltlich von ihnen verschieden denkt.

Hier läge nun die erste Möglichkeit, sich die unendlich vielen Attribute und zugleich ihren inneren Zusammenhang zurechtzulegen: alle diese Mannigfaltigkeiten wären in gleicher Weise Gegenstände des göttlichen Denkens. Dieses wäre gleichsam, um ein Lieblingsbild Spinozas bei so manchen Erörterungen zu gebrauchen, das Zentrum eines Kreises, dessen Peripheriepunkte die unendlich vielen übrigen Attribute darstellen würden. So hat sich offenbar Tschirnhaus zuletzt Spinozas Meinung vorgestellt. Er wendet dagegen ein, daß danach das Attribut des Denkens sich viel weiter erstrecken würde als die übrigen Attribute. Es würde eine ganz exzeptionelle Stellung einnehmen, was der sonstigen Gleichstellung aller Attribute nicht entspräche. Spinoza hat aber in seiner Antwort leider diesen Punkt gar nicht berührt. Vermutlich teilte er Tschirnhaus' Bedenken gegen diese Auffassung der Lehre, aber er teilte die Auffassung selbst nicht.

Nun läßt sich aber eine analoge Verallgemeinerung des Begriffes wie beim Raume auch beim Denkattribut vornehmen. Neben dem uns empirisch aus der Selbstbeobachtung bekannten Vorstellen und den Bewußtseinsfunktionen überhaupt (cogitare) könnten zahllose andere Formen der sogenannten immanenten Existenz von Gegenständen oder der intentionalen Beziehung, jenes undefinierbaren, aber allen Bewußtseinsfunktionen zukommenden Verhältnisses zwischen Akt und Objekt, bestehen. Wie Analoga für die räum-

liche Ausdehnung, so sind auch Analoga für das Denken ein möglicher Begriff. Und wie dort von Mannigfaltigkeiten, so könnte hier etwa, in Verallgemeinerung eines Spinoza nicht unbekannten scholastischen Ausdruckes, von Intentionen gesprochen werden[1]. Wir hätten dann ein unendliches Reich psychoider Zustände, von denen die gegebenen nur einen Einzelfall darstellten. Spinoza selbst statuiert schon innerhalb der Erfahrungswelt weitgreifende Unterschiede des psychischen Lebens bei den verschiedenen Tieren, Pflanzen und unorganischen Körpern, welchen letzteren er gleichfalls ein Denken im weitesten Sinne des Ausdruckes zuschreibt. Von diesem Denken können wir uns auch schon kein Bild mehr machen. Und so lag der Begriff psychoider Intentionen, die überhaupt nicht mehr unter das Attribut cogitare subsumiert werden können, sondern nur Analoga dazu darstellen, durchaus in der Linie der Erweiterungen, an die er gedacht haben kann, wenn er auch den Begriff nicht mit diesem Wort und in dieser Weise förmlich ausgesprochen hat.

Dadurch ergibt sich eine zweite Möglichkeit für die Definition der unendlich vielen Attribute, bei der auch dem erwähnten Bedenken von Tschirnhaus Rechnung getragen ist: Jeder der unendlich vielen Intentionen wird eine der unendlich vielen Mannigfaltigkeiten als ihr Gegenstand zugeordnet gedacht. Wir erhalten dann eine doppelte Unendlichkeit gegenseitig aufeinander hinweisender, in engster Wesensbeziehung stehender Attribute. Man kann auch kurz sagen: eine reale und eine ideale Reihe von Attributen, beide

---

[1] Der Ausdruck findet sich nach Baumgartner (Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie II, 1915, S. 376) schon in der lateinischen Version der Schriften Avicennas, die bereits die intentio prima und secunda, d. h. die Richtung auf das primäre Objekt, die Sinnesinhalte, und auf das sekundäre, die psychischen Funktionen selbst, unterscheiden.

Der nachskotistische Scholastiker Petrus Aureolus setzt, wie ich bei K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters II, S. 68 lese, die Ausdrücke intentio und forma schlechtweg für Akt und Inhalt: »Forma appellatur species *rei comprehensae*, intentio vero species *comprehensionis*«. Suarez nennt die species intelligibiles auch species intentionales (Opp. III, p. 616: Quidnam sunt species intentionales).

Nicht richtig übersetzt L. Schütz in seinem Thomas-Lexikon Intentio mit »Ähnlichkeit, Abbild«. Der Satz des Thomas: »Species recipitur in organo sensus per modum intentionis et non per modum naturalis formae« bezieht sich auf die aristotelische Lehre, daß das Warmwerden und das Empfinden der Wärme, die Aufnahme der Form mit der Materie und die ohne die Materie, zu unterscheiden sei (Brentano, Psych. d. Arist. 79 ff.). »Recipitur per modum intentionis« heißt: die Form, z. B. Wärme, ist Gegenstand eines psychischen Aktes, einer psychischen Beziehung oder Betätigung.

unendlich und Punkt für Punkt einander zugeordnet. Denken und Ausdehnung, wie wir sie kennen, und alle ihre Modi, also auch unser Geist und Körper, sind nur ein spezieller Fall dieser allgemeinen Zuordnung.

Dies scheint nun nach mehreren Äußerungen die eigentliche Meinung Spinozas gewesen zu sein, und wir dürfen geradezu die Ausdrücke »idearum« und »rerum« in der Formulierung des 7. Lehrsatzes allgemein auf die Modi der idealen und realen Reihe in diesem Sinne beziehen. Schon im Korollar des vorausgehenden Lehrsatzes heißt es: »res ideatae *ex suis attributis* consequuntur«. In diesem Plural liegt offenbar die Voraussetzung, daß nicht bloß das Attribut der Ausdehnung, sondern auch andere (eben alle »realen« Attribute) ideierte Dinge als ihre Modi enthalten. Res und idea können hier nur in verallgemeinertem Sinne verstanden sein. In der Erläuterung des 7. Lehrsatzes selbst fügt Spinoza, nachdem dargelegt ist, wie die Ordnung der ganzen Natur dieselbe bleibe, möge man sie unter dem Attribut des Denkens oder dem der Ausdehnung betrachten, weil der wirkliche Kreis eben nur Objekt der Vorstellung des Kreises sei, bedeutsam hinzu: Ebenso verstehe ich es mit den anderen Attributen (et idem de aliis attributis intelligo). Die beiden Attribute gelten ihm also als Prototype für alle anderen. Und in der Antwort auf Tschirnhaus' Bedenken, warum der Geist nur das Attribut der Ausdehnung begreifen solle, erklärt er (66. Brief), die unendlich vielen Attribute, in denen ein und dasselbe Ding im unendlichen göttlichen Intellekt ausgedrückt sei, entsprächen eben auch nicht einer, sondern unendlich vielen Ideen, die nicht den Geist eines einzelnen Dinges, sondern unendlich viele Geister konstituierten und alle untereinander keine gegenseitige Verknüpfung hätten. Wenn man dies beachte, bleibe keine Schwierigkeit mehr[1].

Schon E. Böhmer folgerte aus dieser Stelle: »Inhaltlich ist jedes Attribut nur seiner Perzeption (Idee) bekannt«[2]. Wenn er freilich weiter schließt:

---

[1] Ep. 66: Dico, quod, quamvis unaquaeque res infinitis modis expressa sit in infinito Dei intellectu, illae tamen infinitae ideae, quibus exprimitur, unam eandemque rei singularis Mentem constituere nequeunt, sed infinitas: quandoque unaquaeque harum infinitarum idearum nullam connexionem invicem habent.

Vgl. schon im Anhange des Kurzen Traktats die merkwürdige Stelle S. 155ff., wo von den unendlich vielen Attributen, die ebenso eine Seele haben, die Rede ist.

[2] Spinozana, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 42, S. 102.

»Die Substanz ist als das Gemeinsame der Attribute nur Abstraktion ... Der unendliche Verstand ist in Wirklichkeit nur eine Mehrheit von so vielen unendlichen Intellektionen, als es göttliche Attribute gibt ... Gott ist ein Plural von Potenzen, ein Elohim«, und wenn er das System als einen Polykosmismus bezeichnet[1], so werden wir jetzt prüfen müssen, wie Spinoza sich solchen Folgerungen hat entziehen können.

4. Wesensverknüpfung aller Attributenpaare.

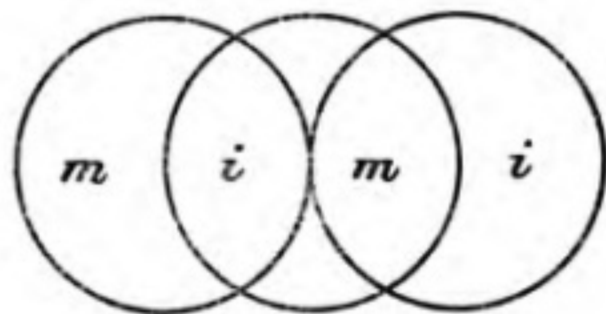
Gibt das Voranstehende die Meinung Spinozas oder wenigstens die Vermutungen, die er über die Natur der unendlich vielen Attribute hegte, wieder, so ist damit zugleich etwas über die zwischen ihnen bestehenden Verhältnisse ausgesagt: nämlich, daß er je zwei unter ihnen in ähnlicher Weise zusammengehörig dachte wie Denken und Ausdehnung. Auch seine Antwort oder vielmehr sein Nichtantworten auf eine Frage Tschirnhaus' kann man hierher beziehen. Dieser legt ihm die Frage vor, ob nicht auch Wesen mit drei oder vier Attributen denkbar seien, da doch Spinoza den Satz aufstelle, daß ein Wesen um so mehr Attribute haben müsse, je mehr Realität es habe. Spinoza stellt dies nicht direkt in Abrede, sondern verweist nur darauf, daß er eine solche Behauptung nicht als Prämisse brauche (63. und 64. Brief). Aber er hätte es doch einfach zugeben können, wenn es seiner Meinung entsprochen hätte.

Daß damit die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der unendlich vielen Attribute erledigt wäre und keine weiteren Schwierigkeiten blieben, wird man allerdings nicht zugeben können. Denn es fehlt sozusagen die Querverbindung aller dieser unendlich vielen Paare. Wir erhalten statt der juxtaponierten Attribute zunächst scheinbar doch nur juxtaponierte Attributenpaare.

Aber hier könnte man auf mehrfache Weise der Lehre zu Hilfe kommen, um diese Querverbindungen herzustellen. Zuerst etwa so: Jeder Intention sind zwei Mannigfaltigkeiten und jeder Mannigfaltigkeit zwei Intentionen zugeordnet. Aber jedes psychoide Einzelding ist nur die Idee der Modi einer einzigen Mannigfaltigkeit, so der menschliche Geist die Idee der Modi der Ausdehnung. Wir hätten gleichsam, um wieder das Symbol des Kreises

[1] Ebenda S. 121. (Bd. 57, S. 258.

zu benutzen, folgendes Bild, das nach beiden Seiten ins Unendliche fortzusetzen wäre:



Der menschlische Geist (überhaupt der Geist im empirischen Sinn, alles Psychische in der uns gegebenen Welt) samt seinem primären Inhalt wäre durch einen dieser Kreise definiert. Alle übrigen Psychoide würden Analoga darstellen. Dieselbe Idee, die, auf die Ausdehnung gerichtet, menschlicher Geist genannt wird, konstituiert, auf eine andere, uns unbekannte, Mannigfaltigkeit gerichtet, ein bloßes Analogon des Geistes. Auf die nämliche Mannigfaltigkeit ist dann wieder eine uns unbekannte Intention gerichtet, die wieder ein neues Analogon darstellt usw. Um in einer Lieblingswendung Spinozas zu sprechen: Dieselbe Intention, insofern (quatenus) sie die Ausdehnung zum Objekte hat, ist menschlicher Geist, insofern aber die benachbarte Mannigfaltigkeit, ist sie nur ein Analogon davon, gehört sie einem anderen Attributenkomplex an.

Es ließe sich dies aber noch so erweitern, daß man jeder Intention sogar unendlich viele Mannigfaltigkeiten zugeordnet dächte und umgekehrt. Das Denken würde dann, wie bei Tschirnhaus' Fassung, ein Mittelpunkt sein für eine Peripherie unzähliger Manigfaltigkeiten, unter denen die Ausdehnung eine wäre, jede von diesen aber wieder ein Mittelpunkt für eine Peripherie unzähliger Intentionen, unter denen das Denken eine wäre. Die göttlichen Attribute wären dann ein Unendliches höherer Ordnung. Der Geist als die Idee der Modi der Ausdehnung wäre hier gegeben durch einen Radius eines dieser Kreise. Jeder andere Radius entspräche einem Analogon dazu, das zwei andere Attribute unter sich verknüpfte.

Für diese beiden Anschauungen würde sich die durchgängige Parallelität der Veränderungen innerhalb der einzelnen Attribute ex constructione ergeben. Denn von einem einzigen realen Attribut, wie unserer Ausdehnung, müßte die immanente Gesetzlichkeit mit logischer Notwendigkeit auf das ideale bzw. die idealen Attribute übergehen, die ihm zugeordnet sind, und wieder von jedem dieser Attribute auf das reale oder die realen, denen es zugeordnet ist. Und so würde alles mit allem in Wesensverbindung stehen. Gilt

die Parallelität auch nur innerhalb eines Paares, wie Ausdehnung und Denken, und gehört jedes Glied dieses Paares zugleich einem benachbarten Paar an, so muß notwendig die Ordnung und Verknüpfung der Modi auch in diesem die nämliche sein, und so überhaupt. Damit erhielte Spinozas Bemerkung im Scholion des 7. Lehrsatzes: »et idem de aliis atributis intelligo« ihre volle Rechtfertigung.

Aber freilich: Positives wüßte ich nicht dafür beizubringen, daß Spinoza sich das Verhältnis in einer von diesen Weisen zurechtgelegt hätte. Man kann nur sagen, daß solche Möglichkeiten in der Richtung seiner Gedanken gelegen haben müssen. Aber er selbst scheint sich bewußt gewesen zu sein, daß sein System in dieser Beziehung nicht fertig geworden war; wie er denn das Scholion mit dem Bekenntnis schließt: nec impraesentiarum haec clarius possum explicare«. Vielleicht lag seinem mathematikliebenden Geist auch der Gedanke nicht fern, daß sämtliche Mannigfaltigkeiten untereinander und ebenso sämtliche Intentionen untereinander nur Glieder einer unendlichen Reihe seien, in die sich das Wesen des Absoluten gesetzmäßig auseinanderlegt. Auch so wäre eine unzerreißbare Kette gebildet.

Die bloße Berufung auf die Einheit der göttlichen Substanz dagegen würde nur dann eine wirkliche Gewähr für die einheitliche Verknüpfung aller Attribute und für die Parallelität ihrer Gesetzlichkeiten bedeuten, wenn die Substanz als etwas die Attribute Durchdringendes und sich wie ein gemeinsames Band durch sie Hindurchziehendes gedacht würde. Mit der Gleichung: »Substanz = sämtliche Attribute« würde dies aber nicht stimmen, und darum erschien es geboten, sich die Möglichkeiten zu vergegenwärtigen, die Spinoza auch ohne Änderung seines Substanzbegriffes gestatten würden, an der Einheit Gottes oder des Weltganzen festzuhalten, mögen sie ihm auch nur dunkel vorgeschwebt haben und in sich selbst bei weiterer Verfolgung wieder zu neuen Schwierigkeiten führen.

5. Der Zentralgedanke des Spinozismus.

Zum Schlusse möge betont werden, wie sehr die identische Gesetzmäßigkeit der Veränderungen innerhalb der unendlichen Vielheit der Attribute im Mittelpunkte der spinozistischen Philosophie steht. Darin allein, nicht in der absoluten Einfachheit der göttlichen Natur, liegt Spinozas Monismus beschlossen. Man kann beinahe sagen, die einheitliche Welt-

gesetzlichkeit sei ihm die göttliche Substanz. Jedenfalls ist sie ihm unter allen Eigenschaften des göttlichen Wesens die wichtigste.

Es war seine Überzeugung, daß das Attribut der Ausdehnung und die Kenntnis seiner Gesetzlichkeiten allein schon genüge, um daraus nicht bloß die Gesetzlichkeit des Denkens, sondern auch die aller übrigen uns unbekannten Attribute, also die gesamte Weltgesetzlichkeit, zu erkennen. Man könne, lehrt er nachdrücklich, aus jedem Attribut die Substanz erkennen. Jedes drücke ihre ewige und unendliche Wesenheit vollständig aus, obgleich keines mit einem anderen identisch sei. Die innere Strukturgesetzlichkeit, auf die unsere Erkenntnis zielt, ist eben in allen die gleiche[1]. In diesem Sinne sagt er gelegentlich auch, die Attribute seien nur verschiedene Definitionen der Substanz.

Schien durch die unendliche Vielheit der unbekannten Attribute der Rationalismus, der eine erschöpfende Welterkenntnis fordert, preisgegeben, so ist er auf diesem Wege für Spinoza rehabilitiert und mit ihm zugleich der Naturalismus, dem die Naturgesetzlichkeit die Weltgesetzlichkeit überhaupt bedeutet.

Nur dann, wenn man den wesentlichsten Charakter der göttlichen Substanz und jedes einzelnen Attributs in der einen, immanenten Gesetzlichkeit sucht, gewinnt auch die Lehre von der Erkenntnis *sub specie aeternitatis* ihren wahren Sinn. Spinoza behauptet, daß jede Vorstellung eines einzelnen wirklich existierenden Körpers bereits die ewige und unendliche Wesenheit Gottes in sich schließe. Wir brauchen uns nur vom einzelnen Modus zum Attribut zu erheben, dem er angehört, um Gott in ihm zu erkennen. Verstände er unter dem Attribut der Ausdehnung nichts weiter als den Allgemeinbegriff der allen Körpern gemeinsamen Eigenschaft, ausgedehnt zu sein, so gäbe es doch kaum eine wertlosere, inhaltsärmere Erkenntnis als diese, den leeren Begriff des leeren Raumes. Anders wenn die »infinita Dei potentia«, die unerschöpfliche Fülle der potentiell in der Ausdehnung eingeschlossenen Gesetzmäßigkeiten, der Beziehungen, Gestalten und Ver-

---

[1] Schon diese Identität der Gesetze verbietet uns, mit Kuno Fischer die Attribute als Kräfte zu fassen, wenigstens als Kräfte im Sinne der heutigen Naturwissenschaft, da für die Verschiedenheit von Kräften gerade die Verschiedenheit ihrer gesetzlichen Wirkungsweise das Maßgebende ist. Aber es kommt natürlich darauf an, was man unter Kräften versteht. Sofern Spinoza die Modi aus den Attributen hervorgehen, durch sie verursachen läßt, kann man sie auch als Kräfte bezeichnen, wie er dies selbst im Kurzen Traktat noch getan hat.

änderungen darunter verstanden wird. Das war es doch auch, was unsere klassischen Dichter und Schleiermacher zu Spinoza hinzog. Die bloße Subsumtion aller Dinge unter einunddenselben leeren Allgemeinbegriff hätte wenig Anziehung auf sie ausgeübt.

Wie weit man in solcher Ausdeutung der starren, immer in gleichen Ausdrücken wiederkehrenden Formeln seiner Darstellung gehen darf, ohne die geschichtliche Wahrheit zu verletzen, kann allerdings gefragt werden, wird sich aber niemals ganz bestimmt entscheiden lassen. Man hat dabei namentlich mit dem Umstande zu rechnen, daß die Definition der Substanz als der Summe oder des Ganzen der Attribute von Spinoza selbst nicht stets in diesem strengen Sinne festgehalten wurde. Denn wenn er am Schlusse der Ethik den amor intellectualis Dei als einen Teil der unendlichen Liebe bezeichnet, mit der Gott sich selbst liebt, so schreibt er Gott Selbstliebe und damit auch (zufolge seiner Affektenlehre) Selbsterkenntnis zu. Dasselbe hat man aus anderen Stellen gefolgert, und kurz vor seinem Tode hat es Spinoza in einem Brief an Oldenburg (Ep. 75) direkt ausgesprochen. Dann muß also jene Gesamtheit der Attribute selbst wieder Gegenstand eines darauf gerichteten unendlichen Denkaktes sein und damit das Attribut des Denkens alle anderen umspannen und durchdringen. Man kommt so doch zur Definition der Substanz als eines alle Attribute Durchdringenden, in allem sich Regenden, allem immanent zugrunde Liegenden. Das ist ja auch der eigentliche Sinn pantheistischer und panentheistischer Weltanschauung, während die Definition Gottes als der Gesamtheit der Attribute Gott und Welt einfach identifiziert und ebensowohl als Atheismus bezeichnet werden kann. Diese Alternative hat sich aber Spinoza allem Anscheine nach nicht klar vorgelegt, oder er ist von der Grundlegung bis zum Abschlusse der Ethik unmerklich aus der einen zur anderen Auffassung übergegangen. Die innere Folgerichtigkeit des Systems freilich mußte darunter leiden. Denn dieses kennt keine Substanz neben den Attributen, kein Übergewicht eines einzelnen Attributs über die anderen und kein Erkennen, das nicht in dem Attribut des Denkens schon inbegriffen wäre. Die Inkonsequenz ließe sich nur vermeiden oder vermindern, wenn hier von Erkenntnis in einem anderen Sinne gesprochen würde, als es dem Attribut Cogitare entspricht, was aber wieder nach anderen Richtungen zu Unzuträglichkeiten führen würde.

Mit Sicherheit geht aus dem Gesamteindruck seiner Darstellung wie dem Wortlaut und dem Tone vieler einzelner Ausführungen dies eine hervor, daß nicht der Parallelismus der Attribute an sich, auch nicht der pantheistische Monismus an sich, sondern die Überzeugung von der unverbrüchlichen Gesetzlichkeit des Weltlaufes einschließlich aller menschlichen Begebenheiten und Handlungen, alles Denkens und Wollens, Liebens und Hassens der Mittelpunkt von Spinozas Weltanschauung war. Sein Monismus verdient den Namen, wie schließlich jeder, nur sehr cum grano salis, sein Parallelismus wird durch den erkenntnistheoretischen Primat der Ausdehnung eingeschränkt und ist ihm überhaupt nur darum wichtig, weil damit die ausnahmslose Naturgesetzlichkeit der Ereignisse von dem Attribut der Ausdehnung auf alle übrigen übergeht. Die Notwendigkeit des Geschehens selbst aber steht ihm unbedingt und um ihrer selbst willen fest. Zu diesem Gedanken hatte er sich in der Jugend aus äußeren und inneren Bedrängnissen durchgerungen und darin seinen Frieden gefunden. Er ward ihm gleichsam die Formel für den Gleichgewichtszustand der menschlichen Seele gegenüber der Welt und dem Leben[1]. Und zwar ist diese Notwendigkeit für Spinoza nicht, wie für seinen philosophischen Gegner Leibniz oder für die Stoa, deren Lehre und Geist sonst im 17. Jahrhundert weithin nachwirkt[2], eine einsichtige, von einer höchsten Intelligenz erkannte und anerkannte, sondern (prinzipiell wenigstens) eine blinde. Wenn er die Kausalität mit der logischen Folge identifiziert, so bedeutet dies doch nicht, daß der Prozeß der Bewirkung ein Vorgang des Schließens selbst wäre, sondern nur daß ein Sachverhalt durch einen anderen in der Weise bedingt ist, wie der Inhalt eines Schlußsatzes durch den der Prämissen.

---

[1] Siehe den Anfang der Schrift De intellectus emendatione und dazu Eth. V, 6: »Quatenus Mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus majorem in affectus potentiam habet, seu minus ab iisdem patitur.«

Bezeichnend ist, daß im Kurzen Traktat I, c. 4 unter den Eigenschaften Gottes als erste die Notwendigkeit seines Wirkens angeführt und behandelt wird. Dazu wird man in der Scholastik schwerlich ein Seitenstück finden. Im übrigen sind Belege zu diesem Punkt überflüssig — man müßte fast jede Seite zitieren.

[2] Hierüber vgl. besonders Diltheys Ausführungen im II. Bande seiner gesammelten Schriften (1914). Nach S. 285 ff. ist es sehr wahrscheinlich, daß die Stoa durch Vermittlung der niederländischen Humanisten, z. B. des Lipsius, aber auch durch Telesio und Hobbes auf Spinoza eingewirkt hat.

Es bedeutet nicht ein Concludere, sondern nur ein Sequi[1]. Nur durch die blinde Notwendigkeit alles Geschehens erachtete er die quälende Frage nach dem Warum als definitiv abgeschnitten. Auch die Lehre von der Selbsterkenntnis Gottes vermag den prinzipiellen Ausschluß der lebendigen Vernunft aus den »Wurzeln aller Dinge« nur scheinbar zu mildern. Denn diese Selbsterkenntnis ist eben nur die Selbstspiegelung des in sämtlichen Attributen identisch abrollenden Weltprozesses, der aber in keiner Weise aus ihr folgt. Sie ist nur ein Zuschauen, nicht ein Bewirken[2]. Vor allem aber: das Weltgeschehen verwirklicht keinen Sinn, Zweck oder Wert. Die Welt ist ein System der Geometrie, und in der Geometrie hat der Begriff des Guten keine Stelle. Jede Art von Teleologie, auch die weitherzigste wie die Lessings, Herders, Goethes, bleibt grundsätzlich ausgeschlossen. In diesem Punkte gestattet die Lehre Spinozas nirgends auch nur von fern eine mildere Deutung oder Konzession. Die unverbrüchliche, auf sich selbst beruhende, sich selbst genügende Notwendigkeit alles Seins und Geschehens ist der stahlharte Kern seiner Weltanschauung.

---

[1] Allerdings gebraucht Spinoza einmal beide Ausdrücke in Verbindung miteinander. II, 6, cor.: eodem modo eademque necessitate res ideatae ex suis attributis consequuntur et concluduntur ac ideas ex attributo Cogitationis consequi ostendimus.

[2] II, 6, cor.: Esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideo ex divina natura, quia res prius cognovit.

Inhalt.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.

ABHANDLUNGEN

DER PREUSSISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

JAHRGANG 1919

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

Nr. 5

VOM KÖKTÜRKISCHEN ZUM OSMANISCHEN

VORARBEITEN ZU EINER VERGLEICHENDEN GRAMMATIK DES TÜRKISCHEN

2. MITTEILUNG: ÜBER EINIGE SCHALLNACHAHMENDE VERBA

3. MITTEILUNG: DAS FORMANS -*γu* BEI VERBEN AUF -*a* USW.

VON

W. BANG

IN DARMSTADT

BERLIN 1919

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI DER

VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER WALTER DE GRUYTER U. CO.

VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG. J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG. GEORG REIMER. KARL J. TRÜBNER. VEIT U. COMP.

Vorgelegt in der Gesamtsitzung am 27. März 1919.
Zum Druck eingereicht am gleichen Tage, ausgegeben am 20. August 1919.

II. Über einige schallnachahmende Verba[1].

Wenn es mir vergönnt gewesen wäre, als Jüngling zu Füßen des jungen Steinthal zu sitzen, so hätte ich wohl dieser Mitteilung den jugendlich kecken Untertitel »ein glottogonischer Versuch« mit auf den Weg geben müssen. Wie die Verhältnisse liegen, haben mir jegliche apologetische Absichten ferngelegen: mein Bemühen galt nur den Formen, deren verwirrende Fülle zu meistern mir kaum auf den ersten Wurf geglückt sein wird. So habe ich das Empfinden, ich hätte gut getan, abermals 30 Jahre zu warten, bis die alten Quellen reichlicher, die neuen reinlicher fließen. Das aber wäre dem Wüten des Kronos gleichgekommen: ich ziehe vor, den Fachgenossen gegenüber den Untertitel »Vorarbeit« nachdrücklich hervorzuheben.

I.

§ 1. Das Verbum *öksür-* bedeutet im Dschag. Osm. Krm. »husten«, im Dschag. auch »mit Krachen platzen«; das kiptsch. Glossar vom Jahre 1245 hat für »husten« die Form اكسر, was Houtsma 52 *öksür-* liest. Dagegen finden wir CC 60 **oſcur-** »husten«, lies *öskür-*, dem das aderb. *öskür-* entspricht. Ich halte *öskür-* für die ursprünglichere Aussprache, aus der *öksür-* erst durch II § 1

---

[1] Die Abkürzungen sind die auch sonst von mir gebrauchten. Außerdem bedeuten: KOsm den ersten Teil meiner Abhandlung Vom Köktürkischen zum Osmanischen (ABAW für 1917 Nr. 6); AtüD meine Arbeit Aus türkischen Dialekten (Keleti Szemle XVIII, Budapest 1918, SS. 7—28) und BtüW meine Beiträge zur türkischen Wortforschung (Túrán für 1918, Budapest 1918, SS. 289—310) und ihre Fortsetzungen, die durch [2] bezeichnet sind: MtüSpr meine Monographien zur türkischen Sprachgeschichte (SHAW, Jahrgang 1918, 12. Abhandlung); Pel. = R. Pelissier, Mischär-Tatarische Sprachproben (ABAW für 1918 Nr. 18).

Mit rkWb ist das kleine russisch-kirgisische Wörterbuch, Русско-Киргизскій Словарь Kazan 1910, gemeint. Hier und da habe ich durch fWb angedeutet, daß ein Wort im Wb fehlt.

II § 1 Metathese entstanden ist[1]. Dieses *öskür-* zerlege ich in *ös-kür-* und sehe in *ös* ein schallnachahmendes Element, während ich für *-kür* auf die folgenden Paragraphen verweise.

Das Nomen *öksürük* »Husten« ist eine *-k*-Ableitung, wie wir deren noch mehrfach finden werden; es ist bisher im Osm. und Krm. belegt; im Dschag. wird *öksüräk* registriert mit bemerkenswertem *-ä-*.

§ 1a. Ein nominales **ös* dürfte auch vorliegen in schor. sag. koib. ktsch. *östä-* »seufzen« > küär. *östö-*; letztere Form auch Prob. II 522 1024 ff. in der Bedeutung »ächzen«. Da es außerhalb dieser Dialekte nicht registriert ist, so muß es vorläufig unentschieden bleiben, ob *östä-* das Ursprüngliche ist oder ob es für **öslä-* steht = »*ös* machen«; vgl. die denominalen *-la*-Verba in den §§ 4 ff.

Hierher ist wohl auch zu ziehen: čuwaš. *üslək* »Husten« < **öslik* und čuwaš. *üzər-* »husten« < **ösir-* usw. (vgl. § 2 Schluß); vielleicht über **ösir-* usw. wie gagaus. *ǖsür-*, *ǖsürük* (Prob. X 109 12)[2].

§ 1b. Neben **ös* scheint ein gleichwertiges **öt* gestanden zu haben, das durch *y*-Prothese zu **yöt* werden konnte. Wir finden:

1. Kiptsch. *ötür-* (Houts. 44) »husten«, entrundet im kar. L. *ätkirik* »Speichel, Schleim«; CC 136 *yötkür-*, auch alt. tel. dschag. ostt. Das Nomen *yötkür* im Alt. Tel. Im Tob. *yütkür-* und *yütkürük* »Auswurf, Schleim (beim

---

[1] Durch Metathese erkläre ich das auch sonst lehrreiche alt. tel. leb. *yätkär* »Schlechtigkeit, Falschheit, Versuchung; der Teufel«, das Prob. I 37 254 in letzterer Bedeutung vorkommt; *yätkär* steht für **yäktär* und dies für *yäklär*, weil in den genannten Dialekten *-ql-*. *-kl-* zu *-qt-*, *-kt-* wird (vgl. Prob. I 153 4u *özöktör* »Flüsse«, 154 8 *palïqtar* »Fische«). Dieses *yätkär* aber wird schon längst nicht mehr als Plural gefühlt; daher tritt die Adjektivendung †-*līγ* an: alt. *yäktärlü*, leb. *yäktärliḡ* »schlecht, falsch, ränkevoll, vom Teufel besessen«. Daß die Erstarrung nicht erst jüngeren Datums ist, wissen wir aus dem manichäischen Chuastuanift, das schon *yäklärlügün* bietet (L 4 8 5; L 5 314).

Wie hier *-līγ* an den erstarrten Plural getreten ist, so finden wir das Abstraktformans *-līq* bei erstarrtem Dativ: Prob. IV 656u *kičkälik kilip čaγïrdï* »am Abend kommend schrie er« (vgl. Túrán, Budapest 1918, 91 ff.). Sieh den Lokativ in *ondalïq* unten S. 46 18.

[2] Gagaus. *ǖ-* entsteht: durch Kontraktion in *ǖt-* »mahlen« = osm. *öyüt-*, *ǖn-* »prahlen« = osm. *öyün-*, *ǖr-* »brüllen« = osm. *öyür-*. Ein Kehllaut ist auch verschwunden: in *ǖšek* »hoch« = osm. usw. *yüksäk* (vgl. Sul.-Kun. 154 *öksek*!), *ǖšüš* »Waise« = osm. usw. *öksüz*, des Suffixanlauts wegen entstimmt aus uig. *ögsüz* »mutterlos«. Unerklärlich sind uns heute: *ǖn* »Wolle, Haar« = *yün*, *yüñ* usw. (Dehnung in einsilbigem Wort?), sowie *ǖšen-* »faulenzen« = osm. *üšän-* (vgl. schor. *öžäñ*, kumd. *öžöñ* »unfolgsam, nachlässig«?), das wohl durch *-šä-n-* (AtüD § 1 ff.) von einem auf Guttural auslautenden Nomen abzuleiten sein wird.

Husten)«, kaz. *džütkïr-*. Von **yötür-* sodann: tub. küär. *yödür-*. Prob. V 187 1582 II § 1b
wird *yötkür-* durch »spucken« (Blut) übersetzt. Im Schor. entrundet *čädir-*.

2. Tar. dschag. ostt. *yötäl* »Husten«, *yötäl-* »husten«; tar. tob. *yütäl* »Husten« und das *a*-Denominativ tar. *yütälä-* »husten«; kaz. *džütäl*; balk. *zötėl* und *zötėl et-*. jak. *sötöl* (Böhtl. 161 a)[1]. Ablautend (?) tel. *yödül* und das denominale *yödüldä-* < *yödül-lä*. Ohne *y-*: Kar. T. *ötäl* (Wb. I 1265) entrundet Kar. L. *ätäl*[2], sowie sag. *čedil*, *čedil-* > sag. *čidil čidil-*[3].

§ 2. Für »niesen« gebrauchen das Osm. und Krm. eine Form *aqsïr-*, dem das dschag. *aqsir-* entspricht; Nomina sind *aqsïrïq*, *aqsiriq* und die *-š*-Ableitung *aqsïrïš* »Niesen«. Aderb. *aχsïr-*, *aχsïrïχ*. Auch hier hatte schon das Kiptsch. die Lautfolge *aqsur-* (Houts. 50); bei Sul.-Kun. 9 findet sich: »*aksïrmak* : *eksirmak, atsa vurmak*[4]. — Niesen«. Der Gewährsmann von Kunos ist zu dem anlautenden *e-* in dem sonst gutturalen Worte wohl durch Unkenntnis der folgenden Formen gelangt: osm. krm. *añsïr-*, geschrieben آكسر, *añsïrïq* und *ansïr-* (fWb.; wird I 197 erwähnt) bei Hindoglu geschrieben اكسرمق. Gagaus. *ansïr-*.

[1] Mit der progressiven Rundung wie in Prob. V 75 492 *yötölör* »er hustet« < *yötälär*. — Was die Prothese von *y-* bei rundem Vokal anbetrifft, so vgl.: Kiptsch. *yörän-* »lernen« (Houts. 109; neben *ögrän-* 51) = gagausisch *yüřeń-*; dschag. *yögüš* neben uig. dschag. *ögüš* »viel«; kar. T. *yüw* (= gagaus. *yew* »Haus«) = *äw* usw. Das Gagausische gebraucht auch sonst häufig die *y*-Prothese: *yöl-* »sterben«, *yördek* »Ente« usw. Vielleicht liegt hier doch slawische Beeinflussung vor?

[2] Schwierig ist die Beurteilung von leb. *yöčö-* »husten«. Ist etwa *y*-Prothese anzunehmen und Kürzung? Es stünde dann *yöčö-* für **ö̆č-ä*, vgl. sag. koib. *ǖstä-* (< *ö̆člä-*) »ächzen, röcheln«; zu *öč-* »Luftröhre«. Wie aber ist CC 138 *öčkac* oder eher *-t* (lies *öčkät*) »Husten« zu beurteilen? Hier scheint doch wieder eine Basis **öč* vorzuliegen. zu der **öč-ä-*, **öč-kä-* gehören würde.

Ein solches denominales Verbum auf *-a* scheint auch in dem *qaqa-* vorzuliegen, das Prob. VI 141 10 auftritt (fWb.): *mama qaqap bir yötäldī* »die Alte hustete«; zu **qaq* vgl. unten § 17 8.

[3] Die Entrundung im Schor und Sagaischen ganz isoliert stehend und wohl durch *č-* veranlaßt?

[4] Zu diesem *wur-* vgl. den Gebrauch von *jeter* in *jeter un cri*, *jeter de hauts cris*. Auf türkischem Gebiete ist *sal-* verbreitet: Prob. III 169 114 *obai sal-* »weh schreien« = *obaila-* (!), III 283 2 *oibai! oibai! saldi* »sie jammerte gewaltig«, ebend. Z. 4 *oibailadï*: III 99 8, 158 279 *aiγai sal-* »schreien, brüllen« = *aiγaila-* (!) in III 132 78 (zu *aiγai*, *aiqai* vgl. unten § 7 2). Prob. II 292 663 *qïiγa sal-* »ausrufen«, II 345 1458 *qïiγa sal-* »schreien, rufen« (Wb. *qïi sal-*, *qïiqū sal-*, *qïiγï sal-*) usw. Prob. IV 198 110 *säürän sal-* »Lärm machen«, was auch die wörtliche Bedeutung des osm. *na'ara wur-* »schreien« (Wb. IV 1983) = kaz. *naγra ør-* ist: »Lärm schlagen«. Unklar ist mir Sul.-Kun. 144 *mene ur-* »schwätzen«, weil mir *mene* unbekannt ist.

II § 2 Auch dieses *aqsïr-* mit seinen jüngeren Varianten *añsïr-* und *ansïr-* erkläre ich durch Metathese und vergleiche dschag. *asqur-*, *asquruq* (SUL.-KUN. 66 aber wieder *esγuruk*!) = **as-qïr-*. Da, wie wir noch mehrfach beobachten werden (vgl. die folgenden Paragraphen), neben *-qïr*, *-kir* usw. gern *-ïr*, *-ir* usw. auftritt[1], so dürfen wir eine Nebenform **asïr-* fordern, deren *-s-* im Sag. und Leb. regelrecht stimmhaft geworden ist: *azïr-* »niesen«, faktitiv bar. *azïrt-* < **as-ïr-t-*. Vgl. § 12a.

Bei WALDE[2] ist s. v. *sternuo* (> frz. *éternuer*) der gedankenreiche Aufsatz GRAMMONTS Onomatopées et mots expressifs (Revue des langues romanes 44. 1901) p. 130 nachzutragen, wo auch frz. *atsché*, *atschi* erwähnt wird.

§ 3. Ein andres Wort für »niesen« ist: dschag. *tüčkür-*, fakt. *tüčkürt-*, nom. *tüčkürük*; bei RAQUETTE MSOS 1914 190a *tučkur-*, kaz. *tøčkør-*, *tøčkørt-*, *tøčkørøk*. Mit Übergang von *-čk-* > *-šk-*: dschag. kir. *tüškür-*, °*kürt-*, °*kürük*. Weiter: tel. kar. T. *čüčkür-*, auch CC 136; dschag. tar. *čüškür-* sowie alt. *čüčür-*; balk. *čüčχür-*, kar. T. *čöčkür-*. Bei SUL.-KUN. 51 wird *čüškür-* übersetzt durch *atse etmek*, d. h. etwa »hazzi machen«, und durch *fiškirmak* (YOUSSOUF 287 »jaillir, rejaillir, saillir«). Wb. kennt auch osm. *süčkür-*, dschag. *süškür-*; verdruckt ist Wb. III 1510 schor. *tutqur-* für das richtige *tušqur-*, eine gutturale Nebenform, die durch die Annahme eines onomatopoetischen Ursprungs der ersten Glieder viel von ihrer sonstigen Unerklärlichkeit einbüßt. Ein ungebräuchliches osm. *tïsqïr-* »niesen« erwähnt das Wb. Ob es mundartlich im Gebrauch ist, konnte ich nicht erfahren. Dagegen ist das metathetische *tïqsïr-* und das davon abgeleitete *tïqsïriq* für

[1] Warum es, ganz allgemein gesprochen, so viele Wörter gibt, deren zweite Silbe in einem Teil der Mundarten mit *q-*, *k-* anlautet, während in anderen Mundarten der Silbenanlaut durch einen Vokal gebildet wird, ist eine der schwierigsten Fragen der türkischen Laut- und wohl auch Formgeschichte. Vielfach werden wir in der Tat annehmen müssen, daß nicht sowohl die Lautlehre als vielmehr die Formenlehre im Spiel ist; diese aber liegt noch recht im argen, und die bis jetzt erschlossenen alten Quellen geben uns oft neue Rätsel auf, statt die alten zu lösen. Das gilt besonders von den Wörtern, deren Stammsilbe etymologisch undeutbar ist: kökt. *qulqaq* »Ohr« = *qulγaq*, *qulaq*; zu *äšäk* »Esel« — das Wort hat schon eine ganze »Literatur« — taucht jetzt in einem manichäischen Texte die »ältere« Form *äškäk* auf (L^6 16 12) usw. usw.

Gründe lautlicher Art scheinen z. B. im Worte für »Zange« zu wirken; dasselbe ist von *qïs-* »pressen« vermittels des Formans *-γa-č*, *-γu-č* (MtüSpr. 41 13, 42 2) gebildet: L^6 8 10 *χïsγač*, CC 96 *cheschač*, *chescaz*, osm. usw. *qïsqač* alt. kir. *qïsqaš*, sag. *qïsqas*; kaz. *qïsqïč*, küär. *qïsqïts*, tel. schor. *qïsqïš*, sag. *qïsqïs*; dschag. *qusqač*, in dem *-u-* wohl Rundung durch *q-* erfuhr, sonst *qisač* = osm. †*qïsač* »von *qïs* + *ač*«. Wenn dies besagen soll, daß *-ač* < *-γač* entstanden ist, wird man zustimmen dürfen. Im Jakutischen lautet das Wort *kïtaγas*.

das »Niesen mit geschlossenem Munde« (vgl. auch Youssouf 1154b) bekannt. II § 3

Im Schordialekt gibt es *šimïr-* »schnauben«, *šimïrïq* »Nasenschleim«, doch auch *šimir-* »niesen«. Da *š-* aus *č-* entstanden ist, so entspricht die Sippe dem tel. *čim'yir-*, *čimir-* »schnauben«, *čim'yirik*, *čimirik* »Nasenschleim«, wozu auch kmd. *čïmïr-*, tel. *čim'yïr* »schnauben« und kmd. *čïmïrïq*, tel. *čim'yïrïq* »Nasenschleim« zu stellen sind.

§ 4. Im italienischen Teil des CC liegt p. 55 *tüpkür-* »speien« vor; der deutsche Teil bringt p. 174 4 die Nebenform *tükür-*, die nach Wb. III 1531 auch vorkommt im Osm. Krm. Dschag. Leb. Tel. Alt. Schor. Kir. Kkir. Tar. Sag. Koib. Ktsch. Küar. Dazu *tükürük* »Speichel« > osm. *tükrük*; bar. dafür *tügürük* und das Verbum *tügür-*[1]. Dagegen liegt wieder Schwund des Suffixanlauts vor in ostt. *tüpür-*, *tüpürük*[2]. Grundlage des Wortes ist ein schallnachahmendes **tüp* = osm. *tüf* »das Geräusch des Spuckens«, zu dem gehören: dschag. ostt. *tüflä-* »ausspucken«, dschag. *tüfkür-* und dessen nominale Weiterbildungen *tüfkürük*, dschag. *tüfürdük* »Wasser, das aus dem Munde fließt«, dschag. *tüfürčäk* »id.«.

NB. Zu np. *tuf* »Speichel«, arm. *tʻuk* »Speichel« (Hübschmann, Arm. Gram. I 449/50) sind W. Schulzes Bemerkungen in KZ 45 S. 95 nachzulesen. Nach meiner obigen Zusammenstellung kann onomatopoetische Herkunft der Wörter wohl nicht mehr bezweifelt werden. Vgl. GrIrPhil I 1, 33 unten; 2, 77 und 86; Horn Nr. 390; Pott, Etym. Forsch.² II 3 S. 13. 1 hat kurd. *tef-kem* »sputare«.

Osm. *püf* »Geräusch des Blasens, Wehens« wird mit *ät-* und *dä-* gebraucht; dazu *püflä-* »blasen, wehen«.

Labialer Auslaut des Schallelements auch in mandsch. *cifembi* (spr. *čifembi*) < **čif-e-n-bi* und *cifelembi* < **čif-e-le-n-bi* »spucken, ausspucken«. Anderseits Guttural in *oksimbi* »speien, ausspucken«.

§ 5. Beachten wir die Lehren, die wir aus § 4 ziehen müssen, so dürfen wir aus den mundartlichen Formen des Wortes für »blasen« eine ältere, vollere Form **üpkür-* zu **üp* erschließen: osm. *üf* »der Laut des Blasens« (*üf tüf dä-* »heftig blasen«; Prob. IV 117 41 *qïsnïn yüsünä ürdü üf tip* »er blies dem Mädchen ins Gesicht, indem er ‚üf' machte«) > kaz. *øf* »id.« (*øf it-* »blasen«); osm. ad. *üfür-* »blasen, mit dem Munde spritzen, prusten« und Ableitungen; *üflä-* »blasen, heftig blasen« (*üfür üfür üflä-* »venter continuellement« Youss. 1210). Schor. sag. koib. *übür-* »blasen,

[1] Prob. II 457 2644 steht *tükür-* mit Dativ im Sinne von »nach jem. speien, jem. anspeien«; im selben Stück Z. 3410 aber auch *tügür-*.

[2] Vgl. kaz. dschag. *yuqa* »fein«, uig. ostt. *yupqa* > osm. *yufqa*; geminiert alt. *yuqqa*, tel. *t'uqqa*. Houts. 104 unter *yopqa*. Čuwaš. *śüvχe*!

II § 5 pusten«, auch »bellen«. Sodann schor. *ügür-* »blasen« > alt. *ǖr-*. Unter diesem Worte stellt Wb. I 1825 diese Sippe zu dem gemeintürkischen *ür-* »blasen, bellen« (kom., dschag., alt., tel. usw., kiptsch. bei HOUTSMA 55 آوُر »hauchen«, *äur-* gedruckt) > kaz. *ør-*. Im Čuwaš. bedeutet *vər-* (PAASONEN 199) »blasen, bellen«, ebenso im Jakut. *ür-* (BÖHTL. 49). Ob die beiden Sippen doch nicht besser getrennt bleiben?

Wb. kennt ein bar. *lalɣïr-* »bellen«; Prob. IV 27 18 wird *lalɣïr-* wohl besser durch »winseln« (wie ein Hund) übersetzt[1]. Prob. IV 181 10 steht *ǖgrär* »sie jammern«: es liegt wohl das »irrtümliche« *-ǖ-* vor: *ügrär* < *ügürär*.

Das osm. *ürü-*, das im Wb. durch »bellen« wiedergegeben wird, übersetzt YOUSSOUF durch »hurler d'une voix plaintive, gémir (chien)«. Im Kar. L. lautet das Wort *yür-*.

§ 6. Im kaz. *pïčqïr-* liegt wohl die ursprünglichere Gestalt des kaz. tel. *pïšqïr-* »röcheln, schnaufen« vor; in den Texten wird es auch durch »pruhtschen« übersetzt: I 64 165. In den Texten des 2. und 3. Bandes der Proben lautet es *pïsqïr-* »schnauben« (II 110 764, 267 600; III 146 100, 30).

Ähnlich das osm. *püskür-* »mit dem Munde spritzen, speien; ausprutschen, herausplatzen, lachen« usw. Diesem Wort entspricht sag. koib. *püzür-* (< **püsür-*) »ausprutschen«.

Wieder ein anderes Schallwort bildet die Grundlage des sag. koib. *pïrɣïr-* »prutschen, prusten« (Prob. II 390 392; aber II 312 305 *pïrqïr-* »rutschte« für »prustete«?).

§ 7. Wir wenden uns jetzt zu einer Anzahl von Verben, deren zusammengesetzte Natur so klar zutage tritt, daß sie schon im Wb. erkannt worden ist:

1. osm. usw. *hai* »he, ei, o«: osm. *haiqïr-* »schreien, lamentieren«; osm. *haiqïrïš* »Geschrei«; dschag. *haiqïr* und *haiqir-*; dann auch osm. *haila-* »schreien« usw.

---

[1] Zu *ïñïrčaq* »Packsattel« (vgl. meine Bemerkungen AtüD 25 ff.) hat das Tarantschi die Nebenform *liñirčaq*; ich vergleiche jak. *lïñkïr* »Geklirr« und *lïñkïr gïn-* »klirren«, wozu dann sachlich herbeizuziehen ist: Prob. I 5 Nr. 75 *ïñïr čïñïr ïñïrčaq* »der knirrschende, knarrende Packsattel« und Prob. V 235 1030 *ïñïrčaɣï šaɣaqtap* »sein Sattel klapperte«. Das anlautende *l-* drückt sowohl diesem **lïñ* als dem obigen **lal* den Stempel eines Schallwortes auf. RAMSTEDT nimmt KSz XVI 69 für *liñirčaq* ein sekundäres *l-* an, dessen Existenz ich bezweifle, bis sie mir nachgewiesen wird. Zum jak. *gïn-* vgl. BÖHTL. Wb. 62 b: *tob* (und so häufig mit Klangworten) *gïna silliäbitä* »er spie aus, so daß es *tob* (ein Laut, der den fallenden Speichel nachahmt) machte«.

2. uig. osm. usw. *ai*, kaz. *ai-hai*, kir. *ai-γai* »Ausruf der Verwunderung, II § 7
o, ach« usw. Dazu tel. kkir. *aiqïr-* = kumd. *aiγïr-* »schreien (bei der Treibjagd)«; vgl. besonders Prob. V 70 295 *aiqïr-* »brüllen« (vom Tiger) und 100 1334 (vor Schmerz).

3. osm. usw. *a* »Ausruf der Verwunderung, o« usw. Dazu *aqïr-* (kir. kaz. krm.) »brüllen«: »von *a* (?) + *qïr*, vgl. *ai-qïr-*, *ba-qïr-*, *ča-qïr-*, *qïč-qïr-*, alle in der Bedeutung: schreien, vgl. *anïr-*, *añïr-*, *haiqïr-*«. Das Wort kommt auch Prob. V 146 182 vor und steht gern mit *baqïr-* im Hendiadyoin: V 411 1453—4, 380 378 usw. Vgl. auch alt. tel. osm. *aγïr-*.

Zur lautlichen Seite von osm. ad. krm. *añïr-* »schreien (vom Esel)«, ad. tob. *añγïr-*, osm. *anïr-* ist wohl § 2 zu vergleichen, doch kann in diesem Worte *añ* auch ein Versuch sein, die Stimme des Esels möglichst genau wiederzugeben[1].

Über *baqïr-*, *baγïr-* und die anderen oben unter 3 genannten Wörter ist kaum etwas zu sagen (vgl. § 159); man kann jedoch der von Radloff aufgeführten Reihe u. a. noch hinzufügen:

4. osm. *bögür-* > *böγür-* »mugir, meugler« (Youss. 95); osm. auch *boγur-* »brüllen«, wozu Wb. »= *baqïr-*« hinzusetzt, was möglich, aber durchaus unwahrscheinlich ist; wir haben es eben mit den beiden Schallwörtern **bö* und **bo* zu tun.

5. dschag. kkir. Kar. T. *ökür-* »weinen, jammern, brüllen, heulen«; osm. *ökür-ökür aγla-* »heftig weinen« (vgl. osm. *baγïr-baγïr baγïr-* »brüllen«); osm. *ögür-* »brüllen« (CC 136 nicht unbedingt sicher), osm. *öγür-*. Lautgerecht verengert kaz. *ükir-* »schreien, laut weinen« usw. = tara *ügir-* »rufen«. Auch dieses gern mit *baqïr-* verbunden: Prob. V 577 1743 *ökürüp baqïrdï* »er brüllte vor Schmerzen«; im Balk. wird es vom Schrei des Esels gesagt. Entrundet kar. L. *äkir-*.

[1] Im Kkir. steht neben *čaqïr-* ein *čañïr-*, das im Wb. nur durch »wimmern« übersetzt wird, doch kommt Prob. V 592 58 *čañrïp* »schreiend«, vom Berkut gebraucht, vor. Hierzu auch dschag. *čañirti* »Geläute« (bei Sul.-Kun. 39: *čankirdi: ǯingirdi* — das Klingen).

Im Mandschu bedeutet *ang* »Geschrei der Esel oder Streitender«, *ang sembi* »schreien«: *sembi* »sagen« entspricht im Mand. bei Schallwörtern dem *dä-* des Türkischen (vgl. § 8): z. B. *hak sembi* »husten« (aber *kang* und *keng* »Husten«, *kengsimbi* »trocken husten«), *jir jar sembi* »zwitschern«, *jor sembi* »schwirren«, *kaka kiki seme* »lachend«.

[A. von Le Coq teilt mir inzwischen eine Anzahl von Tierschreien mit, unter denen ich für Qara-Chōdscha *hañla-* »schreien (Esel)« finde: mit der beliebten *h*-Prothese für **añla-*, für welches ich eine Basis **añ* ansetzen würde. Weiteres sieh unten S. 21 20.]

II § 7 6. kaz. *sïzγïr-* »pfeifen« (auch für das Balkarische belegt KSz XV 253), im Kar. L. T. in der Bedeutung »zischen«; BÖHTLINGK 39 stellte schon dazu jak. *isir-*[1]. Vgl. krm. *sïsla-* »pfeifen«?

7. Das Verbum *sïγïr-* »pfeifen« fehlt im Wb. Es kommt z. B. vor: Prob. I 64 181; II 264 485 ff., 417 1309; Z 1287 *sïrïq* »Pfeife« (cf. die Anm. zur Übersetzung) also wohl aus **sïγïrïq* über **sïrïq*, wozu *sïγïrtqï* »Pfeife« usw. zu vergleichen. Hierher stelle ich auch tel. kmd. *sïγïrčïq* »Grille«, osm. *sïγïrdžïq* »Staar«[2]. Im Wb. ist noch küär. *sïqïr-*, *sïqqïr-* »pfeifen« zu vergleichen, ob es sich um Lautgemination handelt[3] oder ob zwei von Haus aus verschiedene Basen im Spiele sind, kann ich nicht sagen.

8. Osm. *hïnčqïr-* »schnarchen, den Schluckauf haben, schluchzen« (REDH. »hiccough, hiccup«); vgl. *hïčqïr-* (*sic*)[4]; dschag. *inčqir-* »weinen, schluchzen, wimmern« mit Hinweis auf *ïnčqïr-*, welches fehlt. Zur selben Basis u. a. wohl kom. *inčqa-* oder *ïnčqa-* »kröchzen« (CC 134).

Da auch in der Stammsilbe *-nč-* gern zu *-č-* wird (vgl. *yanč-*, CC 191 5 = Ps 24 4 *yančtı* = contrivit, SUL.-KUN. 99 *yanč-* = *döw-*, *ufalat-*, *rizä ät-*; kaz. *yänič-*; jak. *sïs-* »schlagen«; *sanč-*, *čanč-* »stechen«, kaz. *čänč-*, *čänič-*, kur. *čäč-*, bar. *tsäts-* Prob. IV 43 10u, 54 12u, kir. *šanš-*, schor. *šaš-*, sag. koib. *sas-*, jak. *as-* usw.), so dürfte auch tel. *ïčqa-* »ächzen, stöhnen«, bar. *ïtsqan-*, durch Metathese alt. *ïqča-*, hierher gehören: *-qa-* wie in kom. *öčkät* zu **öčkä-* (S. 5 25). Hierher, als Lehnwort (?), mong. *inčkala-* »gémir, sanglotter, pousser des cris; trembloter«, während mong. *inčagamui*, burj. *incagânap*, *insagânam*, mand. *incambi* »wiehern« wohl in *in-ca-n-* aufzulösen sind?

Zu einem Schallwort **iq* gehören wohl: alt. tel. *ïqsï-* »den Schlucken haben«[5], kir. gedoppelt *ïqïq* »das Schnucken«. Zu *ïqsï-* stellt PAASONEN 24 čuwaš. *iksü*, *jəksü* »Schlucken, Hick«[6]. Zu *ïqïq* darf vielleicht čuwaš.

[1] Ganz sicher ist der Vergleich allerdings nicht, da jak. *isir-* auch mit ostt. *izγur-* »pfeifen« zusammenhängen könnte: das Wb. I 1543 2u erwähnte *ïzγïr-* fehlt, dagegen findet sich 1391 kir. *ïsqïr* »pfeifen, zischen«, wo *-s-* lautgerecht aus *-š-* entstanden sein dürfte, so daß das Wort zu dschag. *išqir-* = osm. *ïšqïr-* gehören würde. Dazu dschag. *išqiriš* »Pfiff«.

[2] Eine Übertragung scheint vorzuliegen, wenn das kom. *sïγïrčïq* (CC 130) wirklich »Taube« bedeutet.

[3] »Konsonantenschärfung bei Schallwort«.

[4] Wb. stellt tob. *itskir-* (*-ts-* < *-č-*) »aufstoßen, rülpsen« zu [1]*its* < *ič* »das Innere«, worin ich ihm selbstverständlich nicht folgen kann. Vgl. tar. *käkir-*, kir. *kekir-*, ostt. *kikär-*, kaz. *kikïr-* »aufstoßen«.

[5] Metathese im tel. *ïsqï-*.

[6] Zum Formans vgl. kumd. tub. *qoñsï-* »wimmern, stöhnen, brummen«, kir. *qïñsï-* = alt. tel. leb. schor. *qïñzï-* »heulen, wimmern, winseln« (*-ñz-* wie in tel. *alañzï-* »schwanken« = kir. *alañda-*, leb. *alañna-*, beide < *-la-*).

Für *-sï-* tritt *-ša-* auf in ostt. *γïñša-* »winseln«, vom Hund gesagt (Spr. 94a): vgl. dschag. *yañša-* »schwatzen« = bar. *yañža-* uig. dschag. *yañšaq*, bar. *yañžaq* »Schwätzer«.

ïχəla- »Schlucken haben, hicken« (Paasonen 18) verglichen werden: *ïqïq* > *ïχə* + *la*. II § 7

9. Nur aus dem Balkarischen ist bis jetzt belegt: *maqïr-* »miauen, blöken, meckern«, ein naher Verwandter von Nr. 4. Zum stimmlosen Inlautskonsonanten vgl. balk. *caqïr-* »rufen, schreien« = osm. *čaγïr-* (so auch bei Houts. 71, CC 141; *čaγur-* bei M² 85 23 in einem jüngeren Stück) > *čār-* wie *baγïr-* > *bār-* (bei den Gagausen daneben *čīr-*). Im Čuwaš. ist belegt: *maɢər-*, *maɢəra-*, *makra-* »weinen, blöken«; vgl. unten § 17 3.

II.

§ 8. Wenden wir uns nun zum zweiten Element all dieser Wörter, so könnte eine mechanische Betrachtungsweise uns leicht veranlassen, auch *yötkür-* und *yödür-* usw. in *yötk-ür-* und *yöd-ür-* < *yöt-ür-* zu zerlegen, wie dies Nik. Ostroumow in der Tat und, wie mir scheint, mit Recht bei den Schallwörtern wie *mïrqïlda-*, *mïrïlda-* versucht hat, die er in seiner Gram. des Kazaner Dialekts (Kazan 1876, S. 36 Nr. 7) in *mïrq-ïlda-*, *mïr-ïlda-* auflöst.

Freilich sind Onomatopoetika auf *-q* nicht unbeliebt: Prob. V 285 182–3 *balanïn ünü barq etti | batï* (lies *bašï*) *yergä yarq etti* »des Kindes Stimme erschallte, sein Kopf fiel (bei der Geburt) polternd zur Erde«; V 415 1582 *tarq etip osurdŭ* »er ließ einen krachenden Furz«; V 457 3003 *yürögü qalq etti* »sein Herz pochte«; V 558 1105 *yerdin astï sïlq etti* »die Unterwelt erdröhnte«; mit *dä-* für *ät-*: Prob. V 551 853 *čičalasï yarq dep qaldï* »die Feuerbrände sprühten knisternd auf«. Wb IV 1827 kir. *su burq qïlïp qainadï* »das Wasser kochte mit Geräusch« etwa »bullerte, blubberte«.

Gegen die Abtrennung *yötk-ür* scheint mir aber die ganze Lautgestalt des Wortes zu sprechen: Schallwörter auf *-tk* sind mir unbekannt, alle Schallwörter auf *-k* (und *-t* oder *-s*) haben meines Wissens vor dem auslautenden Konsonanten *-l-* oder *-r-*[1].

osm. *yanša-*, *yanšaq*, balk. *zanša-*, *zanšáq*. Ferner Spr. 94 b *qaχša-* »wehklagen« = ostt. kkir. *qaqša-* (auch unter ²*qaqša-* 3), wohl = tel. *qaqšï-* »wimmern, jammern«, vgl. kaz. *šïńšï-* »winseln«. Ob hier alter Ablaut oder nur neuere Verderbnis vorliegt, ist schwer zu sagen; *-ša-* darf vielleicht mit dem in AtüD behandelten zusammengestellt werden, *-šï-* m. E. aber nicht mit dem St 3 § 5 besprochenen; es scheint vielmehr zu dem ererbten Sprachgut gerechnet werden zu müssen.

[1] Vgl. Prob. I 378 76 *aq čarčïn äžigi čart ättï* »die weiße Pfostentür erbebte«; I 394 118 *šart ädä tüštü* »er fiel klirrend, dröhnend zu Boden«; III 146 2 *sïrt et-* (ein wieder eingerenkter Knochen) »knacken«, vgl. IV 362 11 *šïrt it-*, *mïrt it-* »knacken, krachen« (Finger und Rippen) ad. *part ät-* »mit Krachen zerplatzen« (vgl. osm. *patla-*); Prob. V 122 2073–4 *qïlt et-*, *kert et-*

II § 9 **§ 9.** Ich würde also vorziehen, den gutturalen Konsonanten zum Formans zu ziehen und sodann — selbstverständlich mit dem gebotenen Zweifel — daran denken, *-qïr*, *-qur*, *-γïr*, *-γur*, *-kir*, *-kür*, *-gir*, *-gür* mit dem gleichlautenden Formans der faktitiven Verba zu identifizieren. Diese Annahme würde uns auch erklären, warum das faktitive *-qïr*, *-γur* usw., das in den älteren Phasen recht lebendig war, heute gegen die Formantien *-t*, *-tur*, *-ur* usw. doch eher zurücktritt.

§ 9a. Sollte dagegen der Guttural doch zum »Thema« gezogen werden müssen, so kann man sich vielleicht folgendermaßen mit ihm abfinden: Basis ist bei allen diesen Bildungen ein Schallnomen, das durch *-ïq* zum Verbum wird, worauf das Faktitivzeichen *-ur* antritt. Denominale Verba auf *-ïq* sind u. a.: *käč* »spät, Abend« usw.: ostt. usw. *käčik-* »sich verspäten, Abend werden« > osm. *gäčik-*, kaz. *kičik-*; *köz* »Auge«: kir. usw. *közük-* »die Augen auf etwas richten, mit bösem Auge anschauen; eine Erscheinung, Vision haben« usw. > osm. *gözük-* »zu sehen sein« usw., kaz. *küzïk-* »verhext sein (durch das böse Auge)«; *yol* »Weg«: krm. usw. *yoluq-* »zusammentreffen, auf etwas stoßen; empfangen« > kir. *džolüq-*, kaz. *džulïq-*; usw. usw. Bei Antritt von *-ur* hätte dann die resultierende Mittelsilbe schwinden können.

Es ist mir eine Sippe bekannt, die möglicherweise so zu erklären ist: von **bür* kann abgeleitet werden: dschag. *bülä-* »mit dem Munde blasen«, lies *bülä-* < **bürlä-* und vgl. tar. sart. dschag. *pülä-* »blasen, pusten« < **pürlä-*. Zu diesem **bür*, **pür* sodann: krm. *bürük-* »Wasser aus dem Munde spritzen«, tar. *pürük-* »prutschen« > kir. Kar. T. *bürk-* »aus dem Munde spritzen, prutschen, sprühen (Regen)«, sart. *pürk-* »prutschen«; dschag. *bürkür-* »spritzen«

»blubbern« und »knirschen« (vom Trinken und Kauen); V 257 1776-7 *bult berdi yïlt berdi* »er rasselte, er klirrte« (vgl. Paasonen 27 *jålt*); V 450 2779 *bort etïp čïrγa tüštü* »(der Kopf des Kindes bei der Geburt) kam mit Getöse zum Vorschein«, vgl. Z 2781 *malt etip tüšüp qaldï* »(der Kopf resp. das Kind) fiel polternd zu Boden«; ferner V 260 1882 *türs dep tüšö qaldï* »er stieg rasselnd, klirrend vom Pferde«; gedoppelt *qars qars kül-* »laut lachen, wiehernd lachen« V 268 2139, 211 197 usw.

Zu einem Teile dieser Wörter wenigstens sind Weiterbildungen auf *-ïlda-* bekannt: *qars* (Wb nur Dschag.) »Ton einer Explosion, eines Schusses, des Händeklatschens«; dazu kkir. *qarsïldaš-* »sich gegenseitig zerren« (?), in den Texten dagegen: Prob. V 269 2163 *qarsïldaš-* »rasselnd« (Pfeil), 272 2271 *qarsïldat-* »klirren machen«. Zu *kürs* zunächst sag. *kürslä-* (vgl. *küršlä-*) »krachen«, dann tel. *kürsüldä-* »einen klopfenden Ton von sich geben«, kir. *kürsüldö-* »schwer aufatmen«, Prob. V 7 49-50 *kürs et-* und *kürsüldöt-* vom Schwirren, Sausen des Pfeiles; 47-48 *tars et-* und *tarsïldat-* im selben Sinne. Vgl. auch kir. *šïrtïlda-* »knacken« zu **čïrt* (Prob. III 6 2). Vgl. § 19.

(kir. *bürküs-* < **bürküš-* »sich gegenseitig bespritzen«), alt. tel. *pürkür-* »= *pürkü-*«, welches »prutschen«, nach Prob. I 160 $_{15u}$ »ausspeien« bedeutet; dazu Prob. IV 59 $_{6u}$ *pürgüp* »spuckend«. Zur Sippe gehört auch kar. L. *birkin-* < *bürkün-* entrundet »bespritzt werden«, wohl auch kar. T. *birk-* »zerstreuen«. II § 9a

§ 10. Faktitiva auf *-qur* usw. sind u. a. die folgenden: *yat-* »liegen« bildet neben *yatïr-*, *yattïr-* auch *yatqur-* (dschag.), *yatqïr-* (bar. Prob. IV 15 $_{8u}$); ältestes Beispiel bis jetzt PT 65 $_4$ *yatγur-*. ‖ Zu *tur-* haben wir heute *turus-*, *turγuz-*, *turγus-*, *durut-*, *durdur-*: im Osmanischen noch *durγur-* = *turγur-* bei T^2 31. ‖ Von *os-*, *oz-* haben die ostt. Mundarten und das Kirgisische jetzt *ozdur-*; im Dschag. besteht daneben *ozγur-*, das jetzt in dem uig. Text bei PT 6 $_2$ vorliegt. ‖ Ebenso hat *as-*, *az-* die Faktitiva *asqïr-*, *azγïr-*, *azγir-*, *azγur-*; letzteres jetzt auch im Uigurischen belegt bei L^5 281 $_{19}$; osm. krm. kaz. ad. *azdïr-*, schor. *astïr-*. ‖ Zu *kör-* haben wir *körgüz-*, *körgüt-*, *körgit-* usw. (vgl. meine St^3 1251); im Uigurischen finden wir jetzt *körkür-* »zeigen« bei M^2 19 $_{11}$ neben dem gehäuften *körtkür-* < *kör-t-kür* bei M^2 18 $_3$ usw.; vgl. das gehäufte čuwaš. *kə̆ᴅart-* »zeigen« (Paasonen 70) < *kə̆(r)-ᴅar-t*, = **körtürt-*[1] usw. ‖ So haben wir mit *r*- Schwund[2] zu *kir-* das weitverbreitete *kigür-*, neben bar. *kirit-* »eintreten lassen« (Prob. IV 25 $_1$; fWb.), tar. kir. *kirgïz-*, dschag. *kirgüz-*; *girgür-* neben *girdir-* (diese beide, wie es scheint, ungebräuchlich). ‖ Zu *bil-* hat sich neben *bildir-*, *bildür-* im Kazantatarischen ein *bilgïr-* erhalten, mit der leicht modifierten Bedeutung »sich zeigen, sichtbar sein, werden; bemerkt werden, sich bemerklich machen« (vgl. Wb *pildïr-* unter 2); uig. dschag. *bilgür-*.

§ 11. Ich möchte nun annehmen, daß *-qur*, *-γïr* usw. in dem faktitiven *yatγur-* sowohl als in dem Schallverb *bögür-* nichts andres als »machen« bedeutet: *yatγur-* »liegen machen«, *bögür-* »bö machen«[3]; es wäre also unser Formans synonym mit dem faktitiven *-t* < *ät-*, *it-* »machen« (St^3 S. 925), das ja anderseits, wie wir im § 8 sahen, bei Onomatopoeticis vielfache Verwendung findet. Hier noch verschiedenartige Beispiele: *tür* (alt. tel.) »Geräusch des Fliegens«, *tür ädip* wrtl. »trrrrr machend« = »schwirrend«; vgl.

[1] Eine der schönsten Faktitivhäufungen, die ich kenne, ist das čuwaš. (*əm-* »saugen«:) *əmərt-* »säugen« < **äm-iz-t-*: vgl. zu *äm-*, *im-* die Faktitiva: dschag. ostt. kar. L. T. *ämiz-*, kir. kkir. *emiz-*, sag. koib. ktsch. *emis-*, soj. tel. küär. *ämis-*; tar. *ämit-*; kir. *emgiz*; kaz. *imiz-*, tob. *imis-*. Zu *-z*, *-s* vgl. St^3 S. 1252.

[2] Vgl. AtüD S. 18.

[3] Vgl. Walde^2 s. v. *mūgio* »brüllen«; dort lat. *mu* und das gedoppelte *mutmut facere*.

II § 11 Prob. III 309 10 *dr etip üšüp ketti* »sie flog ,trrr' davon«: *pïr* (osm.) »Geschwirr«, gedoppelt *pïr pïr ät-*: Prob. V 319 232—3 *qaq etkän qarγa* und *quq etkän quzγun* »krächzender Rabe bzw. Krähe«: *šaq* »Geklapper«, gedoppelt *šaq šaq it-* »klappern« usw. usw. Im Jakutischen zu dem oben erwähnten *lïṅkïr* das Verbum *lïṅkïr gïn-* (*gïn-* = »machen«) »klirren«: Böhtl. 155 *sar gïna tüs-* »fallen, so daß es ,sar' macht«[1]; vgl. Prob. V 555 994 *muṅ qïlγan ünüm* »meine Jammerstimme« (aber 583 1957 *qalγan*!).

§ 12. Zugunsten meiner Erklärung könnte angeführt werden, daß Schallverba von der Art derjenigen, die ich im 1. Teil dieser Arbeit aufgeführt habe, im Čuwašischen mit ausgesprochenem, ja gehäuftem Faktitivformans erscheinen: *χarəldat-* »schnarchen«, außer den von Paasonen 34 herbeigezogenen Wörtern vgl. tel. *qarqïlda-*, *qorqïlda-*, *qorqulda-* »knarren, schnarchen, grunzen«. Neben dem schon faktitiven *χarlat-* steht das gehäufte *χarlattar-* »murren, schnarchen«. Dem kaz. *mïrïlda-*, *mïrqïlda-* entspricht čuwaš. *mərəlɒat-* »murmeln, schnurren (Katze)«. Für kaz. *qïtaqla-* gelten im Čuw. sowohl *kəɒakla-* als *kəɒaklat-* »gackern«. So kaz. *pïšqïlda-*, aber čuw. *pəžəlɒat-* »flüstern«; kaz. *šartla-* = čuw. *šartlat-* »knallen«; kaz. *šatïrda-* = čuw. *šaɒərɒat-* »krachen, knistern« (vgl. auch Paasonen 130); usw. usw.

Im Altindischen erscheinen onomat. Bildungen meist mit *kṛ-* »machen« verbunden (Wackernagel, Ai. Gram. II, 1 S. 7—8): vgl. besonders die Nomina: *cit-kāra-* »Lärm«, *jhaṇatkāra-* »Geklingel«, *ṭām-kāra-* »Geheul, Gesumme, Getöse« (Prob. IV 341 978 *qabïrγa tom etip üzüldü* »krachend brachen seine Rippen«); W. Schulze führt KZ 45 95 an: skr. *thūt-kāra-* »das beim Ausspucken entstehende Geräusch« (vgl. *phūt kṛ-* »pusten, kreischen« bei Wackernagel); Walde[2] erwähnt unter *bucca* ein ai. *buk-kāra-* »das Gebrüll des Löwen«.

§ 12a. Das jak. Wort für »niesen«, *ïtïrt-* (Böhtl. § 466), ist das einzige jak. Verbum, das Böhtlingk für den Auslaut *-rt* anführen kann (im Wrtb. mit *-rd*). Es hat vollkommen das Aussehen eines Faktitivs: *ïtïrt-* < *ïtïr-t* (Böhtl. § 484 3). Seine Erklärung ist meines Wissens bisher von niemanden versucht worden. Erinnern wir uns, daß oben § 1b neben *ös* ein *öt* stand, so liegt der Gedanke nahe, neben *as* habe *at*[2] gestanden und dieses *at* sei

[1] Das neue jakutische Wb wird wohl Schallwörter in größerer Anzahl bringen: was mir an solchen bekannt ist, sieht sehr wenig »urtürkisch« aus, erinnert eher an mong. und mand. Bildungen dieser Art, über die sich schon Pott einmal irgendwo mit Recht sehr absprechend geäußert hat.

[2] Vgl. immerhin dschag. *atsa*, *atse* in §§ 2 und 3; als rein schallmalende Wörter beweisen sie freilich nicht viel — aber schließlich nehme ich ja auch nichts anderes an, als daß *at* ein Schallwort sei.

die Grundlage von jak. *ït-ïr-t-*; das türk. *al-* wird zu jak. *ïl-* »nehmen«, *yat-* II§12a
zu *sït-* »liegen« usw. Es läge demnach ein gehäuftes Faktitivum vor. Selbstverständlich gebe ich diesen Versuch, dem Worte beizukommen, nicht für wertvoller aus, als er in der Tat ist; nur davon, daß wir uns einem Faktitivum gegenüberbefinden, glaube ich überzeugt sein zu dürfen.

Böhtlingks § 185 (vgl. S. 206 b), in welchem er aus Sibilanten entstandene jak. *t* bespricht, ist mir bekannt. Böhtlingk vergleicht z. B. osm. *ïsïr-* »beißen« mit jak. *ïtïr-*; das Wort hat alle Allüren eines Schallwortes: ich erinnere auch an dschag. tar. *osar-* »furzen«, Spr. 83a *usar-*, JSFOu XXVI 5 S. 26 *usur-*, osm. bos. krm. ad. kir. *osur-*, dazu osm. *osuruq* »Furz«, *osurγan* »Furzer« (Youss.), osm. *osuraq* »Furzer« = *ọsụrγạq* in Jarkend (JSFOu l. c. S. 43): Houts. 49 *usur-* eher *osur-*; alt. tel. leb. schor. küär. sag. koib. *ozïr-*: kaz. *usïr-* „= *osïr-*“ (fWb), kaz. *usrïq* »Furz« „= *osrïq*“ (fWb), kaz. tob. tüm. *usraq* »Furzer«: jak. *uturuk* »Furz« und das denominale *uturuktā-*. Auch hier nehmen wir vielleicht besser zwei lautlich leicht differenzierte Basen, d. h. Schallwörter, an; vgl. z. B. čuwaš. *pězar-* »furzen«, kaz. *pïšïldat-*, kir. *pïsïldat-* mit einer auf Sibilanten endigenden Basis, anderseits پت *putt* = »pupp« in JSFOu l. c. S. 41—42. Über die Wiedergabe des akustischen Eindrucks des ..... Verschlußlauts läßt sich eben streiten.

Wer glaubt, mit einer einzigen Basis auszukommen, kann sich u. a. auf jak. *utaχ* »Durst, Trank« berufen, das zweifellos dem ostt. *usaq* »durstig« = dschag. osm. *susaq* (< **susa-q* oder eher **susa-γaq*[1]) entspricht: Böhtlingk 178 b verglich schon *utat-* »durstig werden« mit *susa-*, ohne sich über die Einzelheiten auszusprechen, die auch heute noch im Dunkeln liegen: tar. *usa-* »dürsten«, Prob. VI 164 6u *usudï*, 3u *usudüm*, 165 4 *usuγan* = tel. *suzāq* »durstig« < **suzaγaq* < **susa-γaq*; MSOS 1914 178a *ussa-*, Spr. 83a *ussur-*, *ussar-*; balk. *ussáp* und *susáp* »Durst« (vgl. kar. T. *suwsap* »durstig«, *suwsaplïχ* »Durst«); *ussur-* entspricht möglicherweise dem kir. *süsüra-* < **sub-sïz-ra-* (St³ 1236 Anm. 2), wie aber ist das auslautende *-t* im jak. *utat-* zu deuten? Ist das Wort ein Faktitivum (*subsat-*, *susat-* »tränken«) zu **utā-* (vgl. *aša-* »essen« > jak. *asā-*: *asat-* »füttern«) und entspricht dies **utā-* dem tar. *usa-* < *ussa-*? Da *utaχ* sowohl »Durst« als »Trank« bedeutet (ebenso kir. *susün*), muß diese Erklärung als möglich gelten, solange keine bessere gefunden ist[2].

[1] Kürzung ursprünglich kontraktionslanger Auslautsilbe, z. B. in osm. *särın* (türkm. Vamb. *sälin*) = alt. tel. *särǖn* »kalt, kühl, frisch« < tel. *särügün*: im Ostt. *ü*-Umlaut: tar. *sȫrün*, Spr. 92c *sȫrün*, MSOS 1914 205a *sörụn*. CC 139 ferevn lies *särä'ün*. Küär. *serägün*, leb. schor. *särǟn*, sag. koib. ktsch. *serǟn*, Castrén 123 *sürön*, Mél. as. IX 150 *süröṅ*, *sörȫn* mit sporadischem *ü*-Umlaut. Sul.-Kun. 171 gibt die Aussprache *sirin*, die in der Tat bestanden haben muß, weil *sürȫn* auf älteres **sirȫn* hinweist.

Mong. *seregün*, *serigün*, mand. *serguwen* (sprich *sergün*?) »frais, rafraichissant« sind offenbar von mong. *seremüi*, *serimüi* »s'éveiller, se réveiller, veiller«, mand. *serembi* »bemerken« usw., *serehun* »wachsam« zu trennen: ob *särägün* einem älteren Kulturkreis entlehnt ist, weiß ich nicht; vgl. kir. *taza aua* »frische Luft« (rkWb 261 b 3u) < dem Iran. bzw. Arab.

[2] Zu *yür-* usw. »gehen« gehört das Faktitivum *yürüt-*; im Jakutischen besteht nur *sïrït-* »gehen«, zu dem Böhtlingk im § 486 S. 291 bemerkt: „hier ist *-t* nicht Kausativaffix“. Im Wb 163a erklärt er es für ein Frequentativum, wie auch im § 488. Seine Frequentativa

II § 13 **§ 13.** In diesem Unglücksparagraphen werde ich nun der Frage nach der Herkunft des faktitiven *-qïr, -γur* leider nicht ausweichen können, obgleich ich nichts Sicheres zur Lösung derselben beizubringen habe.

Nahe läge es, das Formans mit *qïl-* »machen«, jak. *kïn-* »machen« (< **qï-l*, bzw. *-n*?) zu identifizieren und anzunehmen, das gleichbedeutende *-ïr, -ur* sei auf lautlichem Wege daraus gekürzt[1].

Obwohl diese Erklärung in der Herleitung des faktitiven *-t* < dem Verbum *ät-* »machen« eine gewisse Stütze finden würde, birgt sie große Gefahren in sich; überblicken wir nämlich die hauptsächlichsten Faktitivformantien:

-°t[2]	*-t°r*	*-γ°r*
-°r		
-°z	*-t°z*	*-γ°z*,

so springt in die Augen, daß *-t°r, -t°z* aus *-°t* und *-°r* bzw. aus *-°t* und *-°z* zusammengesetzt, d. h. mit anderen Worten, daß sie gehäufte Formantien sind. A priori wird man also geneigt sein, auch in *-γ°r* und *-γ°z* gehäufte Bildungen zu vermuten, obwohl bei dieser Annahme der erste Komponent vorläufig in Dunkel gehüllt bleibt (vgl. die mongol. Bildungen in Anm. 1).

Unklar ist auch — es wird gut sein, dies ausdrücklich zu erklären — ob *-°r* etwa aus *-°z* durch Rhotazismus entstanden ist oder ob umgekehrt *-°z*, etwa aus dissimilatorischen Gründen, für ursprünglicheres *-°r* eingetreten ist, wenn sie überhaupt nicht besser als zwei ganz verschiedene Formantien aufzufassen sind.

Die hohe Altertümlichkeit der beiden Formen *-°r* und *-γ°r* ist jedenfalls nicht in Zweifel zu ziehen; für erstere ergibt sich dies auf das deutlichste

oder Intensiva auf *-t* unterliegen aber, vom vergleichenden Standpunkt aus beurteilt, starken Zweifeln. Statt *yürüt-* hat übrigens Kar. L. *yürüttür-*, ein gehäuftes Faktitiv.

Eine andere Kategorie von Wörtern auf *-t* führt Böhtlingk im § 504 auf, ohne sich über ihren Wert zu äußern; hier finden wir u. a. unser *utat-* und dann auch *ïrät-* »sich entfernen«. Ich halte auch dieses Verbum für ein entwertetes Faktitivum: *yïrat-, yirat-, ïrat-* »entfernen«, aber z. B. tel. *ïrada par* »geh weiter fort«, wrtl. »entfernend geh« d. h. »entferne dich«. Derartige Faktitiva verlangen nach einer ausführlicheren Monographie; vgl. vorläufig Hommelfestschrift II (MVAG 1917) 290.

[1] Im Mongolischen sind die Faktitivformantien *-ga, -ge, -lga, -lge* und *-gul, gül* (Schmidt. S. 77) im Gebrauch; letzteres wird auf lautlichem Wege im Burjätischen zu *-jul*, von dem aus sich eine Form **-ul* leicht entwickeln könnte.

[2] Mit ° bezeichne ich hier den ablautenden Vokal.

neben anderen Umständen aus dem Auftreten des sog. »Suffixes« *-šur* (vgl. II § 13 § 14), für letztere wolle man auch die Schallverba auf *-qïra-* usw. (vgl. §§ 15 ff.) im Auge behalten.

§ 14. W. W. Radloff hat, soviel ich sehe, die verbale Endung *-šur* stets für ein einheitliches Element gehalten, am deutlichsten wohl in den Altt. Inschr. S. 414, wo er »das Affix *-šur*« aufführt. Es kann aber keinen Augenblick bezweifelt werden, daß *-šur* aus dem kooperativen *-š* und eben unserem faktitiven *-°r* zusammengesetzt ist. Der Beweis für die Richtigkeit dieser Ansicht liegt einmal in der Bedeutung der betreffenden Zeitwörter, dann aber in der Tatsache, daß sich hier und da neben Verben auf *-šur* solche auf *-štïr* < *-š* und *-tïr* nachweisen lassen; letztere sind für den Sprechenden verständlicher, weil die auf *-šur* frühzeitig die unbetonte Mittelsilbe eingebüßt hatten (×́×× > ×́× usw.), wodurch ihr etymologischer Wert verdunkelt werden mußte[1]. Einige Beispiele werden genügen; die Dialekte werden nur angedeutet.

1. *yap-* »decken, bedecken«; osm. *yapïš-* »berühren, ankleben, klebenbleiben«, kaz. *yabïš-* »zusammen zudecken, ankleben, hängenbleiben«, uig. *yabuš-*, kir. *džabïs-* »klebenbleiben«; alt. *yapšïr-* »ankleben, befestigen« = koib. *yapsïr-*, aber osm. *yapïštïr-* »ankleben«, dschag. *yapuštur-*, kaz. *yabïštïr-*. Auch Houts. 104 *yapïštur-* »heften«[2].

2. *tap-* »finden, erwerben«; alt. *tabïš-* »sich finden, sich vereinigen, sich helfen«; osm. *tapïšïr-*(!), *tapšïr-* »hingelangenlassen, einhändigen, übergeben«, uig. *tapšur* »übergeben, hinbringen«, aber osm. *tapïštïr-* »empfehlen, zustellenlassen« (Youss.: vieux mot), tel. *tabïštïr-* »überbringen, zustellen« usw., kir. *tabïstïr-* »vereinigen, versöhnen« (das Simplex *tabïs-* bedeutet »sich finden, sich treffen; sich vereinigen, sich versöhnen«!).

3. *täk-*, *täg-*, *däi-* »berühren, treffen, anrühren« usw.; ostt. *tägiš-* »sich treffen: ein Geschenk darreichen; tauschen, austauschen« = krm. *dägiš-* »wechseln«, osm. *däyiš-*: Houts. *dägšür-* »verwechseln«, dschag. *däkšür-* »wechseln«; osm. *däyištir-* »verändern, umtauschen, umwechseln«, aber krm. *dägištir-* und ostt. *tägištür-* »tauschen lassen«. Sul.-Kun. 57 *dekištir-* »umwechseln« bzw. »tauschen«. Hierher wohl auch Kar. L. *tiwšür-* und *ḫiwšir-* (Wb. II 1814) »verändern, verwandeln«.

[1] Zu den lautlichen Vorgängen vgl. den ersten Anhang über *yaqšï* usw.

[2] Prob. I 265 71 *yapšïrïp pastï* »er drückte ihn fest (oder: dicht) zu Boden«.

II § 14 4. *qap-* < **qab-* »fassen, anfassen«: osm. *qawïš-* »zusammenkommen, sich vereinigen«, uig. *qawiš-* (z. B. PT 268 b) und *qawuš-*; uig. *qawšur-* »zusammenlegen« usw., z. B. M 22 12: *iliglärin qawšurup* »die Hände (betend) zusammenlegend«, M[2] 46 71: *iki ayalarnï χawsurup* .... *iki uluγ äñräklärni yapsurup* »die beiden Handflächen aneinanderlegend, ... die beiden Daumen sich bedecken lassend[1]«: osm. *qawïštïr-* »verbinden, in Verbindung bringen, zusammenlegen« (z. B. *äl qawïštïr-* »die Hände auf der Brust kreuzen, als Zeichen der Hochachtung«), uig. *qawuštur-* (z. B. *qol qawuštur-* »die Arme über der Brust kreuzen«)[2].

III.

§ 15. Sprachgeschichtlich von großer Bedeutung, freilich auch schwierig zu beurteilen, sind die zahlreichen Schallverba auf *-qïra* usw., von denen ich einige hier zusammenstelle:

1. Ostt. *purqura-* < dem Schallwort **pur* und *-qïra*; Bedeutung »niesen«. Wb. verweist auf eine Form *purqra-*, welche im Wb. fehlt.

2. Kir. *barqra-* »laut sprechen, schreien« < **barqïra-*; vgl. alt. tel. *parqïra-* »knurren«, *parqïraš-* »zusammen lärmen« (von Vögeln); kir. *barïqra-* mit Einschub. Hierzu *bars* 'Tiger'??

3. Kkir. *qorqura-* »röcheln« (Prob. V 276 2420 *qorqüra-* von einem Sterbenden); bar. *qorγïra-* »schnarchen«. Vgl. *korla-* CC 134 »schnarchen«, in den Abakanmundarten belegt im Sinne von »murmeln, rieseln« (vom Wasser); anderseits tel. *qorqulda-* »grunzen« (vom Schwein), tel. *qorqïlda-* »schnarchen, knarren«.

4. CC 138 *sohranirmen* = ich truyre (für Kuuns eruyre), d. h. traure: dschag. osm. *soqran-* »sich beklagen, weinen« nach Vámbéry auch »brummen, murren«; Sul.-Kun. 173 *sokranmak*: *mïrïldanmak, dudak altïndan javaš javaš söjlenmek* — »murren, zwischen den Lippen sprechen«; < *soqïra-n-*, wozu zu stellen ist das lautgerecht verengerte tob. *suqra-* »unzufrieden sein, sich beklagen, murren, brummen«.

[1] Also Synonym von osm. *däwšir-* »zusammenlegen, zusammenfalten, aufhäufen, versammeln« = krm. *däwšir-* und *däüšir-* »zusammennehmen, versammeln«, die ich über **täwišir-*, **tägišir-* mit *täg-* »berühren« (oben unter 3) in Verbindung setze.

[2] Die inschriftlich belegten Verba *kiñšür-* und *yoñšur-* (IE 6; vgl. Thoms. Anm. 11) machen nur deshalb auch heute noch Schwierigkeiten, weil die Bedeutung der Simplicia nicht durchaus feststeht. Thomsens Analyse von *yoñšur-* ist jedenfalls tadellos; nur ist vielleicht *yoñašur-* zu lesen nach Kr. 627 und Anm. 1.

5. Ostt. *šarqura-* »plätschern«, zu osm. tel. *šar* »der Ton des Murmelns des Wassers«, z. B. *su šar aqtï* oder gedoppelt *šar šar aqtï* »das Wasser floß murmelnd« osm. auch *šarïl šarïl aqtï*. Vgl. osm. *šarïlda-* »rieseln, couler avec bruit« (Youssouf), kaz. *šarqïlda-* »laut lachen«, *šarqïldap köl-* »laut lachen«. Sodann tel. osm. kaz. *šarla-* »rieseln, murmeln; stark fließen (Wasser aus einem Faß); prasseln (Butter auf der Pfanne)«. II § 15

6. Tel. *čïrqïra-* »rauschen (vom Wasser), pfeifen« = kaz. *čïrqïra-* »zwitschern (vom Sperling)«. Vgl. kaz. *čïrïlda-* »schluchzen (von einem Kinde)«, wodurch hinübergeleitet wird zu kkir. *čïrqïra-* »wimmern« (vor Angst) in Prob. V 578_{1785} usw. > kir. *šïrqïra-* »wimmern« (Prob. III 214_{1633}). Das Grundwort *čïr* bedeutet im Osm. »eine Sperlingsart«: dazu tel. *čïrla-* »zirpen«; gedoppeltes *čïrčïr* bedeutet im Osm. »alles knarrende, knisternde«, dann »Schwätzer, Grille«. Hierher wohl ostt. *čirla-* »rufen«.

7. Diesem *čïr* steht **šïr* sehr nahe, das in den folgenden Ableitungen weiterlebt: alt. tel. *šïrqïra-* »rauschen« osm. alt. usw. *šïrla-* »summen (von kochendem Wasser), murmeln, rieseln (vom Wasser), schwirren (von der Lerche), zwitschern«; vgl. weiter kaz. *šïrqïlda-* »laut schreien, laut lachen« (vgl. auch sart. osm. [?] *širilda-* »murmeln, rieseln« usw.).

8. Im Wb. fehlt kkir. *bïrqïra-*; es kommt z. B. vor: Prob. V 459_{3065} *bïrqïrap ïlap yatqan* »heftig weinend«, 580_{1842} im Sinne von »poltern« (von stürzendem Fels: »krachend«): vgl. kür. *bïrγïlda-* »tönen, schallen«, kaz. »grunzen«.

9. Prob. VI 46_4: *qiz wāqraidŭ*: *wai oγrï däp* »das Mädchen schrie: weh, ein Dieb.« Wb. hat dafür *waqra-*: es ist aber klar, daß *wāqra-* das Richtigere ist: **wai-qïra-*[1], für das an der Parallelstelle 48_7 *qïqas sal-* »schreien« gebraucht wird. Vgl. hier wieder: *baqïr-*, *baqïra-*, *baqra-* usw., für welche man an Zusammensetzung mit dem Ausruf *bai* denken könnte.

10. Schließlich erwähne ich hier schon osm. *igrä-* »brüllen (von Kälbern)«, das Youssouf 505 durch *iγrèmèk* umschreibt. Da er daneben ein Nomen *iγrik* »animal qui crie, qui mugit« kennt, so muß neben *igrä-* ein Verbum **igir-* bestanden haben oder mundartlich noch bestehen; *igrä-* steht also für **igirä-*. Dieses **igir-* wird auch durch osm. *igirti*, *iγirti* »Gebrüll« verlangt.

Eine Form **iñrä-* ist bis heute meines Wissens nicht belegt[2]; ich hätte dieses Wort sonst auch im § 17 aufführen können. Da aber dschag. *äñrä-*,

[1] Erstsilbiges *-ai-* > *-ā-* wie in *ārï* < *airï* »Heugabel« u. dgl.

[2] Vgl. immerhin Sul.-Kun. 89 *inkremek* »trauernd weinen«.

II §15 kir. *eñrä-* »wimmern, jammern, schreien, blöken« (Prob. III 136 19: 403 10) virtuell dieses **iñrä-* vertritt, so bitte ich, die Wörter des § 17 6 mit diesem zusammenhalten zu wollen.

CC 134 5 steht im Original: **Jt ygranidir** = d*er* hu*n*t gru*n*ci[t]; es ist also nicht mit aller Sicherheit auszumachen, ob das Verbum *igrän-* oder *ïγran-* lautete; schor. *ïγran-* »knurren (von Hunden)«, vgl. unten § 17 7.

Böhtlingk führt jak. Wörter auf *-kïrä-* usw. im § 471 auf; dazu vgl. seine Anm. 300: »[Mongolian script] ist, wie Bobrownikow (S. 122) bemerkt, eine öfters wiederkehrende Endung bei Verben, die einen lauten, schneidenden Ton bezeichnen.« Soweit das jak. Material reicht, scheint es aus dem Mongolischen zu stammen.

§ 16. Die Beurteilung des Verhältnisses von *-qïra* zu *-qïr* hängt offenbar auf das Innigste mit der Frage zusammen, inwiefern im Türkischen die heute einsilbigen, konsonantisch auslautenden Verbalstämme aus älteren zweisilbigen, vokalisch auslautenden entstanden sind (Phonetik § 281). Die saubere Lösung dieser Frage ist aber von einer Anzahl von Vorarbeiten abhängig, die mit der vorliegenden Arbeit in gar keinem Zusammenhang stehen (vgl. vorläufig meine MtüSpr. § 26).

Die Bausteine werden wir uns mühsam aller Ecken zusammensuchen müssen, ohne doch schon jetzt hoffen zu dürfen, daß sie einen festgefügten Bau ergeben werden: dschag. *öksüräk* (§ 1) z. B. könnte auf **ösküra-* zurückgeführt werden, doch ist es isoliert, und ältere Formen des Verbums fehlen uns; man darf daher auch an den Suffixablaut *-ik*, *-ük*: *-äk* denken.

Im Kkir. kenne ich zu *čïñïr-* »klagen, jammern, wimmern« (Prob. V 449 2752, 412 1481 usw.), das Nomen *čïñïriq* (V 356 1613—14); Nebenformen sind: *čïngïrïq* (341 1005), *čïγïrïq* (413 1501), *čïγïlïq* (505 4634) und *čïγïraq* (412 1482). Auch hier darf man vielleicht ein Verbum **čïñïra-*, **čïγïra-* konstruieren?

§ 17. Auch bei der hier zu nennenden Kategorie von Schallwörtern spielt die im § 16 erwähnte Frage wohl noch eine Rolle. Im Wb. werden diese Verba ohne Erklärung ihrer äußeren Form gegeben. Sie gehören offenbar zum ältesten Sprachgut.

1. T² 93 *müñrä-* »to bellow« (vom Maral), vielleicht auch *möñrä-* zu lesen; vgl. kir. *möñrö-* »brüllen« > alt. tel. leb. *mörö-*, lies *mȫrö-*, bar. *mǖrö-*; vgl. Prob. IX 346 20 *mǖräzip-māraz̈ip* zu **mǖräš-* und *māraš-* (vgl. unten 3). Im Balkar. heißt »brüllen« (Rind) *müññürä-*, im Kaz. *mø̈krä-* und *mø̈gø̈r-* (dies bei Paasonen 87 unter *mə̂ɢə̂rᴅat-*): ist als Grundform aller Formen **mü-kürä-*, **mü-krä-* oder **müñ-kürä* usw. anzusetzen?

2. kom. usw. *mun̄ra* »brüllen (Kuh, Kamel), schreien«; dschag. auch *mun̄raš-*. Im Sart. dafür *muγra-*; vgl. tel. *mūqta-* (?), das durch »brüllen (von der Kuh, eigentlich Muh sagen)« übersetzt wird. Grundform **mu-qïra-* usw.? II § 17

3. Uig. usw. *man̄ra-* »blöken; stöhnen, ächzen«: PT 584_{4} »gémir«, L[6] 6_{10} »schreien« (Mensch); Prob. II 372_{2351} *man̄radï, kiständï* »wieherte«. Prob. IV 167_{10} *man̄ara-* (??*man̄ïra-*) »blöken«. Vgl. die čuwaš. Formen *makra-, maɢəra-, maɢ̊ər-* oben § 7_9. doch vielleicht auch kir. *man̄qïlda-* »bellen«? Nach Quellen, die für mich nicht laufen, erwähnt Paasonen 84: alt. *maara-*, das zu obigem *man̄ara-* passen würde. Grundform **ma-qïra-*?[1]

4. koib. *kin̄rä-* »hell wiehern« (Prob. II 408_{1008}). Vgl. schor. *kin̄irä-n-* »brummen, murren«, bar. *kägrän-* »murren«[2]. Anderseits schor. usw. *kän̄rä-t-* in *at kän̄rädïp kistäp čadïr* »das Pferd wieherte hell«; dann osm. *käkrä-* »brüllen, vor Wut brüllen, wütend sein«, das von Kar. L. *käkrä-*, entrundet aus *kökrä-*, zu trennen ist. Grundform **ki-kirä-, *kä-kirä-*?

Ein Synonym ist sag. *san̄ra-* »hell wiehern«[3].

5. kir. *an̄ra-* (mit dem Zusatz »vgl. *an̄ïr-*«) »wimmern, schreien (von kleinen Kindern und jungem Vieh)«, dschag. *an̄raš-*; tar. *an̄ran-* »stöhnen, seufzen«; kir. *an̄ïra-, an̄gïra-, an̄gra-* (vgl. Phonetik § 448) »= *an̄ra-*«; vgl. oben § 7_3 und Anm. Grundform **a-qïra-, *an̄-qïra-*?

Im Tarantschi bedeutet *han̄gï* »Eselhengst« (vgl. oben S. 9_{36}); ich leite das Wort von **an̄gïr* oder **an̄-γïr* her[4] und erinnere an den »Brüller« ὀγκητής (vgl. Wackernagel, Voces variae animantium[2] 61; Dähnhardt, Natursagen III 1 S. 187; Boisacq 683; Berneker 267).

[1] Wenn Vámbéry das nur von ihm Čag. Spr. 336 b aufgeführte *mari-* »brüllen (vom Stier)« selbst gehört hat, so ist es wohl als *māri-* zu interpretieren; das auslautende *-i* wird dann aus einer geschwächten Form erschlossen sein: *māraidur* > *mắridur* usw.? Wenn diese Annahmen unrichtig sind, bleibt mir das Wort unklar, man müßte denn auch hier noch den Ablaut *-a*: *-ï* im verbalen Auslaut annehmen wollen. Sul.-Kun. 144 hat *marï-* »*havla-, af af ät-* — bellen« [A. von Le Coq kennt *mắrïdï* »muhte (von der Kuh)«, wo also *-a-* kurz gewesen sein muß, weil es Umlaut erlitten hat].

[2] In einem unsrer ältesten Texte (T[2] 34) wird schon *kän̄rän-* gebraucht, und zwar vom Schall einer Schelle; als Parallelwort *yan̄ra-*, = bar. *yan̄gur-*, kaz. *yan̄gir-* und — mit seltsamer Erweiterung — kir. *džan̄gïrïq-* »widerhallen«. M[2] 246 ein *yan̄qïr-*, dessen *-r-* nicht ganz feststeht.

[3] Das gewöhnliche Wort für »wiehern« ist *kišnä-*, worüber der zweite Anhang unter 4 zu vergleichen ist.

[4] Die beiden Bestandteile dieses Wortes finde ich auch in dschag. *an̄qir, an̄qur* »eine Entenart« = kir. kkir. *an̄gar*, alt. *an̄ar* »Wasservogel, kleiner als eine Gans, mit rotgelber

II § 17 Es werden also wohl auch die Wörter für »Hengst« und »Wolf«, mit denen ich KSz. XVII 129, Anm. 2 nichts Rechtes anzufangen wußte, Schallwörter sein:

»Hengst«: kökt. *adγïr* (T² 86) > *aiγïr*, bzw. *asqïr*, *aqsïr*; jak. *atïr*, das ich auf eine Form ohne Guttural zurückführe: **adïr*; im Wolgabulgarischen **aḍïr* mit spirantischem -*ḍ*-; daneben irgendwo und -wann **ayïr* > čuwaš. *ajə̂r* (aber z. B. -*dγ*- in uig. *qadγu* > čuwaš. *χujχə̂* »Sorge«); balk. *azír*, dessen -*z*- der Erklärung bedarf (Phon. §§ 274, 338 und St 1239 Anm. 4).

»Wolf«: kkir. *qaršqïr*; bar. *qaršqur*; kir. *qasqïr* »= *qašqïr*« (fWB); čuwaš. *kaškə̂r*; wrtl. wohl »der Heulende«? Zu **qarš*, einer Nebenform von *qars*; dazu **qaršla*- > čuwaš. *kašla*- »sausen, brausen, heulen« (z. B. vom Walde). Vgl. etwa alt. usw. *tars* »Knall, Krach«, osm. *tarš* »Krach«: sag. *taršla*-, koib. *tarsla*- »dröhnen«, sag. *tašla*- »lärmen« usw.

6. dschag. *äñrä*- (»vgl. *äñil*-, *äñiš*-« [?]), kir. *eñrä*- »jammern, weinen, wimmern«; dazu: dschag. *äñrän*- »leise weinen«, *äñräš*-, kir. *eñräs*- »zusammen weinen, jammern, winseln«. Unter kir. *eñkildä*- die vereinzelt gebliebene Bemerkung: »von *äñkil* + *lä*; *äñkil* ist wahrscheinlich tonnachahmend, vgl. *eñrä*-, *äñil*-«. Ich stelle hierher: dschag. *ägrän*- »seufzen, schluchzen« (Sul.-Kun. 81 unter *igranmak*!) und bitte oben § 15 10 nachzulesen. Grundform **ä-kirä*-, **i-kirä*-?

Synonym: dschag. *siñrä*- »still weinen, wimmern«.

7. kaz. *ïñra*- »knarren«, kir. *ïñran*- »stöhnen, ächzen« (auch Prob. V 325 450), tel. *ïñïra*- »brüllen (von Kühen)«; schor. *ïγïra*-, *ïγra*- »knarren, klirren«, *ïγran*- »knurren (von Hunden)«. Grundform *ï-qïra*? Neben **ï* dürfte **ïq* gestanden haben, wozu oben § 7 8 zu vergleichen ist.

8. tel. *qañra*- »hell klingen (von einer großen Glocke); schnattern«; so auch Prob. II 472 3167 von der Gans, während V 574 1624 das faktitive *qañrat*- in der Bedeutung »rasselnd« vorkommt. Vgl. tel. *qañïra*- »läuten, einen läutenden Ton von sich geben«, dann aber auch *qañqïlda*- »läuten, klingen (von großen Glocken)«; »schreien (von Vögeln), schnattern von der Gans«. Doch auch kaz. *qaqïlda*- »schnattern« (Gans), Prob. IV 14 13u *qa*-

---

Brust«, dschag. *anγur*, *anqur* (vgl. Pavet de Courteille 38). In der Form *añγïr* steht es jetzt in den Tubatexten des IX. Bandes der Proben (27 2), wo es Katanoff durch »Turpan« übersetzt. Es handelt sich um die von uns fälschlich »Rostgans« genannte Ente (Brehm, Vögel I 245), von deren Schrei Brehm 246 sagt: »Die Stimme, die der russische Name »Turpan« klangbildlich zu bezeichnen sucht [?], ist sehr stark und weittönend. Ein vielfach abwechselndes, immer aber klangvolles »Ang« oder »Ung« ist der Lockton«. Die Jakuten nennen die Rohrdommel *añïr* — sie heißt ja auch bei uns *bos taurus*, frz. *butor*, ne. *bittern*, *Rohrbrüller* usw. Mand. *anggir niyehe* »eine Art Ente«, mong. *anggir* oder *anggir nogoso* »macreuse, *anas nigra*«; schallmalend auch mand. *cunggur niyehe* »eine Art wilde Ente«.

qïldaš- vom krächzenden Raben. Die Basen **qa*, **qaq*, **qañ*[1] haben wohl von Anfang an gleichberechtigt nebeneinander gestanden; vgl. čuwaš. *kaɢəlɒat-* und *qaqlat-* »schnattern«. II § 17

Daß diese Verba, wie Phonetik S. 243 von *qoñra-* und *küñrä-* lehrt, unzerlegbar seien, kann ich nicht glauben. Das von mir vorausgesetzte **mü-kürä-* konnte zunächst zu **mükrä-*, anderseits aber auch zu **mügürä-*, **mügrä-* und *müñrä-* werden. Überblickt man die vorstehend gesammelten Formen, so wird man diese Erklärung vielleicht annehmen; wenigstens will mir scheinen, daß mit einer Teilung **müñ-rä-*[2] gar nichts gewonnen ist, und daß sich auch gegen eine Herleitung aus **müñür-ä-* gewichtige Bedenken geltend machen lassen[3].

Die einzelnen Lautvorgänge in diesen Wörtern kann man zum Teil bei dem türkischen Worte für »taub« verfolgen, das etymologisch unklar ist und bisher wohl stets als gegebenes Ganze beurteilt worden ist: osm. kūr. *saγïr*, dschag. *saγir* und *saγraγu* < **saγïraγu* (verbal *saγra-* »taub sein«

[1] Zu diesem tel. *qañdïra-* »läuten, klingen (von Glocken)«? Vgl. *qoñra-* »klingeln, läuten« in den Abakanmundarten, > alt. tel. *qoñro-*, kom. *qoñran-* »murmeln« (CC 136) und das Nomen »Glocke« *qoñraq*, *qoñrau*, *qonrā*, das im Kumd. als *qoñdra* auftritt (mit parasitischem *-d-*??).

Für »klingen, erklingen« hat das Sagaische noch *siñra-* und *siñras-* < *-š*; im Schor. dazu *siñdraq* »das Klingen, der Klang, das Geklirr«, von dem aus das Verbum *siñdar-* = *siñra-* wohl erst neu gebildet wurde (?).

[2] Dem Formans *-ra* bringe ich überhaupt einigen Zweifel entgegen. Wb. I 999 wird dschag. osm. *oqra-* »winseln; leise wiehern (von Pferden, wenn sie die Nähe des Wassers spüren)« in *oq* + *ra* zerlegt und auf *oqla-* und dort auf *oqta-* verwiesen. Im Leb. haben wir *oqran-* »schreien (vom jungen Vieh)« = alt. *oqron-*; im Ktsch. *oγra-* »laut wiehern«, sag. *oγran-* »wiehern«, tel. *oγron-* »schreien, brüllen (von jungem Vieh)«. Unter *oγra-* wird nun auf osm. tel. *oγur-* »brüllen« verwiesen. Da nun auch ein koib. *oγuran-* »laut wiehern« besteht, das auf **oγura-* hindeutet, so dürfte neben *oq* eine Basis *o* anzusetzen sein, zu der sowohl *oγur-* als **o-qura-* zu stellen wäre; **o-qura* wurde zu *oqra-*, *oγra* und *oγura-n-*. Die Stufe **oñra-* ist bis jetzt nicht belegt.

[3] Bei kar. T. *müwrɘ-* »schreien, jammern, brüllen« und der entrundeten Nebenform *miwrɘ-* ist es nicht sicher, ob sie auf **mügrä-* oder *müñrä-* zurückgehen; vgl. einerseits kiptsch. dschag. *bügräk* »Niere« = sag. *püğräk* usw. > kar. T. *büwrɘk*, anderseits aber *süñäk* > kar. T. *süwɘk* »Knochen«. Bei kar. L. *miwiz* und kar. T. *müwüz* »Horn« weiß man nicht, ob sie auf *müñüz* oder *mügüz* zurückzuführen sind.

Bei dem Nebeneinander von *-g-*, *-ñ-* : *-w-* handelt es sich selbstredend ebensowenig um einen Lautwandel wie etwa in uig. dschag. *süñük* »Knochen« = dschag. osm. *sümük*, ostt. *süñür-* »einsaugen« = dschag. tar. *sümür-* »schlürfen«, osm. »ramasser et tirer avec le mufle (bœuf, vache usw.)«, wo eine Lautsubstitution vorliegt.

II § 17 < *sayïra-), tar. mit Schwächung der Mittelsilbe *sayrïyu* (Prob. VI 174 70), ostt *sañrayu* > kir. kaz. balk. *sañrau*; bei von Le Coq Spr. 92 b die entsprechende Kürzung *sâyrō*[1]. Doch kann man auch *sayïr* für ein Schallwort[2] halten: vgl. die ablautende Doppelung *sayïr sïyïr* »butor« bei Youssouf, die diese Annahme geradezu fordert. Vgl. unten S. 37.

IV.

§ 18. Ablautende Doppelungen wie unser *klingklang*, *ritschratsch* liegen im Türkischen in großer Anzahl vor; ich stelle nur solche her, die aus zweisilbigen Gliedern bestehen, dazu auch einige ohne Ablaut:

1. auf *-r*.

Osm. *tañïr tuñur* »klappernd«; (nominal *taq*, *taqïr*) osm. krm. *taqïr tuqur* »klopfend«; (nominal *tïqïr*) osm. *tïqïr tïqïr* »blubberd« (beim Kochen); (nominal *qïpïr*, *qïpïrdï*) *qïpïr qïpïr* »raschelnd«; osm. *čïngïr čïngïr* »klimpernd«; osm. *qatïr qutur* »klappernd«; kkir. *qabïr-qubur* »das Grunzen des Dachses«: vgl. Prob. V 587 2070 *ōsi qïbïr qabïr etti* »sein Mund bibberte, zitterte«; osm. *šañïr šuñïr* »klirrend, rasselnd«; *šapïr šapïr*, *šapïr šopur* »schmatzend« (vgl. auch Sul.-Kun. 176); osm. *saqïr saqïr* »klappernd«.

Eine Abart sind die entsprechenden Bildungen auf *-dïr*, wie z. B. dschag. *šaldir šaldir qil-* »klopfen, klappern«, kkir. *čaldïr čuldur sülä-* »plappern« Prob. V 81 697, kir. *küldür küldür kisnät-* »laut wiehern lassen« Prob. III 201 1186 usw. usw. Man könnte geneigt sein, sie für Weiterbildungen einer Base **šalt*, **kült* usw. zu halten: dem scheinen aber Bildungen wie schor. *šïgdïr šagdïr* »das Klirren« zu widersprechen, die nicht zu dem Typus der *-t*-Basen stimmen: sie könnten ja aber Neubildungen sein? Relativ selten sind *-a*-Denominativa zu dieser Gruppe: schor. *šïgdrat-* »ein rasselndes Geräusch hervorbringen« zu **šïgdïra-*, kaz. *čïñtïra-* »klingen«, tel. *šañdïra-*, *šañdara-* »tönen, läuten«: vgl. *šañra-* und tel. *šañža-* < **šañša-* »schwirren, zischen (Vogel, Pfeil)«; vgl. oben S. 10 Anm. 6.

2. auf *-l*.

Osm. (*wïr wïr*, *wïrla-*) *wïrïl wïrïl* »schnurrendes Geräusch«; osm. (*čayïl*, *čayïl-*) *čayïl čayïl* »murmelnd, rauschend«: osm. (*ïqïš*, *ïqïntï*; vgl. oben § 7 8 S. 10 23) *ïqïl ïqïl* »das Geräusch des schweren, unterdrückten Athmens«; osm. (*tir tir*; vgl. *tïr*, *tïrïl*) *tiril tiril* »bibbernd, klappernd (zittern)«; Prob. IV 263 15

[1] Wb. IV 333 ostt. *saryū* daraus durch Metathese.

[2] Vgl. zum lat. *surdus* die von Thurneysen im Archiv für lat. Lexikogr. XIII SS. 17 bis 18 zusammengestellten Etymologien. Darunter bestechend die Anknüpfung an *susurrare* »summen«; vgl. kaz. *čuqraq* »taub, Taubheit« < **čoqra-q* zu osm. *čoqra-* »das Geräusch des Kochens hervorbringen (vom Topf, Kessel auf dem Feuer)«, krm. *čoqraq* »Quelle«, kar. T. *čoyaraq* (vgl. osm. *čoqar-* »murmeln beim Kochen, vom Wasser«, d. h. also »summen«).

tsiñgil tsiñgil it- »laut schreien (Kamel)«, vgl. oben § 16; osm. (*mïšïl*) *mïšïl* II § 81 *mïšïl uyu-* »fest schlafend« besser wohl »schnarchend, röchelnd«, vgl. tel. kaz. *pïšqïr-* »röcheln, schnaufen«, sag. kir. *pïsqïr-* »schnaufen, schnauben«[1], kir. *pïsïlda-* »röcheln« usw. (vielleicht auch kkir. *bïšañ* »heftiges Schluchzen«?); tar. *mišqir-* »schnauben« u. dgl.

Es wäre nun von höchstem Belang, zu wissen, wie diese Formen zu erklären sind: haben wir auch in der zweiten Silbe ein schallnachahmendes Element zu sehen (vgl. etwa unser *holderdipolder, bimmeldibammel*) oder aber stehen wir ursprünglichen Gerundien gegenüber, die ihren Auslautvokal im Laufe der Zeit eingebüßt haben[2]?

Die Antwort auf diese Frage wird man nur zweifelnd geben, und zwar deshalb, weil uns einmal die alten Texte fast ganz im Stiche lassen[3], dann aber auch weil verbale Bildungen, zu denen diese vorausgesetzten Gerundien gehören könnten, so gut wie ganz fehlen.

Eine weitere Frage ist sodann die: wenn es sich herausstellen sollte, daß *-ïr* in *taqïr tuqur* lediglich schallmalend ist, ist es da nicht widersinnig, anzunehmen, das *-ïr* von *azïr-* »niesen« (§ 2), *tüpür-* »speien« (§ 4) usw. habe einen andren Wert, habe eine begriffliche Bedeutung? Ich muß gestehen, daß ich für meinen Teil nichts Widersinniges in der Annahme eines zweifachen Wertes von *-ïr* sehen kann; denn, wie man auch schließlich das Nebeneinander von *tüpkür-, tüpür-* wird zu beurteilen haben, die Tatsache, daß *azïr-, tüpür-* usw. reine Verbalstämme sind und sich als solche von den mehr adverbiellen oder nominalen Schallwörtern wie *taqïr tuqur* heute wenigstens durchaus unterscheiden, scheint mir diese Annahme zu rechtfertigen: ob deswegen gerade meine § 9 vorgetragene Vermutung, das *-kür* von *tüpkür-* usw. sei mit dem Faktitivformans gleichzustellen, das Richtige trifft, wird hierdurch nicht berührt.

---

[1] Im rkWb. 317a s. v. храпѣть »schnauben (vom Pferd)« auch ein mir anderweitig unbekanntes kir. *osqur-*.

[2] Vgl. z. B. *kät-*, faktitiv *kätär-* usw.; hierzu sodann tel. *kädä* »fort«, alt. tel. *kädärä*, kir. *kedärä* »fort, beiseite« = alt. tel. leb. schor. *kädäri*, bar. *kidäri* »seitwärts, beiseite«: sag. koib. *kedär* »seitwärts« (so auch Mél. as. IX 122; Castrén 95b hat dafür das ursprünglichere *kidår*, das er mit jak. *kiär* »fort. weg« vergleicht). Weiteres vgl. BtüW Anm. 34, MtüSpr. 24 36, Pel. s. vv. jана·mї und jїñ-; sodann alt. tel. *toltïra. toltra* »voll, gefüllt« = kir. *toltür* »voll, fett, korpulent«.

[3] Ich kann heute nur auf M² 24 2 hinweisen, wo ein etymologisch nicht durchsichtiges *aquru aquru* »leise« vorkommt.

II § 18 Bedeutungsvoll scheint mir aber zu sein, daß von einer großen Anzahl von Schallwörtern auf *-ïr* und *-ïl*, wie ich deren in diesem Paragraphen zusammengestellt habe, denominale Verba vermittels der Silbe *-da* gebildet werden (§ 19). Sie machen auf mich den Eindruck, einer relativ jungen Entwicklungsperiode anzugehören und sich geradezu massenhaft nach einigen wenigen älteren Vorbildern gebildet zu haben.

Wb. führt *-da* auch bei solchen Dialekten, die sonst *-ll-* und *-rl-* nicht zu *-ld-* und *-rd-* werden lassen, auf *-la* zurück; wie ich glaube, mit Unrecht. Warum soll z. B. osm. *gïdžïrda-* »rascheln, knirschen« = dschag. *qïčïrda-* ein sekundäres *-d-* entwickelt haben, während beide Dialekte in den andern Verben das *-la* unverändert lassen: ***äyärlä-*** »satteln«, *χatïrla-* »sich erinnern« usw.? Ist etwa *-da-* zu zerlegen und *-a* das bekannte Denominativformans, wo dann *-d-* der Rest der Abstrakta auf *-t* wäre?? Vgl. z. B. schor. ***šūlt*** »Lärm« (< **šuγult* zu *šuq*, *šuq-*?) und kir. ***šūlda-*** (< *šūld*, *šūlt-a*) »lärmen, rauschen, rasseln«? Gerade ein Wort, das, wie dieses, eine weitere allgemeine Bedeutung hatte, wäre als Vorbild für die anderen Verba sehr wohl denkbar.

§ 19. Aus der überaus großen Anzahl von Verben auf *-ïlda-* setze ich die folgenden her:

1. Osm. *mïr* »Miauen der Katze, Klageton der Tiere, kläglicher Ausruf«, *mïr mïr ät-*; osm. *mïrïl mïrïl söilä-* »murmeln, undeutlich reden«; *mïrïlda-* osm. »murmeln, murren«, kaz. »schnurren (Katze)«; *mïrqïlda-* kaz. »murren, murmeln«, kir. »vor sich hin kichern, leise lachen« = kir. *mïrzïlda*; *mïrla-* osm. »schnurren (Katze), murmeln«, tob. »grunzen«. NB. im rkWb s. v. хныкать »schluchzen« = *mïrsïlda-*.

2. Osm. *qïr* »zwitschern«; alt. tel *qïrla-* »schnarchen, krächzen«, im Tob. = »heiser sein, röcheln«; kir. *qïrïlda-* »heiser sein, mit heiserer Stimme sprechen«, nach rkWb 125 b = мурлыкать »schnurren (Katze)«. Vgl. balk. *murulda-*, kaz. *murla-* »schnurren, spinnen (Katze)«.

3. **qor* usw.; tel. *qorqïlda-* »knarren, schnarchen«; kkir. *qorqura-* »röcheln«; kir. *qorqul-* »röcheln«; tel. schor. *qorqulda-* »grunzen (Schwein)«. rkWb. 317 b auch *qorsulda-*; bar. *qorγïra-* »schnarchen«; kom. *qorla-* »schnarchen« (CC 134 **corlarmen = ich snarke**), in den Abakanmundarten »murmeln, rieseln«[1]. Vgl.

[1] Das kir. *qorpulda-* (< *qor-p-ul-*) »quabbern (wie mit Wasser gefüllte Stiefel beim Gehen)« ist wohl auch herbeizuziehen; vgl. kir. *šalpïlda-* »plätschern«. Grundlage derartiger Verben sind Schallwörter auf *-p*, die denen auf *-q*, *-t*, *-s* parallel laufen, ohne so häufig zu sein wie diese. Dementsprechend sind auch Verba auf *-pïlda-* verhältnismäßig selten. Sul.-Kun. 45 hat *čilpilda-* = *čatïr čatïr qonušmaq* »schwatzen« (vgl. Wb.); dazu ostt. *čilpulla-* »plätschern«. CC 231 **tirpildeydir = hœ snatert** (d. h. »er schwatzt«). Kaz. *tïrpïlda-*, *tïrbïlda-* »strampeln«, wie Prob. IV 229 8 und 230 6 *lärbildä-*, *lärpildä-* »mit den Beinen schlenkern«

osm. kir. *qurulda-* »schnarchen« und »zischen (Wasser auf glühendem Eisen)«; II § 19 schor. *qurqula-* »glucksen«; alt. tel. *qurqulda-* »gackern; schnattern (Gans)«, tob. *quryulda-* »krächzen« (Prob. V 123 2087 kkir. *qurquldat-* »krächzen«); sart. *qursullat-* (< *qur-s-u-l-la-t-*) »knirschen, krachen, klopfen«[1]. Dann osm. *gurulda-* »das Geräusch des Kochens von sich geben«; *gurgur* »Geräusch des Kochens; jedes glucksende, bullernde Geräusch«, verbal *gurla-*.

4. **tar* usw. Alt. tel. soj. kir. *tars* »Knall (Peitsche, Flinte)«, kir. »klopfendes, krachendes Geräusch«; *tarsïl* kir. = *tars*; sag. *tarsïla-* »von *tars* + *la*« = koib. *tarsla-* »dröhnen, knallen, klatschen, knattern«; alt. tel. leb. kir. kkir. *tarsïlda-* »knallen, knattern«, bar. *tarsïldaq* »Knall« = koib. *tarslaq* »Gekrach«. Prob. V 580 1822 vom »prasselnden« Hagel gebraucht. Osm. *tarš*(!); sag. *taršla-*. Vgl. sag. *tïrs* »krachen«, kir. »klopfen«; schor. *tïrsla-* »krachen, mit Knall platzen«; alt. tel. kmd. kir. *tïrsïlda-* »knarren, krachen«.

Eine entsprechende *-t*-Bildung ist tel. schor. *šart* »Gekrach«; kir. *šartïla-* »von *šart* + *la*« »krachend zerbrechen, krachen«; schor. kaz. *šartla-*, wozu *šarla-* im Tel. Osm. Kaz. zu vergleichen. Vgl. auch osm. *čatïrda-* »brechen«, *čatïrdï* »Geknarr, Geräusch des Platzens«, mit welchem aber das kaz. *šatïrda-* »klopfen, knirschen, krachen, knistern« des Anlauts wegen nicht direkt verglichen werden darf.

5. **dïz*; osm. *dïzla-* »surren, leise klirren«; osm. *dïzïlda-* »summen«, nominal *dïzïltï, -dï* »Gesause, Gesumme«. Vgl. das isolierte kir. *ïzïlda-* »summen« in Prob. III 57, Nr. 5, Str. 1 1; 84 111; ostt. *izil-* »viel reden, schwatzen«, tar. *yizil-* »summen, sausen«[2]?« Man darf ein näheres Verhältnis zwischen beiden Gruppen vermuten, weil anlautendes urtürkisches *d-* vor schließendem *-z* derselben Silbe heute nicht überall als *y-* erscheint: besonders beachte kir. *düz* »hundert« = *yüz*; kir. *düz* »Gesicht« = *yüz*, *üz*; kir. *düz-* »schwimmen« = *yüz-*, *üz-* (Phonet. §§ 228, 231). Im balk. *duldúz* »Stern«

Derartige Verba sind ja überhaupt oft aus der Kategorie der reinen Schallwörter hervorgegangen; vgl. nur. *tïr, tir*; *tïrïl tïrïl, tiril tiril*; osm. *tirildä-* »zittern, beben«. Schallwörter auf *-p* sind: kom. *qarp* »krach« (Rätsel 39 SBAW 1912 349), krm. *šolp* »klatsch«; tel. *talp* »prr (beim Flug)« und Ableitungen; andere sind vorläufig nur aus Ableitungen zu erschließen, wie z. B. **qalp* aus tölös *qalbañ* »das Hin- und Herschwanken«, **külp* aus kkir. *külpöñ* »das Funkeln des Sonnenlichts, Glanz, Schimmer« (vgl. kir. *qolpur-* rkWb. 165b *qulpur-* »schillern« von Stoffen) u. dgl. mehr.

[1] Wohl eher mit *-o-* in der ersten Silbe: Sul.-Kun. 80: *χurulda-* [d. h. *χorulda-*] = *χïrïldamak, χurul χurul* [*χorul?*] *χurlajup ujumak, ujurken boγazdan kalïn ses etmek.*

[2] Zur Form vgl. *zïr, zïrla-, zïrilda-* usw., aber auch kir. *zïrïl-* »sausen (vom Pfeil)«.

II § 19 scheint die »Regel« sogar über zwei Silben hinweg zu wirken: uig. *yultuz* kom. dschag. *yulduz* usw.

6. Osm. *čïr* »Sperlingsart«; *čïrïq* »Art Saatkrähe; Art Spinnrad; Dreikreuzer«, čuwaš. *t'šəriklɛt-* (< *-lä-t-*) »knarren, knirren (z. B. Tür)«: kaz. *čïrïlda-* »schluchzen«; kaz. *čïrqïra-* »zwitschern«; tel. *čïrla-* »zirpen«, osm. *čïrlaq* »Grille; Schwätzer«, kar. L. T. *čïrlaχ* »Bach«. Mit *-t*: osm. *čïrtlaq* »Grille; Häher«, *čïrtlaqla-* »zirpen«; mit *-p*: osm. *čïrp-* »sanft schlagen, klopfen (Herz)«. Gedoppelt: osm. *čïrčïr* »Alles Knisternde, Knarrende; Schwätzer; Grille« usw. Ostt. *čirilla-* »zwitschern, zirpen« und anderes Wb. III 2127 bis 2130. Mit *š-* < *č-*: kir. *šïrla-* »schwirren (Lerche), zwitschern«; *šïrïlda-* »laut schreien, laut lachen«; *šïrtïlda-* »klappern, knippsen«.

§ 20. Es mußte die Zeit kommen, wo *-qïlda-* als Ganzes gefühlt wurde; ihr entstammen Bildungen wie (**qït*, schor. *qïtla-*) simb. *qïtqïlda-* (kaz. *qïtaqla-*; tar. *qataq* »Hühnerstall« ??), bar. *qotqulda-* »gackern«.

Erster Anhang.

Zur Erklärung von *yaqšï*.

1. Nicht vom einfachen Verbum *yaq-* »gefallen, angenehm sein« (Wb III 23—24), sondern wieder vom Kooperativum *yaqïš-* »aller bien, convenir, être assorti, s'adapter, s'ajuster« (Youss.) leite ich auch *yaqšï* »gut, schön« ab: *yaqïš-ï* > *yaqšï*. Vgl. *yaqïšïq* »passend, gut sitzend; bienséance, convenance; beauté, grâce«. Es ist also *yaqšï* ein durch frühen Mittelsilbenschwund entstelltes Gerundium; vgl. etwa *yara-* »passend sein, tauglich sein, gefallen« und die Gerundien *yarai* (< **yara-y-a*) »gut, schön« und *yaramaz* »untauglich, schlecht«, dann *yaraš-* und davon *yarašïq* »ce qui cadre, qui convient; convenance, accord« (Prob. IV 302_{11} *yarašïγïntsa* < *-ča* »wie es sich gehört, gehörte«). Wb stellt *yaqšï* ohne nähere Angaben zu *yaq-*, während Phonet. S. 225 es zu den unzerlegbaren Wörtern rechnete.

2. Die Geschichte von *täkši* ist offenbar ganz ähnlich verlaufen; ich gehe aus von **täk*, **täk-*, **täñ*, *täñ-*, zu denen man die folgende Zusammenstellung vergleiche:

Wb III 1021 gibt das ostt. *täkis* »glatt, eben« mit Hinweis auf *tägis*; 1035 steht dann *tegis* als Dschag., *tegiz* als Kir. Ich halte *-s* für Entstimmung von *-z*[1] und verweise noch auf kaz. *tigïz* »gleich, glatt, eben«.

Das ältere *täkiz* steht bei Sul.-Kun. 185 in der Bedeutung *düz*, *doγru*. Ich möchte annehmen, daß es aus **täkizä* gekürzt ist: **täk-*, faktitiv **täkiz-*, Gerundium **täkizä*[2].

Zu **täk-* stelle ich sodann das Kooperativum **täkiš-* und dessen Gerundium **täkiši*, das heute noch fortlebt in alt. tel. leb. küär. tar. *täkši* »gleich, gleichmäßig« = kir. *teksi* »eben, glatt, gleich«. Im CC 198_{2} = Ps. 46_{4} **teksi** = uniformiter.

Das hier vorausgesetzte **täk-* ist in der lautlichen Variante **täñ-*[3] wohl auch im tel. *täñiš* »ununterbrochen, angrenzend, gleich, übereinstimmend« zu finden (uig. *täñiš* ist bisher ganz unsicher; vgl. Anm. zu QB 92_{18}); es

---

[1] Zu *iz* »Spur« setzt A. von Le Coq Spr. 84a die ausdrückliche Angabe »sprich *īs*« und das vulgäre *yäs* neben *yäzī* »seine Spur«; ebenso hat er 83c *ēγïs* für *āγïz* »Mund« usw. usw. In Band VI der Proben gehen Formen mit *-z* und solche mit *-s* nebeneinander her; z. B. 91_{6u} *otus toqus*, aber *toquz* 18_{4}uff., *yüs* »100« 8_{4}, aber *yüz* 12_{14}, $13_{\underline{11}}$ u. dgl.

[2] Vgl. osm. *titiz* < **titizä*, **ti-tiz-ä* BtüW Anm. 34.

[3] Vgl. etwa tel. *sañ* »Harz«, alt. tel. *saññs* = kiptsch. *saqïz* »Mastix«, osm. krm. *saqïz* »Harz«, wo im Osttürkischen aus mir unklaren Gründen der stimmhafte Guttural auftritt: *saγïz*, tar. *seγiz*.

ist wohl ebenfalls ein Gerundium zum Kooperativum: **täñiš-*, **täñišä* > *täñiš*[1]. Im Karaimischen ist **täñiši* > *tänši* »gleich« geworden; vgl. lautlich *täñri* > kar. L. *tänri, tändri* »Gott« usw.

Eine denominale Ableitung auf *-ša-* (AtüD § 1 ff.) haben wir in dschag. *täkšä-* »ausgleichen« (vgl. Pavet S. 261) = *täñšä-* (Sul.-Kun. 189, AtüD § 1).

Das schon von Böhtlingk (Jak.-Deut. Wb 94) zu *täñ* verglichene mong. *täkši* wäre nach den obigen Ausführungen ein Lehnwort.

In Mém. Acad. St. Pétersb. VII Sér. T. XXXV Nr. 6 S. 50a erwähnt Radloff ein uig. *täkšin* (fWb), von dem ich nicht weiß, wo es belegt ist; wenn es besteht, so ist es wohl nach KOsm § 52 zu erklären. Im Mandschu ist bekannt: *teksin* »gleich, eben; gleichgemacht, geordnet; wohlgestaltet, geschmückt; Ordnung« und die Ableitungen *teksiken* und *teksilembi* < *teksiken, -le-n-bi*.

3. Die verschiedenen Wörter für »Nachbar« gehören ebenfalls zu dieser Kategorie: kiptsch. kom. *qonšï*, dschag. *qoñšï*, balk. *qonšú*, kir. *qoñsu*, ad. *qoñšu*, osm. *qonšu*, *qoñšu*, *qomšu* (zum Nasal vgl. osm. *sansar*, *sañsar*, *samsar* »Iltis, Marder«). Sämtlich zu *qon-*, *qonuš-* »zusammensitzen; nachbarlich leben, gute Nachbarschaft halten« usw.[2].

Im Uigurischen haben wir dafür *qošnï*, in dem man Metathese annehmen kann[3], wenn man nicht vorzieht, an *qoš-*, *qošun-* »sich vereinigen« zu denken. Raquette MSOS 1914 218 gibt *qošnï* »a person allowed to live in some part of one's house«[4] und erst an zweiter Stelle die Be-

---

[1] Vgl. meine Erklärung von *džiš* < *džiš-a* bei Pel. 39 unter *jiñ-* und von *yanaš* < *yanaša* bei Pel. Wer in *täñiš* ein Verbalnomen auf *-š* sehen will, kann es tun, kommt aber auch so nicht um ein verbales **täñ-* herum.

[2] Castrén hat für »Nachbar« *kond'oge*, wo *-e* das Possessivpronomen ist; Mél. as. IX 124 *qondžïq*.

[3] Vgl. balk. *ašχï* und *aχšï* < *yaqšï* »gut«.

[4] Vgl. balk. *qošul-* »sich zugesellen, in eine Gesellschaft kommen«; das kir. *qosülüs-* (fWb) < **qošuluš-* bedeutet »sich vereinigen, zusammentun« in Prob. III 256$_{15\,u}$; dazu *qosulusū* »Vereinigung« rkWb 276a$_{1\,u}$.

Das Gerundium des Simplex. *qoša*, vertritt unser »zusammen mit, mit«: Prob. I 101 *yoq, qožo parbaidïm* »nein, zusammen (mit dir) werde ich nicht gehen«; I 300$_{10}$ *sänbilä qožo parain* »ich will mit dir zusammen gehen« usw.; IV 8$_{4\,u}$ *pisniñbilä qoža kidiñlär* »geht mit uns zusammen fort«. Im Tarantschi, wo ja das *-a*-Gerundium überhaupt im Verschwinden zu sein scheint, haben wir dafür *qošup*: VI 76$_{3}$ *bir munča kišigä qošup* »mit einigen Leuten« (vgl. 76$_{10}$, 77$_{8\,u}$); 90$_{7}$ *mänï aγïlerimγa qošup äwätmädï* »er hat mich nicht mit meinen Brüdern fortgeschickt«; 94 *män sänï bir diwägä qošup äwätäi* »ich will Dich mit einem Dew hinschicken«. Vgl. auch Wb *qoža*.

Erster Anhang

deutung »neighbour«. Die früh ansässig gewordenen ostt. Stämme haben alle dieses Wort: ostt. *qošna*, tar. *qošna*, aber Prob. VI 151 19 *χošna*, Spr. 91a *χóšna*. Das auslautende *-a* kann das gerundiale sein (**qoš-un-a*), wenn es nicht als jüngere Verderbnis aufzufassen oder gar unter Einfluß von *āšná* »Freund« entstanden ist (Spr. 81b *ášiná*; vgl. Wb; Horn Nr. 341 np. *āšnā* »bekannt«). Vámbérys Ansatz sart. *qošan* ZDMG 44 255 ist falsch.

Zu *kör-*, *körüš-*, *göriiš-* »sich sehen, zusammentreffen; in Verbindung stehen, bekannt sein« (vgl. jak. *körüs-*) stelle ich bar. *köršü* (Prob. IV 28; rkWb 279a *körši* mit auffallendem *-š-* statt *-s-*; Lehnwort?[1]), kaz. *küršï*, *kürišï*, wobei bis jetzt nicht auszumachen ist, ob *-ï-* alt oder junger Einschub ist; Prob. IV 254 13u *küršï* mit dem »irrtümlichen« *-ü-*. Im alt. tel. leb. *körüš* »Bekannter, Freund« kann das Verbalnomen auf *-š* angenommen werden (so Wb, das es unter *körüš* »Blick, Sehen« aufführt); ich ziehe vor, es aus **körüši*, **körüšä* abzuleiten. Prob. IV 395 1 *bu yigitnïn bir küriši bir dusï bar igän!* mit Possessivum. Vgl. *tanïš* »von *tanï* + *š*« = »Bekannter«.

Das Čuwašische hat neben *küržə* noch *aržə* in *küržə aržə* »Nachbarn«. Paasonen denkt an *arï* »jenseitig« usw., was mir bei einem nicht seßhaften Nomadenvolke kaum zu passen scheint. Ist an *är-*, *ir-*, *äriš-*, *iriš-* »erreichen, gelangen, ankommen, einholen« zu denken? Der Begriff »Nachbar« ist für den Nomaden, wie wir bei *qonšï* sahen, eben der »des am Abend zur selben Raststelle Gelangten«[2].

4. Ist nun auch *qaršï* (kaz. auch *qarïšï* Bal. II 45) »gegenüberliegend; gegenüberliegende Stelle, vis-à-vis, gegenüber« usw., balk. »gegen, nahe, in der (die) Nähe« zu *qarïš-* »sich vermischen« usw. zu stellen? CC 21 hat *qarïš-* im Sinne von »defendo«; vgl. Wb. II 180 kaz. *qarïš-* »sich entgegenstellen«. Die semasiologischen Beziehungen, die zwischen diesen Wörtern bestehen müssen[3], werden erst dann ganz klar zutage treten, wenn ein-

---

[1] Vgl. kir. *aršïn* »Elle, Arschine« (rkWb 4b3u) für **arsïn*; *-rš-* wohl durch Einfluß des russ. аршинъ; das Altaische hat hier *-rś-* > *-rč-* werden lassen: *arčïn*. Doch vgl. AtüD 11 Anm. 2?

[2] Aus dem Jakutischen ist mir nur *ïal* »Nachbar« bekannt; vgl. Böhtl. 29a und Wb unter *ail*, sodann *ailda-*, *aildaš*, *āllaš* usw. Vgl. *vīcus*, *vīcīnus*, *voisin* Walde[2] 833—4.

Dagegen bedeutet jak. *körsü* nur »Liebhaber, Geliebter, unerlaubte heimliche Liebschaft« (59b und § 284 unter den unzerlegbaren Stämmen); ich stelle es zu *körüs-* = *korüš-*; das im Jak. heute nicht mehr lebendige Gerundium auf *-ï*, *-i*, *-u*, *-ü* hat sich nur in versteinerten Bildungen erhalten (vgl. Böhtl. § 528).

[3] Entwicklung etwa: Mischung, (Hand-)Gemenge (mêlée < **mesculata* zu *misceo*), Gegnerschaft, Gegenüber usw.

mal *uduru*, *udura*, *udur* usw. (KOsm S. 46) etymologisch geklärt sind. Bedenkt man *ara*[1], *arala-*, *aralaš-* » sich vermischen; sich begegnen, treffen« usw. (*aralaš* Verbalnomen oder < **aralaša*), so wird wahrscheinlich, daß auch čuwaš. *χužə̑* »Zwischenraum, Abstand, Entfernung« aus *qarši* entstanden ist[2]. [Mit **qar-* oder **qarï-* operierte schon W. W. Radloff im QB 161 10 Anm.]

---

[1] *ara* ist, wie die anderen präpositionalen Begriffe, Gerundium zu **ar-*; hierzu auch das *-t*-Abstraktum *arït*, das heute nur noch im Jakutischen in der Bedeutung »Zwischenraum« lebendig ist. Zu **ar-* vgl. **ara-* AtüD S. 22.

[2] Das von Paasonen aus Zenker 723c angezogene ostt. *kooš* »Zwischenraum, Kluft. Schlund« ist wohl mit Sul.-Kun. 135 *qouš* = » *qowuq*, *iči boš olan* — hohl« identisch und zu *qowuš*, *qoγuš* zu stellen.

Zweiter Anhang.

Zweiter Anhang

Verba auf *-na* und Abstrakta auf *-nč*.

Es gibt mehrere Verba auf *-na*, die als offenbare Schallwörter wohl einer älteren Sprachperiode angehören und deren Analyse bisher meines Wissens nicht versucht worden ist. Man wird auf den ersten Blick geneigt sein, sie für Denominativa auf *-na* zu halten. Es sind die folgenden:

1. uig. *käknä-* QB 123$_{27}$ mit Anm. Bedeutung: »bedrohen, tadeln, widersprechen«? Vgl. uig. *käk*, CC 182 **kek** = odium, kir. *kek* »Zorn, Rache«; uig. *käkinč* »Antwort«. Denominale Bildungen sind bar. *kägä-* »drohen« = tob. *kigä-* »drohen« (dazu *kigäü* »das Drohen, die Drohung«) = alt. tel. leb. *käkä-* »mit der Hand drohen«; mit *-la*: schor. *käktä-* »tadeln, einen Tadel aussprechen«, kir. *kektä-* »anfeinden, zanken, streiten«.

2. uig. *üsnä-* »widersprechen«, von **üs*. Es gibt in den Abakan Mundarten ein Nomen *üs* »Rache, Feindschaft, Haß« (vgl. *käk*) welches vom Wb. = *öč* gesetzt wird: da aber *öč* in diesen Mundarten schon durch *ös* vertreten ist, so ist es immerhin möglich, daß *üs* mit dem Grundwort unseres *üsnä-* identisch ist.

M² 77$_{17}$ *üznä-* geschrieben; 85$_{25}$ *üz boz* ein echtes Hendiadys (*üz boz köṅül* »Zerstörungsgesinnung«; oder »Haßgesinnung«?).

Wb. I 1531 wird das regelrecht entrundete kar. L. *isnä-* verglichen, leider ohne jegliche weitere Angaben.

3. kom. dschag. tar. krm. ad. osm. *äsnä-* »gähnen«, kir. *esnä-*; dschag. kaz. tob. bar. *isnä-*. Zu **äs*, **is*. Bosn. *äsän-*; alt. leb. küär *ästä-*, das wohl für **äslä-* stehen wird. Paasonen erwähnt bei čuwaš. *anasla-*[1] »gähnen« auch ein kaz. *inäslä-*, zu dem er ein Fragezeichen setzt; ich kenne dieses Wort auch nicht. Zu **äs* ferner auch das denominale schor. küär. *äzä-* »gähnen«: sodann das leider nur im Dschagataischen nachgewiesene *iskä-* (Wb. s. v.) oder *äskä-*.

Kar. L. T. *yäsälä-* mit dem vor *-la* häufig auftretenden Vokal, über den ich an andrer Stelle sprechen werde, und *y*-Prothese, wie im gagaus. *yešne-*.

Jak. *ätit-* von einer Basis **ät* oder *äs*; vgl. § 12a.

4. dschag. usw. *kišnä-* »wiehern«, alt. tel. *kištä-* »wiehern« und »braten«, kaz. *kišnä-*. Čuwaš. *kəźεn-*.

---

[1] Formell vgl. wohl čuwaš. *sųnas* »Schnupfen«, *sųnasla-* »niesen«. Auch diese Wörter stehen allein.

Zweiter Anhang

Für das Osttürkische kennt A. von Le Coq *qïšna-* (Spr. 95c), Raquette aber *činamaq* (MSOS 1914 196). Der CC hat 134 **yilki kyzineydir = di phert di wyerten**. Das komanische Wort ist also als *kišinä-* anzusetzen. Ich glaube nun, daß Raquettes *čina-* dadurch entstanden ist, daß die Gruppe *ki-* palatalisiert wurde; vgl. sein *kirmäk* »to enter« mit der Nebenform *či(r)mäk* und seine Bemerkungen im JSFOu. XXVI 5 Helsingfors 1909, S. 26 und 3: *kirmäk* > *čirmäk*, *kim* > *čim*. Die dem Komanischen geläufige Form *kišinä-* wäre also zu **čišinä-* geworden und dann zu **č'šinä-*, **čšinä-*. Die sowohl von Le Coq als Raquette bekannte gutturale Form beruht wohl darauf, daß das Wort kaum anders als mit *at* und *aiγïr* gebraucht wird? Auf diese Weise könnten wir uns auch das soj. *mïn-* für *min-*, *mün-* »besteigen« erklären (*atqa‿mïn-*, *atïna‿mïn-*), wenn hier nicht der Einfluß von *m-* im Spiele ist[1].

5. Allen Dialekten ist *qaina-* in der Bedeutung »kochen, ins Kochen geraten« bekannt; das Wort bedeutet aber auch noch »lärmen, wimmeln«[2]. Ich stelle es zu alt. schor. sag. *qai* »das Zischen, der zischende Ton, das Brummen«, auch »die gurgelnden Töne, die beim Rezitieren der Märchen hervorgebracht werden«. Eine neuere denominale Bildung ist: alt. usw. *qaila-* »brummen, summen, schnarchen; mit brummenden Kehltönen Märchen rezitieren«, im Tobolskischen auch »einen undeutlichen Ton von sich geben, murmeln, vor sich hin ein Lied summen«. Zu dieser Sippe ist wohl auch tob. *qayïr-* »schleifen«, kir. kaz. *qaira-* »knirschen mit den Zähnen«, kir. kaz. tel. schor. *qaïra-* »schleifen« = alt. tel. leb. *qayïra-* »ein knirschendes Geräusch von sich geben« zu stellen. Die Ableitungen *qairγa*, *qairqas*, *qairγas*, *qayïrγaš* bedeuten »Schleifstein« u. dgl.; vgl. etwa lat. *frendo* »mit den Zähnen knirschen«, trans. »mit den Zähnen zermalmen« und z. B. das verwandte engl. *grindstone* »Schleifstein«. Zu alt. tel. leb. usw. *qïyïra-* mit *-ï-* in der ersten Silbe vgl. Gombocz a. a. O. S. 67. Ist osm. *qayaγan* »Schleifstein« (aber auch »Schiefer«) eine Ableitung von **qai-*, **qaya-*, wie ich deren in MtüSpr. 36_{35} zusammengestellt habe?

---

[1] Es wird aber *-ï-* besonders vor folgendem *-m-* gerne zu *-u-*: vgl. außer AtüD § 2: uig. kir. kaz. *qïmïz*, dschag. *qimiz*, bar. *qïmïs*, sag. koib. *qumïs* (*-u-* auch in den Lehnwörtern russ. кумысъ, ung. *kumisz*); dschag. OT. *timau* »Schnupfen, Erkältung«, kir. *tumau* »Heiserkeit, Schnupfen«, dann wohl auch alt. *tumū* »Seuche, Fieber«, wie schon CC 138 **Tumov = di snuppe** (fWb).

[2] Das schlecht belegte uig. *qadna-* »kochen, wimmeln« (Wb. II 296) kann verglichen werden: leider ist uns die Lesart von **B** zu QB 146 unbekannt (vgl. QB XV die Differenz zwischen Text und Anmerkung). Das dschag. *qatna-* hätte wohl fernzubleiben.

Zweiter Anhang

6. Onomatopoetisch dürfte auch die Urform von kom. dschag. tar. alt. tel. kkir. kar. T. _čaina-_ »kauen« gewesen sein; > kir. _šaina-_, balk. tob. bar. küär. (!) _tsaina-_; schor. koib. sag. ktsch. küär. (!) _taina-_. Die weitere Entwicklung s. unten S. 46 Anm. 1. Eine prächtige Vulgärform überliefert Houtsmas Glossar 80: _šoina-_, _šåina-_, zu der sich die Aussprache _qoyïn_, _qåyïn_ (wohl auch _qåin_) für »Schwieger-« < _qayïn_, _qain_ stellt. Der treibende Faktor war zweifellos der Nasal, der auch sonst im Kiptschakischen das vorhergehende _-a-_ > _-å-_ wandeln konnte; auch vor Liquida finden wir diese dialektische Aussprache, und Radloffs Ausfall gegen dieselbe (Wb. II 220 unter ^{6}_qal-_) ist durch nichts zu rechtfertigen.

Werfen wir nun einen Blick auf die unter 1 aufgeführten Formen, so springt in die Augen, daß _käkinč_ in irgendeiner Weise ein verbales _*käk-_ voraussetzen läßt (KSz. XVII 196).

Ist aber _käkinč_ zu _*käk-_ zu stellen, so wird damit auch für _käknä-_ eine verbale Herleitung möglich: zu _käk-_ wurde das Verbalnomen auf _-n_ gebildet und an dieses _*käkin_ trat das denominale Formans _-a_; d. h. _käknä-_ ist durch Mittelsilbenschwund aus _*käkinä-_ entstanden. Vgl. (kir. † _sar_ »Gesang«, _*sar-_ »*singen«) tel. schor. usw. _sarïn_ »Gesang«, dazu _sarïna-_, _sarna-_ »singen« (dazu auch die »Streckform« _saira-_, _sāra-_?). Ebenso: _*yaš_, _*yaš-_ > čuwaš. _šiš-_ »leuchten (Blitz) und dazu kir. _džasïl_ »Donner und Blitz« < _*yašïl_; uig. kiptsch. tob. _yašïn_, leb. _yažïn_ »Blitz« > kaz. _yäšin_, _džäšin_ umgelautet, uig. tob. _yašna-_, kaz. bar. _yäšnä-_ »blitzen«, balk. _zašna-_[1]. Formell ist zu dieser Gruppe zu vergleichen: (osm. kkir. _čaq_ »Ton des Schlagens, des Zusammenstoßes zweier Gegenstände«, _čaq-_ »schlagen; blitzen«) osm. _čaqïn_, dschag. _čaqin_, tel. _čaγïn_ »Blitz«, tel. _čaγïna-_ »blitzen«; mit _š-_ < _č-_: schor. ktsch. _šaq-_ »Feuer anschlagen« [so!], _šaγïn_ »Funke« und die Neubildung _šaγïnna-_ < _-la_ »Funken sprühen«.

Auf diese Weise läßt sich dann auch höchst einfach kom. _kišinä-_ begreifen: _*kišin_ gehört als Nomen zu _*kiš-_ »wiehern« u. dgl., von welchem osm. _kiširdi_ »Gewieher« gebildet wurde als gäbe es auch _*kišir_, _*kiširdä-_, die vielleicht noch nachzuweisen sind[2].

---

[1] Nur im Osm. sind bis jetzt belegt: _ïšï-_, _išin-_, _išïla-_ »glänzen, funkeln«; dazu dschag. _išïq_ »glänzend, Helle, Licht«, _išin_, _išim_ »Blitz«, _išna-_ »glänzen«. Bei Sul.-Kun. 29: _biz_ = _yïldïrïm_, _ašïn čaqïn._ Also auch hier die Anlautvariante _a-_: _ya-_, _yï-_, _ï-_? In _yïldïrïm_ vermute ich _*yaldïr-_ zu _*yal-_ »leuchten« oder dgl., das auch in uig. usw. _yalïn_ »Flamme«, tel. _t'alïn_ auch »Blitz« anzunehmen sein wird.

[2] Vgl. _čat_ »krik-krak«; _čatïrda-_ »brechen, knirschen«, _čatïrdï_ »Geknarr« usw.

Zweiter Anhang

Im Hinblick auf *käkinč* »Antwort« wird es, auch ohne daß man sich dadurch den Vorwurf des Leichtsinns zuzieht, erlaubt sein, die folgende Frage zu stellen: sind die Abstrakta auf *-nč* wirklich alle von der reflexiven Verbalform gebildet oder gehn sie ursprünglich zum Teil auf ein Verbalnomen auf *-n* zurück, an welches *-č* sekundär[1] antrat? Brockelmann scheint, wenn ich ihn richtig verstehe, ZDMG 70 (1916) S. 192 schon an diese Erklärung gedacht zu haben.

Ob wir in *qaina-* und *čaina-* ebenfalls *-a*-Denominativa zu sehn haben, ist mehr als fraglich.

---

[1] Vgl. BtüW^{2} § 7 am Schluß und Anm. 17, wo ich die Abstrakte wie *aqïntï* ebenfalls von dem Verbalnomen auf *-n* herleite.

III. Das Formans *-γu* bei Verben auf *-a* usw. III § 1

§ 1. Die Wörter wie tar. *saγriγu* (oben S. 23$_{12}$) sind zum Teil vom Wb. formell und lautlich mißverstanden worden. Unter tar. ostt. *qariγu* »blind« heißt es: »von *qariγ-*«[1]. Unter *qariγ-* wird dann auf dschag. *qariq-* (zur Bildung vgl. oben § 9a) verwiesen, das »krank werden durch das Schauen auf den Schnee (von den Augen), blind werden, geblendet werden« bedeutet; außerdem wird auf uig. dschag. *qaraγu* und auf ein im Wb. fehlendes *qarō* verwiesen; zu diesem vgl. jetzt Spr. 94 b *qårō* »Blinder«.

Für das tar. *qariγu* haben wir also ebenfalls Schwächung von *-a-* in der Mittelsilbe[2] anzunehmen; sie sollte durch *ï* wiedergegeben werden, wie

---

[1] Zu dschag. *aγriγu* »krank« gibt Wb. I 176 die Erklärung: »von *aγriq*«!

[2] Sie wird bestätigt durch Raquette, MSOS 1914 213b: *qarγu* »a blind man« (vgl. Prob. VI 191$_{12}$) und indirekt durch tar. *qaruγu yapalaq* »eine Eulenart«, das im Wb. III 262 unter [3]*yapalaq* aufgeführt wird; hier ist das *-u-* des Inlauts eine von W. W. Radloff mißverstandene Trübung aus *-a-*, die er durch *-ü-* hätte umschreiben müssen; wäre es ein *-u-*, so hätte es *u*-Umlaut verursacht. Das Wort für »Eule« selbst ist wieder ein schlagendes Beispiel für Mittelsilbenschwund (vgl. KSz. XVII 133 ff.): schor. *čabañqulaq* und *čaba-qulaq*, koib. *ẏabä-qulaq*, bar. *yapqulaq* (mit der »Erklärung«: »von *yap* + *qulaq*«!), dschag. tar. *yapalaq*, kiptsch. kom. tob. kaz. krm. *yabalaq*, kaz. auch *čabalaq*, *džabalaq*, kir. *džapalaq*. Spr. 99c *yṻpulaq* (vgl. KSz. XVII 123 in der Anm.). Das erste Glied dieser Wörter ist unsicher.

Mittelsilbenschwund auch in schor. *čarnat* »Fledermaus«, alt. leb. *yarγanat*, kaz. dschag. OT *yarqanat*, alt. *yarū-qanat* unter [3]*yarū* »gegorbenes Leder«; kaz. *džarqanat*, kir. *džarγanat*. Auch hier ist das erste Glied nicht über jeden etymologischen Zweifel erhaben; vgl. bar. *yarïsqï* »Fledermaus«, osm. *yarasa* (Youssouf auch *yärasä*; vgl. Houts. 105 *yäräsä*), *yarasïq*, dschag. *yarasiq*. Das čuwaš. *śara-śэrži* (Paasonen 130, 131) »Fledermaus« bedeutet wörtlich »kahler Spatz«; ob *śara* mit *yarū* zusammenhängen kann, ist unsicher; vgl. Ramstedt KSz. XV 137. Nach Wood, IF. XVIII 19, stelle ich noch her: an. *leđr-blaka* und lith. *sziksznósparnis* »Fledermaus«, wörtlich »Lederflügler«. In Selma Lagerlöfs En Herrgårdssägen, Kap. 7 finde ich: *De där läderlapparna äro fru Sorgs fåglar*; dieses *läderlapp* ist im Schwedischen ein Synonym von *flädermus*. Weiteres bei Pott, Zeitschr. für Völkerps. u. Spr. I 348.

Lidén hat BB XXI 93—95 (vgl. 107 ff.) einige idg. Wörter für »Leder, Haut« u. dgl. mit Verben zusammengebracht, welche »spalten« usw. bedeuten; so mag auch *yarū* (vgl. Prob. I 126$_{8}$ *yarū ädärγä män ürändim* »ich erlernte das Gerben«) zu *yar-*, *džar-*, *čar-* »spalten, enthülsen« (Spr. 99a *yāra-* »spalten«, aber *yārma* und *yérïndï* »Splitter«; vgl. Prob. VI 136$_{21}$ *yaredï* < †*yaradï* aber 136$_{16}$ *yarγin*; ebenso 133$_{15}$ *üziknï elip qolïγa saledï* »er steckte den Ring an den Finger« zu *sal-*, *sala-*) zu stellen sein, wie auch kaz. *yarï* »Haut zwischen den Fingern, Lederstreifen«, *yarγaq* (*-q*-Ableitung zu **yarγa-*?) »kahler Pelz; ungegerbtes Leder:

III § 1 z. B. in *saχlïγelī* »um zu bewachen« (Prob. VI 81 1) < *saqlaγalï*, *arïda* »inzwischen« (81 12u) < *arada*, dann im Präsens: *qilïmän* usw.

In den Texten erscheint für -*ï*- jedoch sehr häufig -*i*- und sogar -*ī*-; trotzdem aber wird der vorhergehende Vokal nicht umgelautet: 88 3 *aγilerïγa* < *aγalarïγa*, 90 3 *aγilerim*, 90 6 *aγileriñ*, 98 8u *aγilerimγa*, 96 10u *aγīlerimnī*, 96 6u *aγīlerinī*.

Hätte *qariγu* irgend etwas mit *qariq*- < **qarïq*- zu tun, so müßte Umlaut eingetreten sein: **qeriγu*. Eine Diskussion erübrigt sich jedoch, da wir das ganz klare *qaraγu* > *qårō* ja neben *qariγu*, besser *qárïγu*, besitzen [Prob. VI 173 16u ff. findet sich mehrfach *qarïγu*].

Ich halte *qaraγu* für eine Ableitung auf -*γu* von **qara*-, einem sonst unbekannten Denominativum auf -*a*; es wird wohl zu *qar* »Schnee« gehören, so daß **qara*- eigentlich »schneeblind, geblendet sein« bedeuten würde[1].

Außer tar. *saγriγu* < **saγïr-a-γu* zu **saγïra*- > *saγra*- (Sul.-Kun. 164 *saγïr ol*-, *išitmä*-) sind noch zu vergleichen:

1. uig. osm. bos. *qïraγu* »Reif«, dschag. *qiraγu*, *qirau* und *qiral*; kir. bar. kaz. *qïrau* kom. CC 234 **kiroo**, schor. sag. koib. *qïrā*, ostt. *qirau*, tar. *qirō*; kumd. *qurā*, alt. leb. *qurū*[2]; kkir. *qïrō* (Prob. V 210 15 7) fWb. Ich stelle das Wort zu **qïra*- »grau sein« von *qïr* »grau«; vgl. die kaz. Neubildung *qïraulan*- »grau werden« von Bart und Pelz[3]; dschag. *qiral*

Schwimmhäute an den Füßen der Gänse [Prob. V 8 58 *yarγaq taman qas* »Leder-Sohlen-Gans]; Sämischleder«, nach Raquette MSOS 1914 229a auch »leather (of sheep or goat's skin)«, Prob. I 4 Nr. 44 2 *yarγaq ton* »kahler Pelz«; u. a. Vgl. Dähnhardt, Natursagen III 1 S. 4.

Im Osttürkischen ist das alte türkische Wort für »Fledermaus«, wie es scheint, vergessen worden; dafür tar. *šäpäräñ*, Spr. 93b *šåpäräñ*, *šåparåk*, MSOS 1913 129b und 130 *šäb-parråk*, 1914 206b *šäb-pärråk*; alles — im einzelnen der Erweiterungen unsicher — zu np. *šab-parra*, *šappara* GrIrPh. I 2 77 (vgl. u. a. die türkischen Erweiterungen von np. *pōst*, *pōstīn* »Haut, Fell« Horn Nr. 338: *postäki*, *postäk*, *postunčäk*). Nach A. von Le Coq sagten Frauen und Kinder *sačqan* (*sašqan*) *yäpulaq*.

[1] Mit kir. *qur*, uig. osm. krm. *kör* »blind« < np. *kōr* (Hübschmann, Armen. Gram. I 173 Nr. 322) wird man nicht operieren dürfen, da das Wort unerklärt ist.

Im dschag. *qïrγu* (Zenker 697 c; Wb *qï γï*) könnte »Wurzelablaut« angenommen werden, wenn das Wort besser oder außerhalb des Dschag. überliefert wäre. Katanoff; der es nach Budagoff II 50 zitiert, meint, vielleicht mit Recht, es sei falsch vokalisiert (vgl. seine Ausgabe des Li in Записокъ восточн. отдѣл. имп. русск. археолог. общ. Band XIV, Petersb. 1902, S. 52 Anm. 60).

[2] Zu -*u*- vgl. KSz. XVII 120. Warum aber -*u*- im Kumd.? Etwa Rundung durch *q*- wie in *qusqač* »Zange« oben S. 6 37.

[3] In Kučā hörte A. von Le Coq *girō* »alt (Tücher usw.)«, was wohl hierher zu stellen ist.

< **qïra-l* wie osm. *güzäl*, gagaus. *ǵöžäl* < **közä-l* zu **közä-* zu *köz*; > kir. *közöl*[1, 2]. III § 1

2. dschag. kiptsch. *qašaγu* »Striegel«, osm. *qašaγï*, kaz. *qašau*. Synon. kkir. *qašaq*, dschag. *qašaγuč*, *-wuč*. Diese zu osm. *qaša-* »ein Pferd striegeln«. CC 122: stregia = chasragu = chasrau, lies *qašraγu* oder *χašraγu* usw.; diese zu osm. *qašïr-* »ein Pferd mit dem Striegel reinigen lassen«, von *qašï-* »abreiben, kratzen, striegeln«. Vgl. kaz. *qïrγïč* »Striegel« zu *qïr-* »kratzen«.

3. dschag. *oqlaγu* »Walze, Zylinder« = osm. *oqlaγï*, dschag. *oqlau*, Sul.-Kun. 9 auch *aqlau*, 61 *eχlav*. Nebenformen dschag. *oqlaq*, -γ. Wb. richtig: »von *oqla* + *γu*«, und Vergleich von kaz. *ïqlau* »Rollholz, Mangelholz (zum Teig rollen)«. Osm. *oqlawa* (!), kir. *oqtau* < *oqlau* im russ.-kir. Wb. Kazan 1910 S. 266 unter скáлка. Die lautgerechte Form ist im Kazanischen *uqlau*:

---

[1] Das jak. *kirïa* geht auf ein gekürztes **qïrγu* zurück (vgl. Böhtl. §§ 287, 289, 372). Entlehnt sind mong. *kiragun* (Kow. III 2546) und *kirugu*, *-gun* (Kow. III 2549) = tung. *kerou*, *kerof*.

[2] Eine *-l*-Ableitung als Synonym einer *-k*-Ableitung haben wir in alt. leb. *yazal* »Schmuck« > schor. sag. *čazal* von *yaza-*, *yasa-*; sag. auch *čazaḡ* »Schmuck« und schor. sag. *čazam* || alt. tel. leb. *yäpsäl* »das Gerät, Werkzeug, Instrument, Waffe« zu *yäpsä-* »ausrüsten«; schor. *čäpsäl* »Instrument« usw., *at čäpsälï* »Pferdegeschirr«: kumd. *yäpsäk* »Pferdegeschirr« || osm. *čökül* neben *čökük* »Hefen, Bodensatz« zu *čök-* || Zu *bultsa-*, *bolža-*, *molt'a-* gehören dschag. *boldžau* »Frist«, *boldžar*, *boldžal* (vgl. Sul.-Kun. *bulčar* : *mulčar*), kkir. *boldžol* Prob. V 228 $_{10}$, Wb. *bolžol*; dschag. auch *boldžaš*; koib. ktsch. *molt'aḡ*, Castr. *moldaχ*, Prob. IX 371 $_{14}$ *moldžaγ*; balk. *bolzál*. Es liegen also die Formantien *-q*, *-š*, *-l* und *-r* vor. Warum wird Wb. I 602 dschag. *ašlar* »Mulde, Trog« beanstandet, während es vollberechtigt neben *ašlaq*, *ašlau*, *astau* steht? Das tob. *bultsa* »Frist« wird wohl mit *-ā* anzusetzen sein (*bultsa-* Prob. IV 354 $_{10}$).

Neben osm. *yular* »Zügel« steht dschag. *džilau*; Vámbéry Čag. Spr. 281 b hat ferner *džulau*, *džular* »Leitseil eines Pferdes«; die Wörter gehören wohl zusammen, sind aber unklar.

Ein sekundäres *-l* liegt offenbar vor in dschag. kir. *ötkül* = kkir. *ötköl* < * *ötkäl* > kaz. *ütkäl* »Furt«, schor. *ötküš* »Furt«; *öt-* und *-gä*, *-gü*, an das dann *-l*, *-š* antraten (*-š* < *-č* wie z. B. in schor. usw. *otturγuš* »Sitz«, Prob. I 616 $_{1}$ auch *kün otturγuš* »Sonnenuntergang«, kar. *utïrγïč*, kom. *olturguč*). Sollte diese Analyse das Richtige treffen, so würde das *-l* des deverbalen *-kül* ungefähr dem *-lük* des ebenfalls deverbalen *-külük*, *-quluq-*, *-γuluq* usw. entsprechen, das in den Turfanfragmenten eine große Rolle spielt, in den neueren Mundarten aber etwas zurücktritt. Hierher würde ich auch *yätkil*, *pütkül* (MtüSpr. 35 $_{41/42}$) stellen, während kir. *dïmqïl* »feucht« als denominale Bildung zu dem *-qïl* gehört, das ich BtüW[2] § 11 besprochen habe. Das osm. *öngül* »entêté, obstiné« (Youssouf), das Wb. I 1215 *önägül* gelesen wird, ist mir vollkommen unklar (vgl. Wb. I 1214 unter *önägi* usw.).

Das *-ä-* von *ütkäl* < * *öt-kä-l* würde sich folgerichtig als Ablaut wie in *-γu-č*, *-γa-č* erklären (MtüSpr. 42 $_{18}$). Wb. gibt anderseits für *önägi* usw. auch die Bedeutung »Rival, Nebenbuhler«; dieselbe Bedeutung soll osm. *ängäl*, krm. *äṅgäl* haben (vgl. auch den kleinen Red-

III § 1 dazu das sekundäre *uqlaula-* »rollen, walzen, mangeln«. Houtsmas *uqlaγu* (S. 50) ist wohl besser mit *o-* zu lesen[1].

Als Grundlage kommt nur *oq* »Pfeil« in Betracht (in Anatolien *oq aγadžï* »Mangelholz« Wb. I 990), das im Osm. und Dschag. auch »Achse, Deichsel, Dachbalken, perches qu'on emploie dans la construction des tentes« (Zenker 125 c, Pavet de Courteille 68, Wb. l. c.) bedeutet; im heutigen Ostt. ist *oq* im Sinne von »Wagenachse« belegt bei A. von Le Coq Spr. 83 a, Raquette MSOS 1914 178 b = tar. *ōq*[2]. Es hat also offenbar zunächst jedes rundlich geschabte Holz bezeichnet, wie auch in dschag. *sapan oqu* = »*sapanïn qulpu wä aγadžï*- Pfluggriff« (Sul.-Kun. 166). Davon dann dschag. *oqla-* »wälzen«.

4. Für »Zunder, Feuerschwamm« sind mehrere Formen belegt: ohne Dialektangabe Wb. II 434 unter *qabā* zunächst *qobuγa*, das Tarantschi sein muß; es weist *u*-Umlaut von *-a-*, und Verderbnis des Suffixes auf (vgl. KOsm. 17 Anm. 1 ostt. *üčügä* »Gedärm« < *ičägü*; vgl. unten 7); *qobuγa* also für **qabuγa* < **qabaγu* = uig. *qawaγu* M[2] 10 23. Hierzu auch: sag. koib. *qabō* (»von *qap* + *ō*« !), schor. sag. *qabū*, koib. töl. *qabū*. Daneben eine Kurzform: Houts. 86 *qaw*, CC 90 **chou**, osm. *qaw*, in Tebriz *gov* nach Foy MSOS 1904 223; tur. kur. bar. kir. OT. *qau*, dschag. V. *qow*, alt. tel. kir. sart. kaz. *qū*, soj. *qaγ* und *qağ*, küär. *qoğ*, tar. kkir. *qō*. Man wird sich die Entwicklung wohl so denken dürfen, daß von einem Nomen **qab* ein Verbum **qaba-* ge-

---

house unter *rival*), und es hat den Anschein, als hingen beide Wörter irgendwie zusammen. Wie ist kir. *egäs* »feindlich, Rival, Gegner« zu erklären (*-s* wohl < *-š*)?

Sicher ist hier anzuführen: kir. *sekpil* »dunkle Flecken auf dem Gesicht oder dem Körper« metathetisch für †*sepkil* = dschag. *säpkil*, kaz. *sipkil* »Sommersprossen«; zu *säp-* »ausstreuen« usw.

Vgl. den Anhang über die Wörter auf *-aul*.

[1] Das im Wb. I 1017 verglichene ostt. *oγuš* »Rollholz, Mangelholz« bleibt besser aus dem Spiel, solange keine mundartlichen Varianten vorliegen.

[2] Mit Dehnung in einsilbigem Wort. So erkläre ich jetzt auch tar. *ōn* (MtüSpr. 29 16) in Prob. VI 102 1 *ol tašnī kötürüp alïdïγanniñ ōnï yoq* »jenen Stein aufzuheben hatte er keine Kraft«. Dies *ōn* < **on* ist Verbalnomen auf *-n* zu *o-*, das bisher *u-* gelesen wurde; *o-* bedeutet »können, vermögen«, **on*, *ōn* also fast soviel wie *küč*. Zu *o-* auch das Abstraktum *onč* in der Tonyuquq-Inschrift, die mir leider eben nicht zugängig ist, und M[2] 32 61 in *ončsuz särinčsiz ämgäklär* »unerträgliche Leiden, gegen die es keine Abhilfe, kein Mittel gibt« = »unheilbar«; zu negiertem *o-* im Sinne von »nicht helfen können« vgl. KSz XVII 198—199. — Gehört zu *o-* auch uig. kiptsch. dschag. *oγan*, *oγun*, *γan* »Gott«? [Vgl. Radloff QB zu 183 27]. Zu *oγul* vgl. den Anhang S. 66 1. [Oder ist gar *ōn* nichts andres als eine Kontraktion von *oγan* = »*Macht, *Kraft«? Es würde dann auch *oγur* (T[2] 213 unter XXVIII) soviel wie »vermögend, mächtig« bedeuten.]

bildet wurde, zu dem *qawaγu* gehört; daneben stand schon *qaγ*[1]. Auf eine Etymologie verzichte ich, da ich nicht weiß, ob die Wörter von Haus aus den Feuerschwamm (Polyporus fomentarius) bedeutet haben; im Tölös bedeutet *qabū* »Bast des Daja-Strauches der zum Anmachen des Feuers gebraucht wird«, *qau* im Kirgisischen »das trockne vorjährige Gras«, nach Vámbéry Čag. Spr. 320 *qow* auch »faules Holz«: die Bedeutung »Feuerschwamm, Zunder« kann also etwas Sekundäres sein, vgl. AtüD. S. 10; die im Wb. *qubur-* und *quwar-* gelesenen Wörter werden wohl *qobur-* und *qowar-* auszusprechen sein und *-o-* < *-a-* durch *u-* und *w*-Umlaut zu erklären sein. III § 1

5. Das Wb. kennt ein bar. *yürgö* »Windel«; ohne Erklärung. Ich lese es *yürgȫ* und leite es aus **yörgägü* ab, indem ich auf die Tatsache hinweise, daß Wörter gleicher oder ähnlicher Bedeutung gern dieselben Formantien annehmen. Neben tar. usw. *yörgä-* »einwickeln« (Prob. VI 189 $_5$[2]) steht zwar nur tar. *yörgäk*, koib. *yörgök* »Windel« > schor. sag. *čörgäk* (das Verbum *čörgä-*, das für das Dschag. belegt ist, ist des anlautenden *č-* wegen wunderlich[3]), doch gibt es zu dschag. tel. kkir. *čulγa-*, kom. *čulγan-*, kaz. *čølγa-*, kir. *šulγa-* »wickeln« usw. neben dschag. *čulγaq* »Windel, Lappen«, bar. *tsulγaq* »Schuhheu« auch kom. *čulγau* »scapinus« (vgl. Ducange s. v.) und kaz. *čølγau*, kkir. *čulγō* »Fußlappen«, tel. *čulγū* »Windel« = tob. *tsulγau*, kir. *šulγau* »Fußlappen«; im Balk. bedeutet *culγáu, culγóu* »eingewickeltes Paket«: alle aus **čulγa-γu*, metathetisch für **čuγla-γu*[4].

---

[1] Aus diesem *qaγ* hat sich auch das jak. *kïa* entwickelt; vgl. Böhtlingks Sammlung im § 241 und aus § 443 *ïa-* < *saγ-* »melken«.

[2] Die Stelle ist jedenfalls nicht in Ordnung; ein pflügender Mensch will in seiner Gutmütigkeit einen Wolf vor den Jägern verstecken: *yubesinī selip börünī yörgäp yošundurüp bir yärdä qoidī*, was übersetzt wird: »da tat er ihn in seinen Sack und versteckte ihn an einer Stelle«. Wb. kennt nach dieser Stelle *yuba* »Sack«. Ich denke, daß *yuba*, das auch S. 190 noch mehrfach erwähnt wird = tar. *t'ua* »Pelz« ist (Wb. III 628), für das mich A. von Le Coq auf seine Spr. 89a verweist *ǰūba*. *ǰūᵉa* »Pelzrock« (جوبا, يوبا), für das er die nachlässige Aussprache *yua* kennt. So ist denn alles in Ordnung: der Bauer wirft seinen Pelz auf die Erde und wickelt den Wolf hinein. Ist das Wort russ. шуба, *šuba* »Pelz« (vgl. Schrader IF XVII 29; vgl. Kluge[7] und Weigand[5] unter Joppe)? Wie dem auch sei, für von Le Coqs *ǰabduq* hat das Wb. *yabduq* usf.

Für »Sack« gebraucht das Ostt., wie u. a. das Osm., *taγar*, *taγäʳ* (Prob. VI 166 $_{7u}$; KSz V 161 $_{7ff.}$: *taγa*, $_{13}$ *taγarinі*, $_{15}$ *taγādiki*). Kúnos gibt in der Jarkender Version *taγar*, ebenso Raquette MSOS 1914 188a.

[3] In der Krim entrundet zu *čärgä-*; dazu Kar. T. *čärgɜ-* und *čärgɜw* »Windel«. Vgl. auch Paasonen 183, 185.

[4] Vgl. leb. *čuḡ* > tel. *čū* »Windel, Umhüllung«, leb. *čuḡla-*, tel. *čūla-* »in Windeln wickeln«.

III § 1 Im Sag. und Koib. lautet das Verbum *sulya-*, das Nomen soll nach Wb. *sulya* sein. Auch hier wird *sulyā* das Bessere sein (vgl. unten S. 47 Anm. 3).

Wohl nur Druckfehler ist es, wenn Wb. I 1057 alt. tel. *orū* »das Einwickeln, Windel« von »*oro* + *γū*« abgeleitet wird; vgl. *ora-*, *oro-* und *ura-* und die verbreitetere Ableitung *oraq*, *orağ* und *orïğ* (von **orï-*?) »Hülle, Windel«. Ein zweifacher Verbalstamm tritt auch zutage bei kiptsch. osm. usw. *sar-* »umwickeln«: osm. *sarγï* < **sarγu* und kaz. *sarï-* »aufwickeln«: osm. krm. (nicht kom.) *sarïq* »Tuch oder Schal, den man um den Kopf bindet, Turban«; oder **sar-ï-q*.

Das schor. *pölä-* »in Windeln wickeln« soll nach Wb. aus dem Russischen stammen (пеленать; vgl. allerdings *pölönkö*), doch kommt tar. kur. *biläü* »Windel« zweifellos von **bilägü*, < **bälägü*: vgl. kaz. *bilä-*, kom. *bälä-* > kir. *bölö-* gerundet »in Windeln wickeln«. Čuwas. *pijεlε-*. Ich stelle *bälä-* zu *bäl* »Kreuz, Taille« usw. und vgl. kir. *beldǟü* < **bäl-lä-gü* »der Strick, der um die Jurte gebunden wird, um dieselbe zusammenzuhalten«; davon *beldäülä-*. Ein andres, ähnlich lautendes Wort siehe unter 7.

6. Es gibt ein zweifellos auf onomatopoetischer Grundlage erwachsenes Zeitwort dschag. *buzla-* »schreien (von jungen Kamelen)«, dschag. *bozna-*, *buzna-* »weinen, jammern, schreien«, dschag. *bozla-* »weinen, jammern, wimmern, kläglich schreien«, kir. *bozda-* »schreien (Kamel)«, alt. tel. leb. *pusta-* »brüllen (vom Rindvieh)«, tel. schor. *musta-* »brüllen (in tiefen Tönen)«; wohl auch tel. *posto-* »sich sehnen, streben, bitten, flehen, klagen« (?). Zum Nomen **buz-*[1] konstruiere ich neben den obigen Verben das synonyme **buza-* »schreien, brüllen« und stelle dazu den Namen des Kalbes (wrtl. des »Brüllers«): uig. dschag. kiptsch. *buzaγu*, osm. *buzaγï*, kom. tob. kir. *buzau*[2], balk.

[1] Neben engl. *to buzz, to whiz*, osm. *fïs, fis, fiš* vgl. besonders das wesensgleiche osm. *wïz* »das Geräusch des Summens, Schnurrens«, *wïz wïz* »summend« (*wïz* auch »schnell« = *wïzïr wïzïr*), *wïzla-* »summen«, *wïzïlda-* »summen, surren, summend kochen«, *wïzïldï* »das Brummen, Summen«.

[2] Im CC 128 **buxau** = *buzau*, 193_2 **buʒoʋ**. Die hierher gehörigen Wörter werden meist mit *-v*, *-w* geschrieben, werden also wohl auch so zu sprechen sein. Vgl. auch das Wort für »Kirche«: 158_4 **gichöʋ**, 158_{10} **gichöw** (so im CC), 198_3 **ɉihoʋ**, in dem ich mit Kuun eine Zusammensetzung von *öv*, *öw* »Haus« (162_3, 187_5, 188_9) erblicke. Im ersten Teil wird kökt. uig. *yig* stecken, entweder in der Bedeutung »gut, heilig« (Kuun), oder allenfalls in der von »Ober-, Haupt-« (St. 532 und Anm. 3); vgl. auch wohl kar. L. *yiχ kin* »Sonntag«, wo wieder eher »heilig« am Platze ist. Im Balkarischen heißt »Sonntag« *ïyïχ- kün*, wo *ïyïχ* »Woche« bedeuten soll. Spätere Vertretung des unklar gewordenen Wortes?

buzóu, kaz. *bøzau*, *bïzau*, gagaus. *buzā*, alt. tel. kumd. *pozū*[1], sag. *puzū*, *pïzā*, *pïzō*[2], kkir. *muzō*; čuwaš. *pəru*. Auffallend sind die osttürkischen Formen: tar. *mozai*, OT. *muzai*; Spr. *mǒzūi*, Raquette *mòzai*; im Tar. dazu *mozaičī* »Kälberhirt«, aber mit Umlaut *mozeyīnī* »seine Kälber« (Prob. VI 117$_{14}$). III § 1

Weitere verwandte Formen dieses Wortes siehe bei Gombocz, Die bulg.-türk. Lehnwörter in der ungar. Sprache (Mém. Soc. Finno-Ougrienne XXX, Helsingfors 1912) S. 51, Nr. 32.

Grzegorzewski (SWAW, CXL VI, 1903, S. 30—32) will das Wort auf np. *buz* zurückführen, das »caper, hircus« bedeutet (Horn, Nr. 213, awest. *būza-* bei Bartholomae, Altir. Wb. 969); auch wenn man mit Grzegorzewski von einem deminutiven *buzak*, *buzek* ausgeht, bleibt die Ableitung vollkommen unklar. Wenn in diesen Wörtern neben *-au*, *-aw* auch *-ou*, *-ow* auftritt, so liegt hier letzten Grundes ein *u-*, *w*-Umlaut vor, wie anderseits *ai* zu *äi* umgelautet werden kann. CC. 124 wird z. B. *paella* (Ducange: *sartago*; schon Klaproth Mém. rel. à l'Asie III 247 interpretierte durch *poêle*!) als Übersetzung von **ɲaglaou** gegeben; CC. 234 steht dafür **javlov** »ĕ **phanne**« = kir. *džaulau* »große Schöpfkelle aus Blech (zum Kochen)«: alle aus *yaγlaγu*, das alle möglichen Bedeutungen hatte, die nur durch die gemeinsame Basis *yaγ* »Fett« zusammengehalten werden.

7. Zu *bilä-*, *pilä-* »schleifen«[3] gehören: osm. *bilägi*, *-yi* »Schleifstein«, kiptsch. *biläwü* (!), kom. kir. *biläü*, balk. *biléü*, bar. *piläü*, alt. tel. *pilǖ* und das mir zweifelhafte schor. *pilä* für zu erwartendes **pilā̈*. Rundung nach *b-* in: koib. (Castrén), kkir. *bülȫ*, sag. koib. ktsch. *pülā̈*, tel. *pülǖ*, ad. Kar. T. *büläw*.

---

[1] In den Texten meines Wissens nur *pozu* (Prob. I 64$_{165}$, 178$_{158}$ usw.); aber 64$_{162}$, 164 *pozūn* »sein Kalb« (Akk.) < *pozuzün*, *pozūzün*. Die Entstehung von *-ū-* < *-uzu-* ist Phonet. § 103 nachzutragen; so wird auch kökt. *bädük* »hoch« im Küär. zu *pözük* (Prob. II 703$_{3}$), für welches Wb. nur die Kontraktion *pȫk* kennt.

[2] Schwächung von *-u-* > *-ï-*, deren Bedingungen eingehender untersucht werden müssen.

[3] Dieses Verbum ist ein Denominativ (*bi-lä-*) zu dem bisher *bï* gelesenen Wort, das zweimal (M^{2} 59$_{4}$, 71 32$_{4}$) als Adjektiv bei *bïčqu* »Messer« vorkommt, also wohl »scharf« bedeuten muß; ich lese *bi*. Gehört hierher osm. usw. *biz* »Ahle« > bar. sag. koib. *pis* »Ahle«, bar. alt. tel. »Schneide« (auch sag. in Prob. II 76$_{183}$ *oγunüñ pizi* »die Schneide seines Pfeils«)? Das Wort wäre dann vielleicht ein Dual (**bi-z*; vgl. BtüW 307; sonst auch AtüD 27).

Bedeutungs- und formgeschichtlich lehrreich ist der Vergleich dieser Sippe mit der folgenden: dschag. osm. ad. *iti-* »scharf sein«, kom. osm. krm. ad. *iti* »scharf, spitz«, Kar. T. »Schärfe, Schneide«, uig. *itig* dschag. ad. *itik* »scharf, spitz; schnell, eilig« (Spr. *ītik mañ-* »scharf, schnell reiten, gehen«), tar. geminiert *ittik* (auch »schnell« bei fließen); ebenso Raquette. Mit *y*-Prothese: uig. kom. *yiti*, uig. *yitig*, dschag. *yitik*, küär. *yidiğ*, koib. ktsch. *ỳidiğ*, schor. sag. *čidiḡ* (Mél. as. IX 128, 143 *čittiḡ*); alt. *yidü̆*, tel. *ỳidǖ*. Das uig. *yiti* (jetzt auch M 41$_{14}$; vgl. QB XV zu 17$_{7}$) muß Gerundium zu einem Verbum **it-* sein, zu dem auch die faktitiven dschag. *ittür-* und *itkür-* »schleifen« gehören. Dagegen kann kom. *yiti*, osm. *iti* aus *yitig itig* mit dem hier gesetzlichen Schwund von *-g* entstanden sein. Neben *iti-* muß ferner **itä-*, **yitä-* bestanden haben; zu letzterem gehört bar. *yidäü* »scharf« (Prob. IV 80$_{18}$ ff.) < **yitägü*. Soll hier angeknüpft werden küär. *idä* »Kraft« < **idägä*,

III § 1 In Tebriz *bläw*, *blöv* nach Foy MSOS 1904, 221. Auch hier geht das Osttürkische zum Teil seine eigenen Wege: tar. *biläi*, OT *biläi* (Sul.-Kun. 26 *bilaγ* und 27 *bilau* sind wohl mißverstandene Lesungen; Wb. 1764 dschag. *biläw*; leb. küär. *piliğ* < **pilik*) > *bülí* Spr. 85b.

Ich glaube, daß der Auslaut sowohl von *biläi* als von *mozai* auf die Endung -*γï* zurückzuführen ist, die im Ablautverhältnis zu -*γu* steht. Denselben Lautstand weisen auf: OT *biräilän*- »sich einigen« < **birägülän*- und tar. *üčäi* »Darm«, wofür auch Raquette *učéy* gibt, entstellt aus OT. *ičäi* = dschag. *ičägü* (mit Nebenformen wie kur. *ičägä* > alt. *ičä*, dschag. V. *ičäk* > kir. *išäk* > kir. *šek*[1]); bar. *ätsäü* (Prob. IV 54; Wb. dafür *ädzäü*).

8. Etymologisch unklar ist osm. *qïlaγï*, *qïlaγu* »Schneide einer Klinge (Schwert, Messer)«. Ich möchte es zu *qïl* »Haar« stellen, zu dem ich als Denominativa konstruiere: **qïl-a*-, **qïl-ï*-. Hierzu gehören dann außer *qïl-a-γu* u. a. noch dschag. *qïlau* »scharf (Säbel), glänzend (Helm); brauchbar, tüchtig,

---

das möglicherweise auch in den Eigennamen *Itägä*, *Idägä* (Prob. IV 196 8; 27 Nr. 6; 127 2) fortlebt, der meines Wissens bisher nur eine volksetymologische Deutung (Prob. IV 28) gefunden hat?

An onomatopoetischen Ursprung könnte man vielleicht für alt. tel. *čar* »Schleifstein« = tob. bar. *tsar* und *čarla*-, *tsarla*- »schleifen, wetzen« < schor. *šarla*-, das Vámbéry Čag. Spr. 274 als *džarla*- für Chiwa nachwies, denken, doch vergleicht anderseits Ramstedt KSz XV 140 np. *čarχ* (siehe Horn Nr. 437 besonders S. 98). Freilich ist zu bedenken, daß das entlehnte *čarχ* (vgl. Wb. 5*čāq*, *čarq*, *čärk*) nirgends den »Schleifstein« zu bedeuten scheint. Von *čar* ist abgeleitet tel. leb. kmd. *čarγï* »Schleifstein«.

[1] Für *mözüi* weiß ich um so weniger, ob diese Erklärung ausreicht, als das Material nur sehr dürftig ist; -*aγu* wird bei von Le Coq offenbar, soweit das vorliegende Material überhaupt ein Urteil erlaubt, durch -*ō* vertreten, während (-*aγï*) -*ägi* zu -*ī* wurde: Spr. 85b *bülí* »Schleifstein«, 84a *ikīlä́* »alle beide«; ähnlich das nicht wirklich hierher gehörende *pélī* »Handschuh (Falkenjagd)« = tar. *päläi* = alt. *päläi* (<? Vgl. tob. *pialai* »Fausthandschuh«?). Das merkwürdige *birö́* »einer« < *birägü* ist nach einer ganzen Anzahl ähnlicher Lautungen zu beurteilen, in denen die gutturale Suffixform auch bei palatalen Zahlwörtern durchgedrungen ist (BtüW 2 §§ 6 und 7 und Anm. 10 und 11).

Im einzelnen schwierig sind *ōzu kün* »drittletzter Tag, heute vor drei Tagen« und *ozāqï yïlī* »vorletztes Jahr« (Spr. 82c); letzteres scheint aufs neue -*qï* angenommen zu haben. Das kom. **okзao kon** (CC. 136) »ehegestern« ist unsicher, da der zweite Buchstabe unleserlich ist; lies *ozaw* (?) und vgl. Sul.-Kun. 160 *ozaγu kün* »gäčän gün«; unter Einfluß von *kün* ist das Wort auch palatal ausgesprochen worden: Wb. 1301 und 1144. Vgl. *bügün* und *öbürgün*; umgekehrt alt. *pašqūn* < tel. *pašqï kün* »vorgestern«.

Das tob. *kölögä* »im künftigen Jahre« möchte ich für eine Kontraktion aus *kilär yïlγa* halten, doch scheint dem das ostt. *kölürgä́ yïlí* »nächstes Jahr« (Spr. 96a) zu widersprechen. Liegt Rundung von -*ä*- > -*ö*- vor -*l*- vor? Vgl. KSz XVII 120ff.

tapfer (Mann)« auch »Haarnadel«, und *qïlaula-* »wetzen, schärfen, polieren«; 1 §II 1
besonders dschag. *qilau* Wb. II 867, wo es »von *qil*« abgeleitet wird, worunter wir doch wohl das Nomen zu verstehen haben. Zu **qïlï-* dann wohl *qïlïč* »Säbel« und seine verschiedenen Formen[1]. Zu jak. *kïlān* »die äußerste Spitze eines Gegenstandes ......; die scharfen Spitzen der Haare eines Pelzwerkes; Schneide eines Messers usw.« vgl. BÖHTLINGK § 334, 344 und etwa kkir. *qïlqan* »Acheln der Ähre« = alt. tel. *qïlγan*. Das bar. *qïlañ* »Pferdehaar« geht auf das Deminutivum **qïlaq* »feines Haar« zurück, das auch im čuwaš. *χələχ* »Pferdehaar (vom Schweif); Saite« vorliegt.

Das osm. dschag. *yana* »wetzen, ein Messer abziehen; wenden, drehen« dürfte ein Denominativ zu *yan* »Seite« sein, vgl. besonders *yanaš-* und seine Ableitungen, worunter čuwaš. *jynažar* »nebeneinander«. Als Gerundium gehört zu *yana-* das tel. kumd. *yanai* < **yanaya* (Wb. III 82 »von *yan* + ?«) »von der Seite, nebenbei«; im Kirgisischen ist dafür *džana-* »an der Seite gehen«, belegt. Statt *yana-* auch die -*ï*-Ableitung: kom. kaz. bar. *yanï-* »wetzen, schleifen; sich an jemand anhäkeln« usw., auch »drohen« (CC 38 **ianirmen** aber **ianadim**), kaz. kir. *džanï-* »(trocken) auf einem Streichriemen streichen, schleifen«. Als Nomen: *yanū* bar. »Streichriemen«, kaz. »das Scharfmachen, Wetzen« und »Drohung«, kir. kaz. *džanū* »Streichriemen«.

Durch den Auslaut ist der Anlaut verändert worden in: tub. *ńan* »Seite«; dazu tub. *ńanai* »in die Seite, seitwärts, neben« = *yanai*.

Zu dschag. *yanaγan* steht bei SUL.-KUN. 98 die Erklärung *käskin, bülülänmiš* < *bülü-lä-n-* (oben Nr. 7); balk. *zanïγdn* bedeutet »Drohung, das Drohen«.

Im Čuwašischen besteht *jyna-* »drohen«, im Jakutischen das lautgesetzlich entsprechende *sān-* »drohen«, in welchem *-ā-* wohl Ersatzdehnung ist (??). Vgl. aber auch BÖHTLINGK § 91: NÉMETHS Arbeit in Nyelvtud. Közl. XLIII kann ich leider nicht einsehen, KSz XV 150 ff. erwähnt er *sān-* nicht.

9. Unregelmäßig ist die Entwicklung der Endsilbe von kökt. *küdägü*, osm. *güwäyi* »Schwiegersohn« (RAMSTEDT KSz XVI 81: vgl. m. Bemerkung KSz XVII 199 Anm. 2) im Osttürkischen; der Grund dafür wird darin zu suchen sein, daß es mit *oγul* eine Einheit bildet: tar. *küyä oγul* (Prob. VI 137 ff.), = *kuy-oγol* bei RAQUETTE MSOS 1914 222 b = *kǖ ōγúl, kǖi ōγúl* Spr. 96 c[2]. Die vom Wb. für das Tarantschi aufgeführte Form *küyä* ist mir nicht bekannt, wäre aber auch nicht regelmäßig. Ebenso wird das osm. *güwäyi* zu *güwäi* gekürzt, das im Gagaus. sogar als *ģüwä* erscheint. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß sich für das Osmanische noch

---

[1] Im Balkarischen bedeutet *qïlïc* nur »Rand, Geländer; Querholz«. Zur Bildung vgl. z. B. kiptsch. *tikič* »Stachel« von *tik-* (HOUTSMA 68).

[2] Vgl. auch, was ich MtūSpr. 10 37 über die Entartung des Imperativs auf *-äi* > *-ä* sagen konnte.

III § 1 eine ältere oder mundartliche Form **güyäwi* = kiptsch. *küyägü* usw. wird nachweisen lassen; vgl. krm. *güyäw*, *güyü* (Sul.-Kun. 72 *güjav* = *gijav!*)[1].

Das adherb. *küräkän* »Schwiegersohn« (vgl. zu *-ü-* Foy MSOS VII 229; überhaupt die dort angegebene Literatur und Pavet de Courteille 466-7) scheint Lehnwort zu sein = mong. *kürgen* (Kow. NI 2651; Plural *kürget*), burj. *kuren̄*, *kuregen* (Castrén 213), tung. *kuräkän* (Castrén 81). Gehört *körägän* »schön, nett« (Vámbéry, Čag. Spr. 329b: »veraltet«) hierher oder ist es eine Ableitung auf *-ägän* zu *kör-*? (vgl. MtüSpr. § 26; die entsprechenden Wörter auf *-gän*, *-kän* Wb. II 1598 mit sehr berechtigtem Fragezeichen, sodann Sul.-Kun. 71, 74). Zu *körün-* bildet das Čuwašische *kurənaʙan* in *viʙər-k.* »durchsichtig«, das eine junge Bildung sein muß, weil *-aγan* als Ganzes angetreten ist.

Zu uig. *kündägü* »Eidam« (bisher nur bei Klaproth 18b belegt) stelle ich sag. *kündägä* »Gefährte, Genosse« (*-gü*: *-gä*); es liegt also hier der Antritt eines Abstraktformans an den Lokativ vor: *kün*, *kündä*, *kündägü* »tägliche Genossenschaft«. Vgl. dschag. *kündälik* »Tagelohn« > osm. *gündälik* »die Dauer eines Tages, täglich; Tagelohn«, auch »journée d'ouvrier« (Youssouf) und osm. *ondaliq* »der Zehnte« (BtüW[2] § 10b und Anm. 37; vgl. oben S. 431), aber *ailïq*, *yïllïq* usw. Vgl. Pel. 46a *üdägä* usw. »Hausgenosse«.

10. Zu osm. *kösäyi* = dschag. *kösägü* »Feuerbrand, Feuerschürer« zu **kösä-* = kir. *kösö-* »das Feuer schüren« usw. vgl. meine Bemerkungen KSz XVII 139[2].

11. CC 225 II steht im Original mit aller wünschenswerten Deutlichkeit **saroū kaynendir = di spiver get uf bitter**. Zu lesen ist *saroum qainäydir* oder *qainaydïr*. Ich konstruiere ein **saraγu* zu **sar*, **sara-*. Nomen und Verbum scheinen heute verschollen zu sein, so daß die ursprüngliche Bedeutung sich kaum erraten läßt. Die Ableitung auf *-a-γu* aber liegt

---

[1] Von den mundartlichen Formen verdient hervorgehoben zu werden tüm. *kiyäü* »Schwager, Bräutigam, junger Ehemann«, das Prob. IV 74 auch für das Barabinzische in der Bedeutung »Schwager« vorliegt. Vgl. unten § 3. An dem Übergang des *-ü-* in *-i-* trägt *-y-* die Schuld, das ja überhaupt ein Störenfried ist (*tayan-* > balk. *tiyan-* »sich stützen« u. dgl.). Tritt noch *č-* hinzu, so kann die Palatalisation noch weiter gehen: *čayna-* »kauen« > kaz. *čäynä-* > osm. *čiynä-*, *čīnä-*. So erklärt sich denn auch das sonderbare osm. *čiwi* »Holznagel, Pflock, Keil«; *-w-* ist Hiatustilger, **čii* < *čüy*, *čüi* entstanden, wie das Wort in anderen Mundarten lautet; tob. *tsüi* »Stift, Holzstift, Keil«, kaz. *čöi* (vgl. BtüW 3038).

[2] Gehört osm. *küskü*, *köskü* »Schüreisen« (Sul.-Kun. 141 dschag. *küskü* »abgebrannter Holzstumpf«) zu einer Kurzform **kös-* = *kösö-* oder ist es durch Mittelsilbenschwund entstanden?

vor im tel. *sarū* »das Sodbrennen«; im Wb. II 15_{2}ff. finden wir außerdem tel. *töžüm qainap yat* »ich habe Sodbrennen« und im Anschluß daran das kaz. *sarū qainï̆* »es dreht sich das Herz mir im Leibe herum«. Die kazantatar.-russ. Wörterbücher werden also wohl weiteren Aufschluß geben[1]. Im Kirgis. bedeutet »Sodbrennen haben« nach Wb. II 798 *qïdžïlda-*, das wie ein Schallwort (§ 19) aussieht. III § 1

12. Osm. *qazaγï* »Raspel, Reibeisen« = *qazïntï* »Raspel, Kratzeisen« gehört zu *qas-*, *qaz-*, *qazï-* »graben«, osm. *qazï-* auch »abkratzen, abschaben, racler«, neben welchem ich ein **qaza-* ansetze.

13. Für »Fußfessel« kennt das Osmanische *boqaγu*, *-γï*, *boγaγï* = dschag. *boχχaγu*, Sul.-Kun. 33 auch *buγaγu*; tob. *buγau* = »*buqau*, *buqau*«, die fehlen; Kar. L. T. *buγuw* »Kette«, kir. *buγau* im russ.-kir. Wb. Kazan 1910 S. 306a; bar. *puγau*; kaz. *bïγau*. Nebenform im Dschagataischen *buχanχu* (Sul.-Kun. 33). Bei Sul.-Kun. 197 steht unter *tušaq* noch *boqau*, unter *tušandžil* noch *boγa*. Im übrigen sind **boq*, **boqa-* usw. unbekannt[2].

Neben dem genannten *tušaq* steht kaz. *tøšqu* > kir. *tusau* < **tušaγu* zu *tuša-* > kir. *tusa-*.

14. Ganz unklar ist schor. (?) *qamnaγï* »Fischotter« = bar. *qamnau*, schor. *qamdū* (verdruckt für *qamnū*), alt. tel. *qamdū*[3]; erweitert durch *-č* in ktsch. *qamnūš* > sag. koib. *qamnūs* (Mél. asiat. IX 121 *qamnōs*; vgl. Castrén 93)[4].

---

[1] Gehört hierher čuwaš- *sųr-* »spucken«, das ich MtüSpr zu *sazaγan* herangezogen habe?

[2] Auch *buχanχu* wird auf **boq*, **boqa-* zurückgehen; vgl. L[6] 27_{32} *ornanγu* »Wohnort« zu *orun*, M[2] 15_{13} *tonanγu* »Gewand« zu *ton*. Es ist hier *-γu* an das dominale Verbum *ton-a-n-* getreten, wozu man dschag. *tonanma* »Schmuck, Pomp« stellen mag; *ornanγu* also < *orun-a-n-γu*.

Für *-γu* tritt *-čil* ein in dschag. *tušandžil* »Fessel« bei Sul.-Kun. 197.

Zum Ansatz **boqa-* vgl. auch dschag. *buχar* (Sul.-Kun. 33; *buχa-r* wie oben S. 39_{26} *yular* usw.) und das bei T[2] 213 unter XXV besprochene *buqarsï*, dessen Bildung (vgl. MtüSpr. 38_{43}) der Erklärung harrt. Vgl. 62_{25}.

[3] In den Texten, Prob. I 154—7, 234, 238 nur *qamdu*. Wenn die Länge heute nicht mehr bestehen sollte, so hat sie jedenfalls einmal bestanden. Vgl. die Bemerkungen zu *yürgö*, oben S. 41_{10} und *pozu*, oben S. 43_{22}.

Um die Quantitätsbezeichnung der auslautenden Silbe ist es überhaupt oft übel bestellt: Wb. sag. *porča* »eine Blume«, aber Mél. as. IX 154 *porčō*; Wb. sag. *püčürä* »nudelartiger Käse«, aber Mél. as. IX 156 *püčürő*; Wb. schor. *tïla* »Grashügelchen« wohl zu stellen zu Mél. as. IX 134 *tïlō* »Morasthümpel« (?); usw.

[4] Nebeneinander der Suffixe *-γu* und *-γuč* (< *-γu-č*: vgl. MtüSpr. 42_{4}) z. B. in dschag. *üzgi* »Leiter«, osm. *üzgüč*, *-dž* »Strickleiter«; vgl. unten S. 50_{25} das Wort für »Spiegel«. Zu diesem **üz-* möchte ich ein älteres **üzä-*, denominal zu *üs* »Oberteil« (KOsm. § 46) konstruieren und sodann daran erinnern, daß im Čuwašischen »Steigbügel« u. a. *puskăt'š* heißt,

III § 1 Es liegt wohl eine Zusammensetzung mit dem Simplex tob. tara. kaz. *qama* »Otter« vor, das auch dem Kirgisischen bekannt ist; vgl. Raquette MSOS 1914 S. 214 *qama* »otter-fur«, Spr. 94c *qắma* »Art Fischotter«.

Da die Formantien *-γï*, *-γu* und besonders *-γuč* Nomina actoris bilden[1], so scheint der Name sich auf eine Tätigkeit der Otter zu beziehen: **qamlaγu*, **qamlaγuč*[2].

Bei der unglaublichen Beweglichkeit des Tieres liegt es vielleicht nahe, auf das jetzt in den Turfanfunden wohlbezeugte Verbum *qamša-* »sich bewegen« hinzuweisen (T^2 224, L^4 41c), das ebenfalls ein Denominativum sein dürfte (AtüD § 1 ff.)[3]. Ob wir das zugrunde liegende Nomen mit *qam* »Schaman«[4] gleichsetzen dürfen, weiß ich nicht. Wer Radloffs Schilderung der ekstatischen Tänze und Sprünge dieser »Zauberer« im Gedächtnis hat (Aus Sibirien, II, S. 35 ff.), wird die Anknüpfung für möglich halten, aber auch zugeben müssen, daß die Kurzform *qama* dann noch unerklärt ist.

15. Das etymologisch vereinsamte osm. *dolaγï* setze ich her, um es einmal zur Diskussion zu stellen. Es bedeutet »Kreis, Umkreis«, besonders aber »um, wegen« (Wb. III 1715; Németh, Türk. Gramm. § 99, G. Weil, Gramm. Osm.-Türk. Spr. § 93); Sul.-Kun. 58 *dolaγï* »Seite, Linie; taub«. Ich möchte eine ältere Form **dolaγï* annehmen, die vielleicht noch zu belegen ist. Das osm. *dola-* bedeutet »umgeben, einwickeln, umwickeln«; Ableitungen sind u. a. *dolaš* »verwickelt«, *dolam* »Umdrehung, das Umgedrehte, das Umwickelte, Falte, der Kreis einer Windung«. Das *-o-* ist offenbar eine Kürzung aus *-ō-*, das seinerseits durch Schwund eines Gut-

das dem kaz. *basqïč* »Treppe, Leiter« entspricht: dürfen wir nun das gemeintürkische Wort für »Steigbügel« hier anschließen? Uig. dschag. *üzäñgü*, Houts. *üzäñü*, *-äñgü*; osm. usw. *üzäñgi*. tel. *üzäñä*, *üzäñi*. tar. *üzäñgä*, Spr. 82c *üzäñgi*; kaz. *özäñgi*, čuwaš. mit *y*-Prothese *jərana*; da das Wort etymologisch isoliert ist, so trat in den Abakandialekten Verderbnis ein: sag. koib. ktsch. *izäñi*, so auch kur. *izäñä*, bar. *izäñgü*; soj. *äzäñä*, jak. *isäñä*. balk. *özeññi*. Anders Ramstedt KSz. XVI 74.

[1] Um nicht mißverstanden zu werden, bemerke ich, daß *-γï*, *-γu* von Haus aus Verbalabstrakte bildet, die dann als Nomina actoris Verwendung finden. Ähnlich die Wörter auf *-ma*, *-mä*; so ist z. B. das gebräuchliche Wort für »Stotterer« im Osmanischen *käkämä* (vgl. die Anm. 1 unten S. 51 und den Schluß des Anhangs S. 65_{17}).

[2] Die Gruppe *-ml-* soll nach Phonetik § 415 im Barabinzischen »ausschließlich« zu *-mn-* werden. Warum gibt denn Wb. für diese Mundart *tamlū*, *yimlä-*?

[3] Vgl. jak. *χamsā-* »sich rühren, sich bewegen« = *χamnā* und das Simplex *χām-* »schreiten«, dessen Länge ich nicht deuten kann.

[4] Vgl. Németh in KSz. XIV (S. 8 des Separatabzugs), wozu die älteren Ansichten Schotts in ZDMG 33 544 und Klaproth, Mém. rel. à l'Asie III 67 Anm. 1 noch von Interesse sind.

turals entstanden war; vgl. schor. *toǧlaq* »rund, kugelrund« usw., dschag. schor. *toγalaq* »abgerundet«, tel. leb. *toγoloq* »kugelrund, rund; rundes Stück Holz, runder Holzblock, ein Knäuel«, alt. *tōloq* »Knäuel«, kir. *doγalaq* »rund, Rad« und die wiederholte Ableitung: tel. *toγoloqto-* < **toγoloqlo-* »abrunden, ein Knäuel wickeln« = alt. *tōloqlo-*. Das osm. *dolayï* ginge demnach auf eine Urform zurück, die etwa **toγalaγï*, *-γu* gelautet hätte[1]; vgl. *yirmi* »zwanzig« < *yigirmi*, *quršun* »Blei« (so schon Houts. 89) = *qoγašun*. III § 1

Auf ähnliche Weise scheint dschag. tar. osm. tel. sag. koib. ktsch. *tülä-*, alt. leb. kir. *tülö-* »haaren, mausern« entstanden zu sein: ich möchte es zu *tüg*, *tüi* »Haar, Flaum«, jak. *tṻ* stellen, bin dann aber gezwungen, in kom. dschag. OT. tar. alt. leb. schor. sag. koib. ktsch. kir. kkir. soj. *tük*, kaz. *tøk* eine s e k u n d ä r e E n t s t i m m u n g i m A u s l a u t anzunehmen. Zu diesem **tüglä-* > *tülä-* (sag. auch *tüllä-*!) gibt es u. a. bar. *tüläü* »das Mausern« = alt. tel. *tülǖ* < **tülägü*. Semantisch vgl. kir. *džündö-* < *-lä* »im Frühjahr dem Kamel die Wolle abreißen« = osm. *yünlä-* »to deprive of wool«, während das neuere (*tüklä-*, *tüktä-*) *tüklän-*, *tüktän-* »sich mit Haaren, Federn, Daunen bedecken« bedeutet, wie auch osm. *yünlän-*. Die sagaische Mundart kennt auch *külä-* »haaren, mausern«, dessen substituiertes *k-* wie das in koib. *kilä-* »suchen, bitten« (Wb. und Mél. as. IX 134) = *tilä-* zu beurteilen ist[2].

§ 2. Sprachgeschichtlich von hohem Interesse ist osm. *oqlawa* (oben 3), das aus **oqla-γa* entstanden ist (zu *-w-* vgl. kiptsch. *biläwü* < *bilägü*); es er-

[1] Bei Sul.-Kun. 199 steht: *tülej* (*tolaj*): *žem*, *top. dolaj*. — Alles; wegen. Wb. kennt dschag. *tolai* »alle, insgesamt« ohne Erklärung; da aber das identische tel. leb. *toloi* durch »gefüllt, ganz, alle« übersetzt wird, so wird Radloff an eine Ableitung von *tol-* gedacht haben. Wie er sich deren Zustandekommen vorgestellt hat, ist schwer zu sagen. Das osm. *dolai* bedeutet nach Wb. »Umfang, Umgebung, rundum«. Ob auch »wegen«? Als Ableitung von **tola-*, *dola-* wären die Wörter Gerundien: **tolaya* > *tolai*.

[2] Vgl. Phonet. § 199, aber auch KSz. XVII S. 132. Ist das uig. *käz* »schnell, flüchtig« (Wb. II 1154) etwa dem sonstigen *täz* gleichzusetzen? Das kaz. *tigänäk* »Klette« erscheint im Čuwašischen als *kiċənək*. ohne sichtbare psychologische Gründe. Es handelt sich in all diesen Fällen wohl um eine r i c h t i g e V e r w e c h s l u n g von Lauten infolge von falscher Apperzeption, und zwar um so mehr, als auch die umgekehrte Verwechslung vorkommt: türk. *käp-*, *kep-*, *kip-* »trocken werden« tritt im Čuwašischen in der Form *tip-* auf. Beide Arten von Verwechslung finden sich meines Wissens — die Fälle sind noch sorgsam zu sammeln — nur im Wort- und Silbenan- und -auslaut, nie im Inlaut, was mir wieder dafür zu sprechen scheint, daß sie auf Fehlern in der Apperzeption beruhn. Fälle wie *yägi* = *yädi* »sieben« (Grzegorzewski in SWAW, CXLVI 78 aus Halitsch) beruhn wohl auf Hiatustilgeraustausch? Wie aber ist es zu erklären, daß *tigänäk* usw. im Balkarischen durch *čiγana* »Dorn, Dornstrauch« usw. vertreten wird?

III § 2 weist auch für diese Wörter den Ablaut im Formans *-γu*: *-γa*, den ich von anderen Fällen ausgehend in den MtüSpr. S. 42 wahrscheinlich zu machen suchte[1]. Dieser Ablaut erklärt uns nun auch, warum die hier behandelten Wörter einmal kontrahiertes *-ū*, *-ō* (< *-aγu*), dann aber wieder *-ā* (< *-aγa*) haben. Außer den schon aufgeführten merke man: OT *qoñraγu* »Glocke[2]«, CC 234 **kongrov** »Schelle«, bar. kir. *qoñrau*, kaz. *qïñrau* (vgl. auch Paasonen 34), tara *quñrau*, alt. *qoñrū*; anderseits schor. *qoñrā* < **qoñra-γa*.

§ 3. Die Akzentuation der hier behandelten Wörter geht heute in den einzelnen Mundarten weit auseinander. Trotzdem werden wir aus der Übereinstimmung in gagaus. *oqlàwa* (Prob. X Glossar 76 a), balk. *culγáu* usw. (darunter *kijéu* »Schwiegersohn, Schwager, Bräutigam«) ostt. *bülí* schließen dürfen, daß die Verbalstämme auf *-a*, *-la* usw. bei Antritt von *-γu* den Akzent auf der verbalen Ableitungssilbe hatten: **buzáγu*, **oqláγu*, **bilắgü*, **čulγáγu*. Mit die-

---

[1] Vgl. dschag. *qonalγa* »Nachtquartier« (< **qon-a alγa*??: vgl. Prob. IV 321 7u *qonalγï al-* »sich lagern«) = tüm. *qonalγï* (*qunalγï* Prob. IV 372 16), dschag. *qonalγu*, Spr. 95 b *qōnalγū* »Raststätte« wie 87 c *túralγú* »Aufenthaltsort« (< **tura alγu*??). Auf dieselbe Art ist gebildet: tel. kir. *ayalγï* »Ausdruck, Wendung in der Rede, Redensart« = dschag. *ayalγu* »Tonfall, Modulation«, zu **aya*, Gerundium von *ai-* »sagen« und *alγu*. Eine Ableitung auf *-γa* ist hier nicht belegt; *śiralγa* (vgl. auch Sul.-Kun. 178) ist etymologisch ganz unklar. Neben schor. *suγalγï* »Tränke, Wasserstelle, Luhme« finde ich Prob. V 569 1462 kkir. *sualčï yär* »Wasserstelle«; fWb. Man wird schwerlich an einen Druckfehler denken dürfen, da das Wb. (ohne Etymologie) ein schor. *qaralčï* kennt im Sinne von »eine nicht zugefrorene Stelle im Eis, aufgetaute Stelle im Eis«; mit Schwund von *-l-* > tel. *qarāčï* > schor. *qaračï*. sag. *qaraldžï*, ktsch. *qaralγï* (vgl. Wb. II 162 auch *qaračïl* usw.); doch wohl zu *qar* »Schnee«;

Das Wort für »Spiegel« lautet: inschriftlich auf einem Metallspiegel *küzkü* oder *küz(ü)kü*, Houtsma *küzügü*, kom. kir. kar. L. T. *küzgü* > kaz. *közgö*; uig. tel. *köskü* (uig. etwa *küskü*?), tel. kumd. *küskü* (lies tob. für tel.? Vgl. Mém. Acad. St. Petersb. XXXV, Nr. 6, 1887 S. 36b): osm. veraltet *gözgü*. Im Barabinzischen *küskä*, wo auch auf *küzgi* verwiesen wird (fWb.). Daneben die erweiterten Formen: schor. *küsküš*, küär. *küsküts*, wo der Auslaut aus *-č* entstanden ist. Herkunft ist unbekannt, Zusammenhang mit *köz*, *kör-* (vgl. St3 1252) jedenfalls wahrscheinlich: vgl. tel. *körünäš* »Spiegel«, alt. leb. *körnöš*, sag. *körnäs* und čuwaś *kuśkski*, *kuś-kəski*, wo *kuś* das Wort für »Auge« ist (vgl. unser *Spiegel* < *speculum* zu lat. *specio* u. dgl.). Eine des Kiptsch. wegen wichtige Form *közüñü* zitiert T2 212 unter XXII (nach Verbitzki?).

Wir werden also wohl auch das kir. *džabaγa* »die im Frühling geschorene Schafwolle« zu den folgenden Wörtern stellen dürfen: Houtsma 102 *yabaγu* »rohe Wolle«, osm. *yapaγï* »unbearbeitete Wolle, Fließ«; ich möchte sie von *yap-* »bedecken« herleiten; vgl. osm. dschag. *yapaq* »Fließ, Wolle«, anderseits **yapïγ*, **yabïγ* > *yabū* kaz. »Zudecken, Verdecken, Pferdedecke«, alt. kkir. »Deckel« alt. »Fensterladen« (aber balk. *zabū̆* »Vorhang«), tel. »Dach« usw.

[2] Dasselbe Formans in dschag. V. *čïñqrau* »Glocke«, Sul.-Kun. 193 *toñraγu* »Klingel«.

ser Annahme stimmen die weiteren Schicksale des anlautenden Gutturals von *-γu* wohl überein: er schwand intervokalisch unter dem Einfluß der stark akzentuierten vorhergehenden Silbe. III § 3

Daneben muß sich jedoch teilweise eine andere Betonung breit gemacht haben; sie ging wahrscheinlich von Wörtern aus, deren zugehöriges Verbum in Vergessenheit geraten war: **búzaγu*, **búzaγï* > *mő̄zūi*, *mòzai*; **qáraγu* > *qárïγu* > *qarγu* und *qắrō*[1].

Mit den hier vorausgesetzten Betonungsschwankungen bitte ich zusammenzuhalten, was ich über den Akzent von *qïla-män* usw. (× ×́ × und ×́ × ×́) gesagt habe (BtüW² am Schluß des Anhangs; MtüSpr. § 7).

Derartige Schwankungen werden wir auch sonst vielfach anzunehmen haben, obwohl Nachweis im einzelnen zunächst schwierig ist. Ich möchte das an einem weitverzweigten Worte veranschaulichen: das Verbum *köi-*, *küi-*, *kiw-*, *göi-* bedeutet »brennen, verbrennen«; dazu ist zu stellen: ktsch. *küyä* »Ruß« = kir. *küyö*, tar. *küä*, bar. kir. *küö* > tel. *kö*. Das sag. ostt. *köyä* bedeutet »Ruß, Kohle«, auch »der verbrannte Teil des Körpers«; Spr. 96c *kȫgä-* »Holzkohle (Ruß)«, zu *-g-* vgl. AtüD 25 ff.[2].

---

[1] Die Form بوزغو, für die Vámbéry, Čag. Spr. 247b, die Aussprache *bozγu* angibt, ist also sehr gut möglich; ob er sie selbst gehört hat, ist eine andere Frage.

Das ostt. *sắχō̄* »Dummkopf« (Spr. 92a) gehört wohl zu der unklaren (BtüW 302 6) Sippe: osm. *saqaγï* »Rotz der Pferde« (vgl. lat. *mentigo* zu *mentum*), kom. kir. kaz. *saqau* »stumm, schwerfällig sprechend« usw., kaz. tob. *saγau* »stotternd, schlecht sprechend«, tel. *saqū* »eine Krankheit im Ohr«. Vgl. kir. *maqau* »der eine schwere Zunge hat, undeutlich redend«, aber kaz. »nicht leicht verstehend, unverständig, unaufmerksam«.

Hier findet am besten Erwähnung: osm. *käkägi*, *-yi* »Stotterer« zu *käkä-*, denominal von **käk*. Dazu **käkäg* > osm. *käkä*, ostt. *käkäk* »Stotterer« (vgl. dschag. *tötäk*); osm. *käkäč* »Stotterer«, im Osten »stumm«. Spr. 97a *kīkắč*, *kēkäč* »Stotterer (der anstößt)«. Raquette kennt MSOS 1914 222b das denominale *kịkäklä-* »to stammer«. Wie ist koib. *kiklô̈*, *kêkelô̈*, *kikelô̈* »stotternd« (Castrén 94) zu erklären? Steckt in *-lô̈* etwa *-lä-gü*? Katanoff erkennt nur *kĭklö̈* an (Mél. asiat. IX 123), so daß also ein neben **käk* stehendes **kik* anzunehmen wäre: **kik-lä-gü*. Vgl. das onomat. osm. *käm küm söilä-* »abgerissen, stotternd reden«.

Sind osm. *tätäyi*, *tätiyi*, *tätidži* »Stotterer« noch irgendwo mundartlich in Gebrauch? Oder *tätä* (Sul.-Kun. 187)?

Das Dschagataische hatte ein *pupa-* »murmeln, stammeln«, welches von Sul.-Kun. 162 durch *pältäklä-*, *päpälä-* übersetzt wird; von *pupa-* und *päpälä-* ist wohl ohne weiteres anzunehmen, daß sie onomatopoetischer Herkunft sind; dazu *päpä*, *päpäyi*, *päpädži*.

[2] Etymologisch unklar ist mir das Wort für »Motte«: Houtsma 95 *kübä*, tar. *küä*; kir. *küyö* = *küyä* bei Raquette MSOS 1914 222b »a moth«, Spr. 96c *kű̄yä* »kleine schwarze Insektenlarve (für Felle, Federn usw. sehr verderblich)«; balk. *küyé* »Motte, kleine Punkte,

III §3 Eine *-la*-Ableitung ist sag. koib. *kölä-* »von *kö* + *lä*« »schwärzen, schwarz machen (von Rauch und Ruß)«, das wohl eine Neubildung ist, während sag. koib. schor. *kölä-* eine ältere Form desselben Wortes repräsentiert; es bedeutet »dunkeln, indem man im Lichte steht, beschatten« = tel. *kölö-* »verfinstern, beschatten, schwärzen vom Rauche, Ruß«.

Zu diesem Verbum stelle ich nun das Wort für »Schatten«: kiptsch. schor. sag. *köläk* (vgl. alt. *kölök* »vom Rauch oder Ruß geschwärzt«) und besonders uig. kiptsch. kom. kar. T *kölägä*, kar. L. entrundet *kälägä*, kaz. tara *külägä*[1]. Ob hier eine Betonung ×××́ je bestanden hat oder noch besteht, kann ich nicht wissen; dagegen hat die Betonung ×́××́ zu folgenden Kurzformen geführt: krm. ad. *kölgä*, krm. *kölγä*, bosn. *külkä*, osm. *gölgä*.

Was wir hier geradezu mit Händen greifen können, muß also auch bei *kölä-*, der alten Bildung, vor sich gegangen sein: **köyälä-*, **küyälä-* > **köylä-*, **küylä-* > *kölä-*. Vielleicht liegen Spuren dieser Entwicklung noch im schor. *küläk* »Kohle, Ruß« vor uns, das doch wohl aus *külä-k* entstanden ist.

Es wäre also das osm. *gölgä* durch zweimalige Kürzung aus **köyälägä* entstanden.

§ 4. Schließlich noch eine Bemerkung: ich habe im vorhergehenden mehrfach denominale Verba auf *-a* konstruiert und angenommen, daß an diese besternten Verba das Suffix *-γu* angetreten sei. Selbstverständlich kann man aber in der Theorie auch annehmen, das Suffix sei all-

welche auf Haarbänder gemalt werden«. Osm. *gügä*, *güwä* »= *güyä*«, das fehlt; dafür kar. L. *güyā*, lies *güyä*. Kaz. *köyä*; čuwaš. *kəvä* bei Paasonen 67, wo auch misch. *küwä* erwähnt wird. Castrén kennt ohne Dialektangabe *kȫ* »schwarzes Insekt, das meist in den Jurten lebt«. Steht mit diesen Wörtern in Zusammenhang alt. tel. leb. *kör* »Motte«? Das alt. *quya* »Motte« kenne ich leider nur aus dem Wb.; guttural ist es möglicherweise im Anschluß an ein stehendes Epitheton geworden: *qara küyä* > *qara‿küyä* > *qara‿quya* od. dgl. Wir dürfen solche Fälle Enklise nennen; vgl. balk. *áγat* »Schimmel« < *aq at* »weißes Pferd« und sodann *kök ot* > kar. T *kögöt*, kar. L *kögät* »grünes Gras«. Das Wort für »Quark« scheint von Haus aus palatal zu sein: Houtsma 105 *yürümčäk*, ostt. *irimčik*, kir. *irimšik*; da es aber fast immer mit *aq* verbunden wird, so kennt das Kirgisische auch die gutturale Aussprache *ïrïmšïq*, ja sogar *aγrïmšïq* »Quark«. Das dschag. Wort für »Festungsgraben« wird Wb. I 1061 اورغاریم und اورکاریم geschrieben und hinzugefügt »von *or*«, während 1229 »von *örk* + ?« steht. Es ist ein Hendiadyoin: *ör qarïm* > *ör‿qarïm* > *örγarïm* > *örgärim*, bedeutet also wrtl. »Wallgraben«; zu *qarïm* vgl. die Hommelfestschrift II 287.

[1] Weitere Formen sind: tar. *köläñki*, Spr. 96c *köläñgä* (vulg. *kölägä*) > kir. *kölöñkö* < *-kä*: krm. *kölätkä*, sag. koib. schor. *kolätki*, alt. leb. küär. *kölötkü*; bar. *kölötskü*, wofür Mém. Acad. St. Petersb. XXXV Nr. 6, 1887, S. 33 *kötöñkü* auftritt.

mählich als *-aγu* empfunden und von den Verben auf *-a* und *-la* auf konsonantisch auslautende Verba übertragen worden (vgl. etwa unser *-keit*, in dem das *k* von Wörtern wie *trūrecheit* »Traurigkeit« > *trūrekeit* auch bei Adjektiven durchdrang, die nie auf *-ec*, *-ig* usw. ausgingen oder *Tisch*: *Tischler*, nach *Sattel*: *Sattler*; verbales *-l-* in *klügeln*: *Klügler*).

Auch die Entscheidung dieser Frage hängt auf das engste mit der oben im § 16 berührten zusammen: waren die Verbalstämme des Türkischen ursprünglich ein- oder zweisilbig? Der Lösung dieses Problems möchte ich in keiner Weise vorgreifen, kann aber anderseits schon jetzt nicht verschweigen, daß gerade unter den Wörtern auf *-aγu* sich eines befindet, bei dem auch durch eine andre Ableitung die ursprüngliche Zweisilbigkeit eines heute einsilbigen Verbums erwiesen zu werden scheint: Im Teleutischen gibt es ein Wort *qattañï* »Geschwür«, in welchem *-tt-* die Gemination ist; alt. *qadañï* = leb. *qadaγï*, wonach wir hier Übergang von *-γ-* > *-ñ-* hätten. Ein Synonym ist alt. *qadama* < *qada-ma*. Die Wörter sind bisher meines Wissens nirgends erklärt worden; ich möchte sie zu *qat-* »fest, hart werden« stellen. Zu diesem *qat-* gehört nun einerseits dschag. *qatqan*, *qatγan* »stark, fest, hart«, anderseits dschag. *qataγan* »hart geworden« (auch »Verbot, Hemmung« = *qadaγan* »ein strenger Befehl, Verbotenes«; vgl. MtüSpr. § 26). Auch hier liegt also **qata-* vor; die Form *qatï-*, die man meiner Überzeugung nach unbedenklich hätte konstruieren dürfen, ist uns jetzt durch W. Pröhle für das Balkarische bezeugt (KSz. XV 236). Im Osmanischen soll *qada-* nach Redhouse »streng befehlen« bedeuten (Wb.).

Über alle Zweifel erhaben ist die vorstehende Etymologie freilich nicht! Zur Geschichte des Dentals kann ich jedoch u. a. auf die folgenden Wörter hinweisen:

tel.	*qattañï* : *qattū* »fest«;	*atta-* »benennen«;	*qottoq* »Penis«;	*sadū* »Handel« (!),
alt.	*qadañï* : *qattū* (!);	*ada-* (!);	*qottoq* (!);	*sadū* (!),
leb.	*qadaγï* : *qadïg*;	*ada-*;	*qottoq* (!);	*sadïg*.

Es scheint mir, daß dieser Liste gegenüber die Zweifel über das alt. *-d-* verstummen dürfen.

Schwierig ist die Erklärung von osm. *iyägü* »Seite«, uig. (?) dschag. osm. *äyägü* »Rippe«[1]. Es wird wohl zu *äi-* gehören, das im Osmanischen

[1] Houtsma 57 führt ein Wort اياك »Rippe« auf, das er *üyäg*, *üyäñ* liest; er verweist auf Pavet de Courteille 86 اوياكو »les côtes«. Ich möchte *üyäk*, *üyäñü* lesen und verweise auf kkir. *äñküi-* »sich beugen« = *äñkäi-*, *eñkäi-*, *äñäi-*. Radloff Wb. 1210 las dschag. *öyägü*

III §4 und Azeri »biegen« bedeutet und den folgenden Wörtern entspricht: uig. kiptsch. tar. küär. dschag. sart. OT. *äg-*, sag. koib. ktsch. *eg-*, sag. koib. *iḡ-*; kom. alt. tel. *äñ-*, bar. *iñ-*, kaz. kir. kkir. tel. *ī-*. Darf ich hier eine Frage stellen, so wäre es diese: beruhen beim Verbum die stimmhaften Auslaute *-g* usw. z. T. überhaupt auf ihrer ursprünglichen Inlautstellung? Es hätte **ägä-*, **ägi-* einerseits das Simplex *äg-* geliefert, anderseits das Faktitivum **ägär-*, **ägir-*. Zu diesen Faktitiven gehören: 1. mit Mittelsilbenschwund uig. osm. usw. *ägri*, osm. *äiri* »gebogen, krumm« als Gerundia (**ägiri*, **ägäri*; Wb. dagegen »von *äg-* (*äk-*) + *ri*«); 2. mit Schwund des Auslautsvokals: sag. koib. *egir* »höckerig, bucklig, krumm«, sag. koib. ktsch. *egär* »krumm, gebogen, bucklig« (Wb. »von *eḡ* + *är*«; zum Auslautschwund faktitiver Gerundien bitte ich oben S. 25 30 ff. nachzulesen; wir übersetzen sie durch Adjektiva u. dgl.). Auf stimmhaften Guttural würde auch *ämgäk* (zu *ämgä-* »gequält, geplagt sein«) »Anstrengung, Qual« usw. = kir. *eñbäk* »zusammengekrümmt; das Kriechen auf allen Vieren; Mühe, Arbeit« schließen lassen, das vom Wb. ansprechend durch Metathese aus **ägmä-* erklärt wird.

§ 5. Daß sich trotzdem unter den oben aufgeführten Wörtern das eine oder andere finden mag, in dem Suffixübertragung vorliegt, will ich ausdrücklich nicht geleugnet haben. Sie darf vielleicht in dem Worte für »Flechte (Hautkrankheit)« angenommen werden: **tämirägü* > osm. *tämiräyi*, tob. *tämräü*, tel. *tämrū*, kaz. *timräü*; dazu im Kirgisischen *tämirätkä*[1], ostt. *tämrätkü*, Raquette MSOS 1914 190a *tämärätgụ* »eczeme«. Čuwaš. *timrɛ* »aufgesprungene Haut«. Es gehört wohl zu *tämir* usw. »Eisen« und mag ursprünglich »Rost« (vgl. im Wb. *tat*, *tot*, *tut* »Rost« und die Ableitungen; tob. *tat* auch »Fleck«; čuwaš. *χụra-tụt*, *sarə-tụt* »Sommersprosse, -flecken«) bedeutet haben; daß das Grundwort lautlich seine eigenen Wege gegangen ist (Raquette *tụmụr* »Eisen« usw.), ist selbstverständlich an sich kein Grund, die oben zweifelnd angenommene Erklärung zu verwerfen[2]. Das jak. *töbürüön* beruht wohl auf **töbürōn* < **töbürägün* usw.

»Rippe«, zu dem er *äyägü* verglich. Er hat ebendort dschag. *öyäk* »die Bauch- und Halshaut des Eichhörnchens«, das Sul.-Kun. sonderbarerweise *uyak* (157) liest. Dieses *öyäk* ist ein wohlbekanntes Wort; vgl. Wb. unter *öyök*, *üyäk*, *üyök*, *ȫk*, *ǖk*; die Bedeutung ist überall »Bauchteil des Felles« oder dgl. Ob es mit *üyäñü* zusammenhängt, ist mehr als fraglich.

[1] Die Geschichte der Wörter, die wie dieses enden, hoffe ich noch einmal zu schreiben.

[2] Neben *tämrū* muß **tämrä* bestanden haben oder noch bestehen; es wurde zu **tämrä* und dies durch Metathese zu **tärmä* > schor. *tärbä* »Sommersprosse; Flechte«; *-mr-* > *-rb-* wie z. B. in leb. *yurbut* »Faulbeerbaum, Traubenkirsche, prunus padus« = bar. *yumrut*, küär.

Zu *büt-* gehört außer *bütün*, *pütün* usw. zunächst dschag. *bütä* »ganz« (SUL.-KUN. 36), woneben *bütäü* »ganz« auftritt; dies dürfte auf **bütägü* zurückgehen. Das auffallende uig. *qamaγu* »alle« M[2] 65 $_{27}$ könnte sich nach diesem **bütägü* gemodelt haben; daneben bestehen uig. *qamaγ*; kökt. *qamïγ* > osm. † *qamu*; (kökt.?) uig. dschag. *qamuq*, alt. tel. leb. sag. schor. *qamïq*. Die Gesellschaft ist fremder Herkunft verdächtig: mp. *hamāk* »ganz, all«, bal. *hamak*, *hamuk* »all, jeder« bei HÜBSCHMANN, Armen. Gram. I 177 Nr. 332; ein np. Abstraktum *hamagī* »Gesamtheit« erwähnt HORN GrIrPh. I, 2, 122. Zu uig. *alγuγun*, *qamaγun* vgl. BtüW[2] Anm. 18. III § 5

---

yumurt, tel. *y̆imïrït* (vgl. auch Prob. I 154 $_{11u}$); schor. *nïbïrt*, *nïmïrt*, *nuburt*; im Abakan *numürt*, *mumürt* (CASTRÉN 104, 130; Mél. as. IX 130, 158 wonach auch *nïmïrt*), karagass. *ṅumurut* (CASTRÉN 105); tub. *nïmïrt*, koib. *mumurt*; čuwaš. *śəmrət*; kaz. mit unregelmäßigem *ś-*: *śọmort* (woher stammt alt. tub. *yodro* = soj. *t'odera* CASTRÉN 161?).

Anhang

Anhang.

Über die Abstrakta auf *-aul*.

Die türkischen Nomina auf *-aul* sind fast ausschließlich termini technici des Hof- und Heerwesens; es ist daher verständlich, daß man versucht hat, dieses *-aul* auf Wörter zurückzuführen, die in der Terminologie der genannten Verwaltungen eine Rolle spielen oder wenigstens hätten spielen können.

W. Radloff, der sonst den Wörtern auf *-aul* keine Erklärung hinzufügt, setzt Wb. I 1457—8 zu dschag. *iräül* (vgl. unten 2) die Bemerkung: »aus *ir* + *qol* (войско)«, d. h. er denkt sich das Wort aus *ir*, *är* »Mann« und *qol* im Sinne von »Armee, Truppen« zusammengesetzt. Zur Stütze dieser Ansicht hätte er sich auf Sul.-Kun. 121 berufen können, wo *qaraul* (vgl. unten 1) durch *askär qolu* übersetzt wird, sowie auf die Tatsache, daß die Osmanen nach Youssouf dieses Wort in der dreifachen Form *qaraul*, *qarayol*, *qaraqol* kennen.

V. Thomsen, der in Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-filol. Med. I 1, Kopenhagen 1917 S. 20 ΒΟΥΤΑΟΥΛ des Goldfundes von Nagy-Szent-Miklós erklärt, denkt für -ΟΥΛ an *oγul* »Sohn«; wie er über sonstiges *-aul* denkt, ist mir nicht bekannt.

Ich selbst habe längere Zeit hindurch mündlich und brieflich ohne Wärme die Ansicht vertreten, es könne in einem Teil der Wörter *qul* »Sklave« vorliegen, wobei ich an die Geschichte der Hofämter erinnerte, die schließlich in der Gründung der sogenannten Sklavendynastien gipfelte; ganz parallel verlief der Aufstieg unsrer Ministerialen, deren unfreies Blut heute in den Adern auch unsrer erlauchtesten Geschlechter rollt. Schließlich scheint in dem Titel (?) [illegible] im manichäischen Maḥrnāmag vom Jahre 761—62 (F. W. K. Müller, Ein Doppelblatt aus einem manich. Hymnenbuch ABAW 1912 S. 8 80), der 11 80 *χarâkûl* umschrieben wird, das unten unter 1 besprochene Wort vorzuliegen[1].

[1] W. Tomaschek, Kritik der ältesten Nachrichten über den skythischen Norden II 39 (SWAW 117 1889) sagt: »Hunnische Einzelstämme nennt Jordanes [Mon. Germ. Hist. Auct. ant. V, 1, 88 9] in größerer Zahl, sie begegnen sogar in der Liste der von Ermanrik unterworfenen Völker, z. B. . . . . . . Athaul (türk. ataghul 'Schütze', von atmaq 'werfen')«. Die var. lect. sind: athaul *HPVAXYZ*, azal *L*, athual *B*, athal *O*; vgl. auch Müllenhoffs Anm. S. 164 unter *Rogas*. Das »türk. ataghul« ist natürlich eine kühne Konstruktion Tomascheks, gegen die jedoch vom rein sprachlichen Standpunkt aus nichts einzuwenden ist.

Anhang

Indem ich auf das oben S. 39 29 erklärte *ötkül* verweise, schlage ich heute vor, *-aul* auf *-a-γu-l* zurükzuführen, wo *-a-* zum Verbalstamm zu schlagen ist; es würde also auch von dieser Form das oben §§ 4 und 5 zu *-aγu* Bemerkte gelten, zu dem ja unser *-a-γu-l* nichts anderes als eine **sekundäre Weiterbildung** ist.

Die diesen Substantiven zugrunde liegenden Verba sind, wie es scheint, heute zum Teil nicht mehr in Gebrauch, so daß eine gewisse Unsicherheit bei der Interpretation nicht geleugnet werden kann; dieselbe erhöht sich noch durch die auch anderwärts zu konstatierende Tatsache, daß Titel- und Würdenamen sich allmählich unendlich weit von ihrer ursprünglichen Bedeutung entfernen. Was gerade die auf *-γul* anbetrifft, so könnten sie zum Teil einer vortürkischen, d. h. etwa der hunnischen oder hephthalitischen Hof- und Heeresverwaltung entlehnt sein; andere werden sich bei den persischen und arabischen Geschichtsschreibern nachweisen lassen.

1. Das heute noch verbreitetste Wort auf *-γul*, das möglicherweise vorbildlich für die anderen wurde, ist **qaraγul* von *qara-* »in die Ferne schauen, sehen« (mong. *karamui* Kow. II 831 a; burj. *karanam* »sehen« und »wachen«; mand. *karambi* »in die Höhe steigen, um etwas zu sehen; sich umsehen«). Dschag. tel. bar. kir. kaz. tob. *qaraul* »Wache«, bar. »Korn am Gewehr«, Raquette, MSOS 1914 213 *qaraúl* »a post of observation, a watch«, tel. *qarūl* »Wache, Grenzposten«, kkir. *qarōl* »Korn der Flinte«, tar. *qorōl* (besser *qorūl*) »Wachtposten, Piquet, Grenzposten«[1]: Abakan bei Castrén 91 *karōl* »Visier an der Büchse« (vgl. Mél. as. IX 118); vgl. Vullers II 718, auch im Sinne von »Visier«; Kow. II 832 b *karagul* »sentinelle, garde, piquet, corps-de-garde«: mand. *karun* »Vortrab, Kundschafter, Vorposten, Wache« (< **karūl*? einheimische Bildung oder Lehnwort?): Kow. 833 a *karagulči* »garde, sentinelle« = tung. *karulčin* »Hirt, Wächter«; kaz. tob. *qarauļčï*, kir. *qaraulšï* »Wächter«.

Für »Visier« hat rkWb. 223 a unter прицѣлъ das ebenfalls zu *qara-* gehörende *qaraqšï* < *qaraqčï*[2]; dieses bedeutet heute allgemein »Räuber, Dieb«, wrtl. aber ungefähr »Auflaurer, Luger« u. dgl.; gemeint war ur-

[1] Prob. VI 53 23 *qorōl*, 53 19 *qarōl*; 52 12 *χanniñ qorōl örtäñ* »kaiserliche Poststation, Postpiquet«.

[2] Das rkWb. l. c. hat auch *közdöü* »Visier« < *köz-lä-gü*, vgl. bar. *köslöt-* »zielen«, kar. L. T. *közlä-* »die Augen auf etwas richten«, kaz. *küzlä-* »schauen, ausschauen nach etwas«; kaz. *töbäü* < **töbä-gü* zu *töbä-* »zielen«.

sprünglich der am Rande der Steppe auftauchende Reiter. der auf Beute auslugte. Bildung wie *yasaqčï* < *yasa-q-čï* (vgl. unten 6).

Čuwaš. *χ̬ural* »Wache«. *χ̬uralžə* »Wächter, Wache, Leibwache«.

Im Barabinzischen fungiert *qaraul-* als Verbum in der Bedeutung von »in die Ferne schauen«: kaz. *qaraulla-* »Wache stehn, bewachen« und »aufs Korn nehmen, zielen«.

Das Osmanische hat nach Youssouf: *qaraul*, *qaraγol* und *qaraqol*. Ob das auffallende *-o-* wie das des Präsens zu beurteilen ist (MtüSpr) oder ob hier psychologische Gründe am Werke waren, ist schwer zu sagen: die Aussprache *qaraqol* macht es mir jedoch sehr wahrscheinlich, daß man allmählich dazu kam, hinter **qaraγul* oder dem erhöhten *qaraγol* eine Bildung wie *qara qol* zu wittern (vgl. Sul.-Kun. *qaraul* = ... *askär qol-u*), als wäre es etwa »Hauptwache«.

Im Balkarischen ist Metathese eingetreten: *qala'úr* »Wache«; vgl. serbisch-kroat. *karàula*, *kalàura* »Wachtturm«, kleinruss. *kałavúr* »Wachtmann« (Berneker 489 s. v. *karavúl*). Anschluß an *qala*, *qalä* »Festung« darf wohl nicht einfach geleugnet werden.

Im Afγanischen *ḳarāwul*, vulg. *ḳarāwal* »advanced guard of an army; a sentinel, picquet« (Raverty 762).

2. Dschag. *araul* »Vorposten, Vorhut, Vortrab, Nachtrab« Wb. I 249 »vgl. *qaraul*«. Sul.-Kun. 13 u. a. mit der Übersetzung *qïlaγuz* (Youss. auch *qïlauz*, *qulaγuz*, Wb. auch *qïlawuz*, *qulawuz*, *qulaγïz*, uig. *qulaγuz*, dschag. *qolauz*, *qolawuz* mit ganz unwahrscheinlichem *-o-*). Dschag. *äräül* »Vorposten, Vorhut«, mit *h-* und *y-* Prothese Wb. I 755 zu هراول und يراول; vgl. Wb. II 1784 nach Redhouse osm. *häräwul* (sic) »eine vorgeschobene Wache, Patrouille«[1]. Dschag. *iräül* Wb. I 1457 mit der Angabe: »Bb schreibt هراول und يراول«.

Ich leite *araul* von *ara-* »suchen, durchstöbern, visitieren, inspecter« usw. ab: **ara-γu-l* > *araul*. Die übrigen Formen sind aus dieser durch den Anlautwechsel *a-*: *ya-* usw.[2] entstanden: **yaraul* > *yäräül* > *äräül*; **yaraul*

[1] Vgl. Sul.-Kun. 77: *heraval* = »*mukkadim*, *qïlaγuz* — vorangehend, Wegweiser«; für »vorangehend« ist »Vorhut« zu übersetzen.

[2] Da Formen mit anlautendem *y-* bisher nicht nachgewiesen sind, ist es unsicher, ob auch das Wort für »Ohrgehänge« diesen Wechsel hat: *asirγa*, *isirγa*; Sul.-Kun. 66 *eserγa*; Houts. 49 *asïrγaq* zu *as-* »aufhängen« [?]; sag. *izïrγa*; ostt. *isarγa* = jak. *ïtarγa*; mit Schwund des Anlauts: alt. tel. leb. schor. küär. kir. kaz. kar. L. T. *sïrγa*, so auch tob. und balk.

> *yïraul*, *yiraul*, wie يراول ja gelesen werden kann. Ist diese Schreibung aber palatal zu sprechen, so ist anzunehmen, daß *yiraul* weiter zu *yiräül*, *iräül* geworden wäre. Es ist kaum anzunehmen, daß das Wort nicht mehr lebendig sein sollte; aus einer neuen türk. Mundart ist es aber meines Wissens noch nicht aufgezeichnet worden; vgl. afγ. *harāwal* (Raverty 1059); Vullers hat unter den Bedeutungen des Wortes II 1447 auch die von »running footman«.

3. Dschag. *yortaγul*, *yortaul* »eine Reiterschar, die ausgeschickt ist, Vieh fortzutreiben oder Beute zu machen«. Bei Sul.-Kun. weniger gut mit *-u-*: *yurtaul* = »*önde ilgar ile giden suari* — der an der Spitze galoppierende Reiter«. Das Wort gehört zu *yort-* »schnell reiten, traben«; im Baschkirischen, wo *-o-* > *-u-* verengert wird, lautet es heute *yurtūl* und bedeutet »der Überfall[1], Raubzug«.

Das Verbum *čap-* bedeutet in einer Anzahl von Mundarten »schnell reiten, galoppieren«, im Osmanischen aber »courir, faire une incursion«. Bedenken wir nun die Geschichte des baschk. *yurtūl*, so wird uns wahrscheinlich, daß das osm. *čapul* für **čapūl* < **čapaγul* steht: »incursion, excursion; butin; pillage; razzia«! Durchaus sicher wird diese Erklärung durch dschag. *čapaul* »Angriff« (eine ziemlich nichtssagende Übersetzung; Wb. III 1917—1918 ein Beleg aus Abg.; das Verbum ist *sal-*[2]); Sul.-Kun. 39 *čapaul* »gegen den Feind ziehen, zur Beute machen«: Belege wären wünschenswert. Im Kkir. finden wir *čabūl* »das Schwingen, Kämpfen, der schnelle Ritt«, kir. *šabūl* bedeutet nur »Galopp«, *šabūlšü* »Estafette« (< **čapaγulčï*).

Raverty gibt für afγ. *čapāwul* (355) die Bedeutungen »an advanced guard of cavalry«, für *čapāʼo* aber »a raid, a foray, a coup de main, an inroad«; *čapar* bedeutet »a royal messenger, a courier«. Zu *čapāʼo* vgl. Vámbéry, Skizzen aus Mittelasien 275 »Tschapaos oder Raubzüge«; < **čapaγu*; dazu das sonderbare dschag. *čapauqi* (Pavet de Courteille 271).

Zum *-a-* der Mittelsilbe in **čapaγul* vgl. das von *čapaγan* (MtüSpr. 36 4).

Auf kleinen Beobachtungen wie der vorstehenden werden wir allmählich die Laut- und Formenlehre des Osmanischen aufbauen können; man sieht aber, daß es ohne ein gleichzeitiges Eindringen in die Vorstellungswelt der Türkvölker nicht gehen wird: auch hier steht der Geist über der Materie, die sich unter der Einwirkung des Akzents und der durch ihn verursachten Störungen nur allzu leicht verändert.

---

[1] Russ. набѣгъ wird von Giganoff 292 für das Tobolskische durch *yäldirüw*. *-ü* wiedergegeben; zu *yäldir-* »traben lassen«.

[2] Vgl. dschag. *talan sal-* »plündern« zu der Sippe *tala-*.

4. Dschag. *kütäül* »der Proviantaufseher, eine militärische Würde« Wb. nach Vámbéry 328b. Seine Quelle war wohl Sul.-Kun. 141 *küteül* = *muhafiz, bekči*. Zu *küt-*: **kütägül*.

Das Balkarische hat für »Wache, Wächter« das auffallende *mege'úl*; es ist wohl *-úl* von einem gutturalen Wort wie *qaraul* (balk. *qala'úr*) übertragen. Der erste Bestandteil des Wortes ist mir unklar: an dschag. *merγaul* (*sic*) bei Sul.-Kun. 145 = »*bahadur, kahraman, pehlivan* — Held« wird man nicht denken wollen, da dieses Wort selbst nicht ganz klar ist; wenigstens scheint es mir wenig oder nichts zu besagen, daß das Wort für »Schütze«, *mergän*, nach Wb. IV 2094 im Sagaischen auch »schwer, gewaltig, stark« bedeuten kann.

Das Mongolische hat zu *manamui* »wachen, bewachen« gebildet: *managul* »Wache«, nach Kow. III 1971 auch »Vogelscheuche«, *managulči* »Hüter, Wächter«; es ist ferner zu beachten, daß das mong. *sakigul* (zu *sakimui*) nach Kow. II 1326 nicht nur »gardien, défenseur«, sondern auch »garde, défense« bedeutet. Zu mong *čagdagul* »garde, sentinelle« vergleicht Kow. III 2110b چنداول = Sul.-Kun. 45 *čindavul* (Wb. *čindaul*) »nächtliche Wache zur Prüfung des Lagers«; *čaγdavul* wird S. 37 durch »Nachtrab des Heeres, Fußgänger« übersetzt und hierauf S. 39 unter *čandavul* verwiesen (vgl. Wb. III 1850)[1].

Wörter wie diese mögen die gutturale Lautform auch bei palatalem Anlautsglied durchgesetzt haben (vgl. oben S. 44_{29}).

Das afγ. *koṯṯwāl* (Raverty 815) »the chief police officer of a city or town« dürfte unser Wort sein.

5. von Hammer, Goldene Horde, 242 (und Anm. 3): »Die Beamten, die für ihre [der Abgesandten] . . . . Unterkunft sorgten, hießen *Jeschaghul* oder *Mihmandar* . . .«. S. 658 übersetzt er »Quartiermeister des Gesandten«. Zu *mihmandar* vgl. Vullers II 1244a; es ist also **ašaγul* zu *aša-* zu stellen, das heute zwar u. a. nur »essen« bedeutet, als Denominativ zu *aš* »Nahrung« usw. aber auch sehr wohl »zu essen geben« meinen konnte: vgl. *ašla-* »zu essen geben« bei Sul.-Kun. 15; dazu auch *ašlar* < **aš-la-r* »ein zum Tränken der Tiere am Brunnen befindlicher Stein«. Vgl. unter 9.

6. Osm. *yasaul* »sergent chargé de surveiller la route par où devait passer une escorte« (Youss.): dschag. Sul.-Kun. 102; Wb.; v. Hammer, l. c.

[1] Vgl. Wb. unter *čiγdaul, čindaul*.

658. Spr. 99a *yasául*, *yusául* »Wächter, Diener« mit *-u-* < *-o-*; tar. *yosūl* Anhang Prob. VI 39 13u[1] (*u*-Umlaut), *yosul* 40 9u, *yasōl* 40 4, 10, 17; das *yosaul*, auf welches im Wb. verwiesen wird, fehlt; vgl. jetzt die uig. Urkunde von Le Coqs im Túrán 1918 SS. 456—7. In literarischem Text unter Einfluß der Vorlage *yasaul* Prob. VI 119 und 136. Kkir. *yasōl* Prob. V 198 1973. Aus **yasaγul* zu *yasa-* »machen, schaffen, herrichten«; vgl. *yasaq*, *yasaqčï* (: *qaraqčï* unter 1) *yasal*, *yasau* usw. So schon von Le Coq l. c.

7. Wb. IV 587 nach Vámbéry Čag. Spr. 297b *sözäül* (Vámbéry *sözaul*) »Verkünder« mit der Definition aus Sul.[-Kun. 173 *sözaul* »Ein mit dem Rücktransport der Flüchtlinge betrauter Mann«]. Aber 855: *süzäül* »Offizier, der die Nachzügler und Flüchtlinge zu sammeln hat«, oder, wie Pavet de Courteille 355 besser übersetzt, »espèce d'adjudant chargé de forcer les fuyards à rejoindre leur corps«!

Ich bezweifle, daß Vámbéry das Wort auf seinen Reisen gehört hat; denn er hätte wohl eher *sözäül* für sein *sözaul* zu hören bekommen. Die Bedeutung »Verkünder« dürfte also auf Verknüpfung mit *söz* »Wort« beruhen. Da das Wort demnach bis jetzt nur auf Suleiman beruht, so nehme ich an, daß es für **süräül* verschrieben oder aus dieser Form von einem Abschreiber »verbessert« worden ist. Es würde also **surägül* zu *sür-*, *sürä-* »treiben, vor sich hertreiben« zu stellen sein (vgl. kkir. *sürön* < **sürägän* »das Antreiben der Pferde beim Wettlauf«). Eine unerwartete Bestätigung finde ich nachträglich in dschag. *sürkäül*, *sürgäül* (zu *sürkä-*, *sürgä-*, einer *-kä*-Erweiterung zu *sür-*; vgl. *tutqaul*, *tusqaul* unter 11); das Wort bedeutet: 1. »eine den Feind verfolgende Truppe« und 2. nach Pavet de Courteille 354: »troupe chargée de pousser les traînards et de les forcer à rejoindre l'armée« (vgl. Wb. IV 822, Sul.-Kun. 175, Vámbéry Čag. Spr. 297a *sürgëöl*). Grundform: **sürkägül*.

8. CC 105 steht *placerius* = np. *tataul* = kom. *bogaul*. Für *placerius* hat Ducange *placerius scriba*, das er durch *publicus*, *tabellio*, frz. *greffier* übersetzt und das er aus den Statuta Genuens. belegt mit éiner Stelle: *consul aliquis vel potestas*[2] *seu scriba Placerius*. Für *bogaul* wollte Blau ZDMG XXIX 1876 584 *baqaul* lesen, das nach Wb. bedeutet: dschag. »ein Hofbeamter

[1] Die Übersetzung »Unterbeamte« ist irreführend; die Bedeutung ist auch hier vielmehr »Torwart«, wie z. B. Prob. VI 137 1u: *andin kün patišāniñ äšigigä käldi, kälip yasaullarγa aittï* usw.

[2] Vgl. CC 105 *potestas* = kom. *yarγuči*; ital. *podestà*.

Anhang der Chansküche, im Range höher als der Baurtschi«: ostt. »der Koch«. Ich stelle dieses *baqaul* zu *baq-* »schauen, zuschauen, versuchen; aufmerksam betrachten, sich um etwas kümmern, sorgen für«. Es würde also *baqaul* »den die Speisen unter seiner Aufsicht habenden Beamten« bedeuten; so auch wohl das dem np. in die Schuhe geschobene *tataul* zu *tat-* »probieren, kosten, schmecken« (vgl. QB cap. 37 und 38). Lautlich ist nun gar nicht daran zu denken, dieses *baqaul* mit dem obigen *bogaul* einfach gleichzusetzen, für das schon W. W. RADLOFF auf بوکاول »Mundschenk« hingewiesen hat (Mém. Ac. St. Pétersb. VII. Sér. Tome XXXV Nr. 6 S. 73a, nach den Jarliken und Abušqa) und das er *bögäül* liest. Im Wb. gibt er nur dschag. *bökäül* nach VÁMBÉRY[1] im Sinne von »Nachtrab«; 1877 finden wir dann noch dschag. *bükäwul* (lies *-ül*) » = *bäkäul*«, welches fehlt. SUL.-KUN. 24 *bekaul* (sic) »Vorsteher, Vorkoster, Verwalter«.

VON HAMMER, Goldene Horde 235 nennt die Truchsessen (*Bukaule*), über die Näheres bei Rašideddin im Abschnitt über die Bajaut zu finden sei; 245 nennt er den *Bekaul*, den Truchsessen oder Vorkoster (!); 473 steht ein Diplom für den Oberstkriegskommissär oder *Bukaul*.

SUL.-KUN. 34 finden wir *bukaul* in der Bedeutung von »Oberkoch«. Wb. 1803 *buqawul* »die im Hinterhalt liegenden Soldaten«, dann auch »eine Art Grenzsoldaten, die die Waren ohne Zollstempel nicht passieren lassen«: mit *tamγačï* soviel als »Zollwächter, die den Zollstempel auflegen«.

Eine ziemlich bunte Gesellschaft, die sich bei unsern *Marschall*, *maire*, *lord*, *steward* usw. wohl fühlen würde. Zur etymologischen Aufhellung könnte man *boqaul* durch Rundung aus *baqaul* entstanden sein lassen, oder an **boqa-* (oben S. 47 15, 26) denken; *bökäül* könnte aus *bäkäül* gerundet sein, kom. **bogaul** = *bögäül* zu **bögä-* gehören, einem Verwandten von kom. *bögäi-* (in CC 231 **jœksi bogeyp barir** mit schlecht leserlicher Interpretation: **hœ cʒoyt wo[l] nws geric[htet]**), das bisher isoliert steht; dazu uig. *bögü* »weise« zu **bög-*? Wb. IV 1301 unter *pögü* die Anm., daß im QB sehr häufig *bägü* statt *bögü* geschrieben werde, **B** überall بوکو habe.

9. Dschag. *šïγaul* Wb. IV 1067 »vgl. *šaγawala*«; 937 *šaγawal*; SUL.-KUN. 177 *šïγaul* = *tešrifatdži*, *mihmandar*. VON HAMMER l. c. 461 Anm. 15 *Schighaul*, eine Art *huissier* oder Gerichtsdiener. Mél. as. III 640 Anm. 7 *šaγaul*: »Le Schagaoul à Boukhara est un dignitaire, dont le devoir consiste à rece-

---

[1] Čag. Spr. 248b *bögeöl* »Nachtrab«.

voir les ambassadeurs et les étrangers qui se présentent à l'Emir« und Verweis auf Ханыковъ, Описаніе Бухарскаго Ханства, p. 186. VÁMBÉRY, Ćag. Spr. 304b. Anhang

Eine türkische Etymologie ist mir nicht bekannt; das Mongolische hat *šagamui* »serrer, presser, fouler aux pieds« (Kow. II 1443a) = türk. *bas-*, was nicht zu passen scheint. Da die Bedeutungen u. a. auch »Speiseaufseher« und »celui qui accompagne les ambassadeurs« (PAVET DE COURTEILLE 380) sind, so dürfte ein Verderbnis[1] von *Jeschaghul* (**ašaγul*, oben unter 5) vorliegen. Oder ist von einer Form **ašaγaγul* auszugehen, in der *-γa-* durch das häufige Auftreten von *-qa-*, *-γa-* vor dem Formans *-γul* veranlaßt sein könnte?

10. Kir. *säksäül* »der Saksaul« = dschag. *saqsaul* (Haloxylon Ammodendron BUNGE). Man könnte an alt. *säksän-* < *säk-sä-n* »zurückschnellen, federn; biegsam, elastisch sein« denken, doch belehrt uns BASINER in seiner Naturwiss. Reise durch die Kirgisensteppe nach Chiwa (BAER-HELMERSEN, Beitr. zur Kenntnis des Russ. Reiches, XV, Petersb. 1848) S. 94, das Holz des *Saxaul* sei von außerordentlicher Härte, zugleich aber auch so brüchig, daß ein Mensch ohne Schwierigkeit sogar ziemlich dicke Äste abbrechen könne. S. 95 sagt er: »Im Chanate Chiwa sieht man die Kohlen dieses Holzes auf den meisten Basars. Sie sind sehr beliebt, weil sie außerordentlich lange glimmen und beim Verbrennen einen angenehmen Geruch verbreiten«. Letzteres nun doch wohl infolge einer gewissen Harzhaltigkeit. Ich nehme also an, daß zu kiptsch. *saqïz* »Mastix, Harz« (vgl. oben S. 29 34) ein Verbum **saqïza-* gebildet wurde, zu dem das Abstraktum **saqïzaγul* lauten mußte; daraus wurde **saqsaγul* und mit *s*-Umlaut *säqsaγul* > *säksäül*. C. A. MEYER sagt, die Kirgisen nännten den Baum Sexugul (bei v. LEDEBOUR, Reise durch das Altai-Gebirge und die soongorische Kirgisen-Steppe, Berlin 1830, II 279).

11. SUL.-KUN. 198 *tutqaul* = »*gečid, boγaz, dere yol, muχatereli derbend ve tarik* — Schlucht, schmaler Weg, gefährlicher Paß oder Weg«. Vgl. Wb. III 1487 unter 2.

Ich glaube, daß das Wort in diesen Bedeutungen *totqaul* zu lesen und daß es durch Metathese aus *toqtaul* entstanden ist; die Grundform *toqtaγul*

[1] Ist etwa dschag. *čiγaul* = »*čiγïldan, quš gerdanliji* — Halsband, Vogelhalsband« (BtüW 302 5) aus **čiñ-qa-γu-l* entstanden?

ist mir nur aus dem Eigennamen *Toqtaγul Mergän* Prob. III 64 ff. bekannt (sein Gefährte heißt *Domdaγul Soqur* zu tel. *tomdo-* < **tomda-* »an einem Dinge Zeichen machen«), den ich zu *toqta-* stelle: dazu u. a. kir. *toqtaū* »das Anhalten, der Aufenthalt« — vgl. besonders die Stelle aus dem Baburname, die Radloff Wb. III 1488 folgendermaßen übersetzt: »zur Zeit des Frühgebetes stiegen wir bei der Brücke zu Pferde; bis zum Tutkaule (dem Platze, wo wir anhielten) war durchaus kein Schnee, als wir aber vom Tutkaule (dem Platze, wo wir angehalten hatten) weitergingen, war (überall) sehr hoher Schnee«. Die Entwicklung war meines Erachtens die folgende: Anhalten, Aufenthalt, Aufenthalt auf der Paßhöhe, Paß, Durchgang, Schlucht. Schon Pavet de Courteille gibt die Bedeutung »passage« (p. 222).

Anderseits gibt Sul.-Kun. 192 ein Wort *toktavul* (*toksavul*) in der Bedeutung »Stadtrichter«; Wb. hat es III 1153 als *toqtaul* »Polizist« (1155 *toqsawul*). In dieser Bedeutung würde ich das Wort *tuqtaul* aussprechen; es ist durch Metathese aus *tutqaul* und **tutqaγul* entstanden, die von **tutqa-*, einer Erweiterung von *tut-*, zu der auch *tutqaq* < *tutqa-q* »Angriff, Griff«, *tutqal* < *tutqa-l* »Leim« gehören.

Neben *toqsawul* gibt Wb. III 1210 nach Vámbéry (Čag. Spr. 262 b) *tosqaul* = Sul.-Kun. 194: »*toskavul* = *karaul*, *šahbender* — Wachtsoldat«. Ob *toqsaul* oder *tuqsaul*, *tosqaul* oder *tusqaul* die richtige Aussprache ist, weiß ich nicht bestimmt. Das Wort gehört wohl zu dem Verbum, das Sul.-Kun. 194 *tosmak*, Radloff Wb. III 1499—50 besser *tus-* liest (vgl. die Ableitungen); Wb. III 1501 gibt es denn auch nochmals, und zwar diesmal als *tusqaul* »Wächter, Wachtposten auf dem Weg«.

von Hammer, Goldene Horde 241, 514, nennt die Wegmauthner Tetkauli, 245 Tutkaul.

12. Osm. (wohl veraltet) *qïrqawul* »Fasan«, dschag. *qïrγawul*, *qirqaul*, kir. *qïrγaul*, dschag. OT. sart. *qirγaul*, tar. *qirγōl* < **qïrqaγul*.

Es handelt sich offenbar um eine schallnachahmende Bildung, zu der auch die mong. Bezeichnung des Fasans zu vergleichen ist: *goragul* (oder *guragul*?), *gorgoul*. Zur Deutung gibt es drei Möglichkeiten: das rauschende, schwirrende Fliegen des flugungewohnten Vogels oder sein Ruf, den mein Großvater folgendermaßen beschrieb: »lautet gewöhnlich Kock, das laut, hoch, stark und weit vernehmbar ist; beim Aufbäumen und beim schnellen Entfliehen kockkockkock oder kockkockkockkeck oder beim letzteren kack; zuweilen beim Aufbäumen ein starkes Zick oder Tschih (Tierreich II 1 83;

Anhang

vgl. Brehm, Vögel, II 72). Die dritte Erklärung, die ich für die richtige halte, gibt uns Brehms Beschreibung des Goldfasans (l. c. 76); er sagt, sein Ruf habe entfernte Ähnlichkeit mit dem Geräusch des Wetzens einer Sensenklinge und sei mit keiner anderen Vogelstimme zu verwechseln, freilich auch nicht genauer zu beschreiben. Die Grundform **qïrqaγul* läßt nun ein Verbum **qïrqa-* voraussetzen, das offenbar in *qïr-qa-* zu zerlegen ist; es ist heute vertreten durch: osm. usw. (*qïr-*) *qïrq-* »scheren, abscheren«, alt. tel. leb. *qïrqï-* »scheren«, schor. *qïrγa-* »abscheren«, ostt. *qiriq-*, tar. dschag. sart. *qirq-* »scheren«; eine Ableitung ist ostt. *qirγaq* (*-γa-q*) »Wetzstein«[1]. Es ist also wohl anzunehmen, daß **qïrqaγul* soviel wie »Scherer, Schleifer, Wetzer« bedeutet; ich erinnere an unseren Scherenschleifer, den landschaftlichen Namen der Kohlmeise[2]. Im mong. *toñšigul* »Schwarzspecht« (zu *toñšimui*) Kow. III 1795 haben wir wrtl. »Klopfen, Klopfer« zu sehen[3]; vgl. rkWb. 71 b unter дятелъ: *toquldaq, toñquldaq* und sogar *taq-taq*; alt. *toñïrtqa*. Für »Heimchen« haben Osm. und Dschag. *oraq bödžäyi, oraq qušu* zu *oraq* »Sichel, Sense«, wrtl. also »Schnitter«.

Ergebnis: Die Wörter auf *-aul* < *a-γu-l* sind nicht Nomina agentis, für die man sie ihrer Verwendung nach halten könnte, sondern Abstrakta wie unser *Wache, Vorhut, Mannschaft* usw.[4]. Auf türkischem Gebiet stehen ihnen in dieser Beziehung die Abstrakta auf *-lïq* am nächsten wie *bašlïq* »Oberbefehl« und »Befehlshaber« > tel. *paštïq* »Stammältester, Jaisang«, kir. *džaqsïlïq* »Güte« und »der Gute« (Prob. III 287 Nr. 2); eine eigentümliche, doch leicht verständliche Begriffsverengerung haben die folgenden Abstrakta erfahren: *atalïq* »Vaterschaft« aber auch »Pflegevater« (CC 142 **atalih** »Stiefvater«), *analïq* »Mutterschaft« und »Pflege-, Stiefmutter«, *inälik* (fWb.) »Hebamme« (Prob. IV 143 9 ff.), *oγulluq* »Sohnschaft« und »Pflege-, Adoptivsohn«[5].

[1] Vgl. zur Bildung: *qairaq* »Schleifstein«; das ostt. *qïraq* »Wetzstein« < **qïγraq* für *qïrγaq*.

[2] Weiteres siehe bei Suolahti, Die deutschen Vogelnamen, XXVIII und 155.

[3] Mong. auch *tsondool* »Schwarzspecht« < **tsondogul* zu **tsondo-*?

[4] Vgl. auch oben S. 48 Anm. 1 die Verbalabstrakte auf *-γï, -γu, -ma*.

[5] Vgl. mong. *torčigul* (Kow. III 1897 a) »une reconnaissance; un envoyé pour faire une reconnaissance« und *čiñnagul, čiñnul* (Kow. III 2138—9; *-ul* nach Kow. für) »audition, espion«.

Für *torčigul* auch mong. *torčigur*, wie denn überhaupt *-gul* und *-gur* wechseln. Ein Reflex der mong. Verhältnisse ist der Wechsel in dem entlehnten alt. *arčūl*, bar. *ardzūl* gegen tel. *arčūr* »Tuch, Beutel«; vgl. mong. *arčimui* »essuyer« usw. und *arčigul, arčigur, arčul*, burj. *arčul, aršul* »mouchoir, essuie-main; bourse, petit sac«.

Anhang

Was dieses *oγul* selbst anbetrifft, dem ich BtüW § 8a von anderer Seite aus beizukommen versuchte, so halte ich es jetzt für ein Abstraktum auf *-γul* zu dem oben S. 40_{31} erwähnten *o-* »können, vermögen, helfen können«. Es würde also *o-γu-l* etwa »Kraft, Stärke, Hilfe, Schutz« bedeuten: die Geburt eines Kindes bedeutet in jedem Falle für die Familie des Nomaden einen Machtzuwachs, für die alternden Eltern aber Hilfe und Schutz. Das Wort *oγul* scheint zunächst »Kind« überhaupt bedeutet zu haben (kökt. *urï oγluṅ* »Deine Söhne«, *qïz oγluṅ* »Deine Töchter« in IE 24; *urï* auch in T^2 59, L^5 117, QB 109_{37}; *urï oγul* M^2 $15_{3,5}$; M^2 20_{20} *känč urï känč qïzlar*, wo *känč* dem osm. *gändž* = krm. *gänč* »jung, Jugend«, Abstraktum auf *-nč*?, entspricht) und ist vielleicht zuerst als liebkosende Anrede gebraucht worden[1]. Bei der durch die Verhältnisse so sehr berechtigten Vorliebe der nomadisierenden Türken für den männlichen Erben — die unendliche Zärtlichkeit dem Sohne gegenüber ist allen Reisenden aufgefallen — erfuhr es dann eine Einschränkung auf diesen, so daß *oγlum* bald nur noch »mein Junge« bedeutete.

[1] Vgl. etwa osm. *gözüm* = »mein Lieber«, *džanïm* = »mein Lieber« und sogar rein adjektivisch »lieb«:

Wörter- und Formenverzeichnis.

Der Raumersparnis halber sind nicht alle mundartlichen Varianten, die im Text vorkommen, aufgenommen worden: dafür wurde in größerem Maße die deutsche Übersetzung als Stichwort hergesetzt.

Die Zahlen beziehen sich nur auf Seite und Zeile.

[1] Nach Abschluß dieser Arbeit hatte Dr. Theodor Kluge die Güte, mir die erste Lieferung seines Georgisch-Deutschen Wörterbuchs (Leipzig 1919) zu senden, wo ich S. 31 b finde *bok'auli* »Polizeipristaw« und *bok'ouli* »Beamter, der die königl. Befehle und die Urteile der Richter vollzog«. So steht denn also das *-o-* der Stammsilbe jetzt fest: ich lese auch *boqarsï* usw. (oben 47$_{26}$) und ziehe zu der Sippe **boqa-* ferner noch: Sul.-Kun. 34 *bukat* d. h. *boqat* = »sedd ab, bend [np. *bänd* bei Vullers I 265 b nicht nur *vinculum, ligamentum* usw., sondern auch claustrum aquae, agger; vgl. Wb. IV 1590] Damm, Deich«, sowie *boqatla-*. Es ist dann aber klar, daß zu **bög-*, **bögä-* (62$_{26}$) zu stellen sind: dschag. *bökän*, *bökät* »Damm«, kir. *bögö* »Damm, Sperre« kir. *bögö-* »versperren«, kir. *bögöt* »Scheidewand« usw. (rkWb. 180 a = плотина »Wehr«), ostt. *pögä* »Grenzmarke«, *pögät* »Flaschenstöpsel« (Spr. 86 b). Die dschag. Wörter sind wohl mit *-g-* anzusetzen: *bögän bögät* — ohne den doppelten Eintrag zu ahnen hat Radloff im Wb. IV 1881 *bügät* »Damm« und *bügätlä-* »einen Fluß durch einen Damm sperren«; Sul.-Kun. 32: *bökütlemek* = *akar sujun jolunu bend-u sedd etmek, baγlamak, kir dökmek* [?]. Aber ich kann nicht behaupten, daß der Konsonantismus mir ganz klar sei; im Kaz. lauten die Wörter gar *bökö* »Pfropfen, Spunt« (vgl. alt. tel. *pök* »Stöpsel,

Verschluß, Gefängnis») und *böyä* »Damm, Sperre«. Semasiologisch vgl. *tïγïn*, das im Alt. Tel. Sag. Koib. Ktsch. »Flußsperre durch aufgetürmtes Eis«, in den drei letzteren Dialekten auch »Flußwehr« bedeutet, während es im Kir. »Pfropfen, Spunt« meint; vgl. bar. *tïγïndzïg* »Pfropfen« und dann osm. *tïqač*, *tïγač* »Pfropfen« usw.

Im Čuwaš. lautet »Stöpsel, Pfropfen« *pəvə*, im Jak. *büö* (< *bögö?*). Formell kann *bögö* < **bögä* kaum etwas anderes als ein Gerundium sein; vgl. dschag. *tïγa* Wb. III 1346 und Sul.-Kun. 187.

[1] Nach Abschluß dieser Arbeit hatte Dr. Theodor Kluge die Güte, mir die erste Lieferung seines Georgisch-Deutschen Wörterbuchs (Leipzig 1919) zu senden, wo ich S. 31 b finde *bok'auli* »Polizeipristaw« und *bok'ouli* »Beamter, der die königl. Befehle und die Urteile der Richter vollzog«. So steht denn also das *-o-* der Stammsilbe jetzt fest: ich lese auch *boqarsï* usw. (oben 47_{26}) und ziehe zu der Sippe **boqa-* ferner noch: Sul.-Kun. 34 *bukat* d. h. *boqat* = »sedd ab, bend [np. *bänd* bei Vullers I 265 b nicht nur *vinculum, ligamentum* usw., sondern auch claustrum aquae, agger; vgl. Wb. IV 1590] Damm, Deich«, sowie *boqatla-*. Es ist dann aber klar, daß zu **bög-*, **bögä-* (62_{26}) zu stellen sind: dschag. *bökän*, *bökät* »Damm«, kir. *bögö* »Damm, Sperre« kir. *bögö-* »versperren«, kir. *bögöt* »Scheidewand« usw. (rkWb. 180 a = плотина »Wehr«), ostt. *pögä* »Grenzmarke«, *pögåt* »Flaschenstöpsel« (Spr. 86 b). Die dschag. Wörter sind wohl mit *-g-* anzusetzen: *bögän bögät* — ohne den doppelten Eintrag zu ahnen hat Radloff im Wb. IV 1881 *bügät* »Damm« und *bügätlä-* »einen Fluß durch einen Damm sperren«; Sul.-Kun. 32: *bökütlemek* = *akar sujun jolunu bend-u sedd etmek*, *baγlamak*, *kir dökmek* [?]. Aber ich kann nicht behaupten, daß der Konsonantismus mir ganz klar sei; im Kaz. lauten die Wörter gar *bọkọ* »Pfropfen, Spunt« (vgl. alt. tel. *pök* »Stöpsel,

Verschluß, Gefängnis») und *böyä* »Damm, Sperre«. Semasiologisch vgl. *tïγïn*, das im Alt. Tel. Sag. Koib. Ktsch. »Flußsperre durch aufgetürmtes Eis«, in den drei letzteren Dialekten auch »Flußwehr« bedeutet, während es im Kir. »Pfropfen, Spunt« meint; vgl. bar. *tïγïndzïg* »Pfropfen« und dann osm. *tïqač*, *tïγač* »Pfropfen« usw.

Im Čuwaš. lautet »Stöpsel, Pfropfen« *pəγö*, im Jak. *büö* (< *bögö*?). Formell kann *bögö* < **bögä* kaum etwas anderes als ein Gerundium sein; vgl. dschag. *tiγa* Wb. III 1346 und Sul.-Kun. 187.

[1] A. von Le Coq (Spr. 98 c) hat dafür *hañēšåk* wohl aus *hañgï äšäk*: vgl. 97 c *mādešåk* 'Eselstute' (zu np. *māda* Gr Ir Phil. I 2 100, Horn Nr. 956).

[1] Vgl. jetzt *közüngü* in einem manichäischen Hymnus bei A. von Le Coq, Türk. Manich. aus Chotscho, II 12$_{6}$ (ABAW 1919 Nr. 3).

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.

ABHANDLUNGEN

DER PREUSSISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

JAHRGANG 1919

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

NR. 6

AUS DER ERSTEN ZEIT DES GROSSEN ABENDLÄNDISCHEN SCHISMAS

VON

H. BRESSLAU

IN HAMBURG

MIT 1 TAFEL

BERLIN 1919

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI DER
VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER WALTER DE GRUYTER U. CO.
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG, J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG,
GEORG REIMER, KARL J. TRÜBNER, VEIT U. COMP.

Vorgelegt in der Gesamtsitzung am 5. Juni 1919.
Zum Druck eingereicht am gleichen Tage, ausgegeben am 25. August 1919.

Von der ungeheueren Masse von Geschäftspapieren, Briefen, Protokollen, Urkundenkonzepten, Petitionen und Eingaben, Klage- und Verteidigungsschriften, Rechnungen und Akten aller Art, die sich in der Zeit des großen abendländischen Schismas zu Avignon in den Bureaus der päpstlichen Behörden und den Wohnungen der Kardinäle angesammelt haben muß, ist nur ein sehr kleiner Teil auf uns gekommen. Nur die wichtigsten Archivalien der päpstlichen Kanzlei und Kammer sind im Laufe von mehr als drei Jahrhunderten, in der Zeit von 1418 bis 1784, von Avignon nach Rom gebracht worden und uns dort erhalten geblieben; die große Masse der Akten der eigentlichen Verwaltung, zumal der Papiere, welche keine dauernde, sondern nur eine vorübergehende Bedeutung hatten, ist zum Teil wohl schon während der Wirren in der letzten Zeit des großen Schismas, zum Teil in späteren Jahrhunderten, als Avignon nur noch die Residenz päpstlicher Legaten und Statthalter war, unrettbar verschleudert, vernichtet und verloren worden.

Da ist es denn ein überaus glücklicher Zufall, daß ein freilich nur geringer, aber dennoch höchst wertvoller Teil dieser Akten in neuester Zeit in unerwarteter Weise wieder zutage gekommen ist. Sie waren in die Hände von Buchbindern gekommen, die aus ihrem starken Papier durch Zusammenleimen Pappeinbände von Handschriften herstellten; zwei solche Handschriften sind neuerdings aufgefunden, und durch sorgfältige Auflösung dieser Einbanddeckel sind die ursprünglichen Bestandteile der Pappe, freilich nicht in ganz unversehrter Gestalt, wiederhergestellt worden.

Die eine der beiden Handschriften befindet sich in der Stadtbibliothek zu Reims; sie bildete den Einbanddeckel des Cod. 688 dieser Bibliothek; Henri Loriquet, der den Katalog der Reimser Handschriften[1] verfaßt hat, hat diesen Einband in seine Bestandteile aufgelöst und aus ihnen, die er nach sehr äußerlicher Anordnung zusammengestellt hat, die neue

[1] Bd. 39 des Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France.

Handschrift n. 775 gebildet. Über ihren Inhalt hat U. BERLIÈRE in der Revue Bénédictine 24, 456 ff., 25, 19 ff. ausführlich gehandelt. Aber sein Bericht über die 149 Blätter, aus denen die neue Handschrift besteht, ist nicht frei von mancherlei Irrtümern und Mißverständnissen, und seine Wiedergabe der zum Teil für die Lehre von den Papsturkunden sehr wichtigen Texte ist so wenig erschöpfend, daß eine neue Edition ein dringendes Bedürfnis ist.

Die zweite Sammlung solcher Stücke, auf die schon BERLIÈRE in einer Anmerkung zu seiner Abhandlung in dankenswerter Weise aufmerksam gemacht hat[1], befand sich in der Stadtbibliothek zu Carpentras; Herr LIABASTRES, ehemals Vorsteher dieser Büchersammlung, hat den Einbanddeckel, aus dem er sie abgelöst hat und der schon lange von der Handschrift. die er einst umschlossen hat, abgerissen war, auf dem Boden einer Kiste mit wertlosen Papieren, die zur Vernichtung bestimmt waren, aufgefunden und ihn durch sorgsame Behandlung mit lauwarmem Wasser in seine Bestandteile aufgelöst. Er hat dann in einer außerhalb Frankreichs wenig bekannten Zeitschrift, den in Aix-en-Provence erscheinenden Annales de la société d'études provençales 1, 168 ff. von seinem Funde Mitteilung gemacht und sechs der Blätter, die am besten erhalten und am sichersten lesbar waren, veröffentlicht[2]. Demnächst hat er seinen Fund, der 89, also nicht ganz so viele Blätter wie die Reimser Handschrift zählt, an die Pariser Nationalbibliothek geschickt, wo er gegenwärtig als Cod. n. 1887 der Abteilung Nouvelles acquisitions latines aufbewahrt wird[3]. Ob aber auf diese

---

[1] A. a. O. 25, 47 N. 3.

[2] Es sind 1. ein Brief des Infanten Johann von Aragon an Clemens VII. (1382), 2. ein Brief Margaretens von Burgund, Flandern und Artois an den Kardinal von Embrun, 3. ein Bericht des Inquisitors über die Vollstreckung des Urteils gegen einige Waldenser. 4. eine Rechnung über die Ausgaben für ein dem Amadeus von Saluzzo gegebenes Gastmahl, 5. ein Brief des Captal de Buch, 6. ein Brief Bureaus de la Rivière.

[3] Vgl. OMONT, Bibliothèque de l'école des chartes 66, 22. Während LIABASTRES von einer 'Découverte de pièces manuscrites du XIVe siècle provenant de l'archevêché d'Embrun' sprach, weil ein Teil der Blätter, aber keineswegs auch nur die Mehrzahl, mit der Person des Kardinals von Embrun, Pierre II. d'Ameilh, irgendwie im Zusammenhange steht, bezeichnet sie OMONT als 'Recueil de lettres, suppliques etc., provenant de la chancellerie pontificale d'Avignon'. Diese Bezeichnung trifft in der Tat für einen größeren Teil der Blätter zu, aber auch sie gilt keineswegs für alle. Der Buchbinder, der den Deckel der Hs. von Carpentras hergestellt hat, hat ebenso wie der, von dem der Reimser Einband verfertigt ist, Papierblätter der verschiedensten Art, auch Privat- und Kaufmannsbriefe, die gar nicht aus den Akten der päpstlichen Verwaltungsbehörden oder aus dem Besitz von päpstlichen Beamten stammten, zusammengeklebt.

Weise alle Blätter, die LIABASTRES von seinen Einbanddeckeln abgelöst hat, nach Paris gekommen sind, ist nicht sicher zu sagen. HENRI OMONT war, als ich mich in Paris mit ihm darüber unterhielt, der Meinung, daß in Carpentras noch weitere Stücke zu finden sein würden. Ich habe mir dann bei einem Besuch in Carpentras darüber Gewißheit zu verschaffen gesucht, aber damals war die Bibliothek ohne Leiter, und der Diener, den ich befragte, konnte mir ebensowenig Aufschluß geben wie der auch bereits in den Ruhestand getretene Nachfolger des Herrn LIABASTRES, den ich später in Avignon kennen lernte und der von dem ganzen Funde keine Kenntnis hatte. So muß denn die Aufklärung dieses Zweifels einer späteren Zeit vorbehalten bleiben.

Ich habe durch OMONTS Güte, dem ich dafür verbindlichsten Dank schulde, sowohl die Reimser wie die Handschrift von Carpentras-Paris längere Zeit in Straßburg in aller Muße benutzen können[1] und manche Ergebnisse ihrer Untersuchung im zweiten Band der neuen Auflage meines Handbuches der Urkundenlehre bereits verwertet. Ich beabsichtige, sobald ich die Zeit dazu finde, in den Schriften der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft Stücke beider Handschriften, die unmittelbar mit der päpstlichen Kanzlei zusammenhängen und für die Papstdiplomatik von Interesse sind, zu veröffentlichen. Von ihnen sondere ich aber, um sie hier abzudrucken und zu erläutern, eine kleine Anzahl von Stücken ab, die nicht sowohl für die Urkundenlehre als vielmehr für die politische und für die Kirchengeschichte von Interesse sind. Sie sind, soviel ich weiß, sämtlich bisher ganz unbekannt und ihrem Inhalt und ihrer Bedeutung nach sehr verschieden; eines von ihnen ist von höchster Merkwürdigkeit und entbehrt jedes Seitenstückes unter den Quellen für die Geschichte der ersten Zeit des großen Schismas; ich setze es an die letzte Stelle und gebe einen Lichtdruck davon dieser Mitteilung bei[2].

---

[1] Bei der oft recht schwierigen Entzifferung der stark beschädigten Papiere hat mir mein Freund und Kollege Archivdirektor Prof. Kaiser vielfach Unterstützung zuteil werden lassen, wofür ich ihm zu besonderem Danke verbunden bin.

[2] Andern Ursprungs als die hier benutzten sind die Papiere aus dem Nachlaß des Kardinals Pierre Gérard, welche auf einem der Familie des Kardinals gehörenden Schlosse sich bis auf unsere Zeit erhalten haben, dann von einem Herrn William Poidebard erworben und neuerdings von N. VALOIS, La France et le grand schisme d'Occident II, 439ff. besprochen sind.

I.

Reverendissime pater et domine! Per ea, que audivi, estimo, quod dieta cleri Flandrie non tenebitur die prefixa [et ideo] .... adhuc expectent hic. Dominus Burgundie infra tres dies debet esse cum domino rege. Ambassiator [regis R.] .... dieta prefixa[a] cum Anglicis, prout firmiter tenetur, hic tenebitur, quia Anglici nichil in contrarium man[daverunt. Ab] ..... Odinetum, quem dominus Burgundie mittit ad dominum nostrum et dominum Bituricensem. Vestre reverende p[aternitati][b] ...... omnipotens feliciter et votive.

Scriptum Parisius XIII. Maii.

Adresse: Reverendissimo in Christo patri et domino meo confidentissimo, domino cardinali Ebredunensi.

[a] *dahinter* confix *getilgt.* [b] *oder* paternitatis.

Diesem kurzen Briefe, f. 19 der Pariser Handschrift, ist darin eine Transkription Manteyers beigelegt, der noch einige Buchstaben mehr gelesen hat, als zur Zeit, da ich die Handschrift sah, lesbar waren. Diese Buchstaben sind, soweit ich sie wiedergebe, oben in eckige Klammern eingeschlossen. Der Brief, dessen Absender nicht bekannt ist, ist am 13. Mai 1379 geschrieben; das Jahr läßt sich aus dem Itinerar des Herzogs von Burgund sicher bestimmen; Philipp der Kühne, dessen Ankunft in Paris binnen drei Tagen erwartet wurde, war in der Tat am 15. Mai 1379 auf dem Wege dahin, traf am 17. in Paris ein und blieb daselbst bei dem Könige Karl V. bis zum 29. Mai[1]. Auch Bertrand de Chanac, Erzbischof von Bourges, der in unserem Briefe genannt wird, war um dieselbe Zeit in der Umgebung des Königs[2]. Demnach muß die von dem Grafen Ludwig von Flandern einberufene Versammlung des flämischen Klerus, die in unserem Briefe als noch bevorstehend erwähnt wird und auf der beschlossen wurde, Informationen über die streitige Papstwahl einzuholen und zu diesem Zwecke Boten nach auswärtigen Universitäten, insbesondere nach Bologna, zu senden[3],

[1] E. Petit, Itinéraires de Philippe le Hardi et de Jean sans Peur, ducs de Bourgogne (Paris 1888) S. 144 f.

[2] Valois I, 132, N. 5.

[3] Vgl. Rodulfus de Rivo, ed. Chapeaville, Gesta epp. Tung ens. III, 32.

später stattgefunden haben, als Valois meint, der sie schon in den März 1379 setzen wollte[1].

II.

Reverendissime pater et domine mi! Paternitati vestre reverendissime presenti pagina notum fiat, quod reverendissimi domini mei Albanensis, Vivariensis, sancti Angeli cardinales et ego hic cum aliis dominis cardinalibus sumus, cum quibus super hiis, pro quibus venimus, consilia et colloquia habuimus diversa. In quorum conclusione in terminis remansimus satis bonis, non tamen talibus, sicut remansisse vellemus. Et quia certus sum, quod hinc breviter discedemus versus curiam profecturi, egoque omnia, in quibus remansimus invicem, vestre paternitati predicte explicabo lacius oraculo vive vocis, non curo aures paternitatis eiusdem mea scriptura gravare. Preterea aliqua sanctissimo domino nostro scribo pro[pria m]anu mea, que, quia certus sum, quod omnia communicabit vobiscum, hic inculcare omisi, alia non scribens, sed eandem paternitatem reverendissimam conservare dignetur sator totius orbis terre. Que mihi rescribere dignetur omnia sibi grata.

Scriptum Nicie die ultimo Octobris. Totus vester P. sancti Eustacii diaconus cardinalis.

Adresse: Reverendissimo domino meo domino cardinali Ebredunensi.

Dieser Brief, Blatt 11 der Pariser Handschrift, ist von der Hand eines Schreibers geschrieben; das Wort 'ultimo' in der Datierung und die Unterschrift oder wenigstens ein Teil derselben, vielleicht nur die Worte 'vester P.', sind mit anderer Tinte eigenhändig von dem Absender nachgetragen. Der Absender ist der Kardinal Petrus Flandrini (gestorben 23. Januar 1381), der Adressat ist der Erzbischof Petrus Amelii von Embrun, den der Papst Clemens VII. am 16. Dezember 1378 noch in Fondi, wo er von den französischen Kardinälen am 20. September gegen Urban VI. erwählt worden war, zum Kardinalpriester von S. Marco ernannt hatte. Der Brief ist am 31. Oktober 1380 in Nizza geschrieben, wohin sich die beiden einzigen

[1] Valois I, 258. In der von ihm N. 3. 4 angeführten, undatierten Appellation muß also die Angabe, daß seit dem Tode Gregors XI. noch nicht ein Jahr verflossen sei, ungenau sein.

noch überlebenden[1] italienischen Kardinäle, Petrus Corsini, Kardinalbischof von Porto (genannt der Kardinal von Florenz) und Simon von Brossano, Kardinalpriester von S. Johannes und Paulus (genannt der Kardinal von Mailand), begeben hatten. Sie waren bei der Wahl Clemens' VII. anwesend, hatten an ihr aber nicht teilgenommen und beobachteten später zwischen den beiden einander bekämpfenden Päpsten eine Zeitlang eine neutrale Haltung, wurden aber von beiden Parteien lebhaft umworben[2]. Zu ihnen sandte Clemens VII. im Herbste 1380 außer dem Absender unseres Briefes die drei in ihm genannten Kardinäle Anglicus Grimoaldi, Bischof von Albano, Petrus de Sortenaco, Presbyter von S. Laurentius in Lucina (genannt der Kardinal von Viviers), und Guilelmus Noellet, Diakon von S. Angelo, um über den Anschluß der Italiener an die französische Partei zu verhandeln. Über den Verlauf der Verhandlungen ist unser Brief das älteste Zeugnis; er ergibt, daß die avignonesischen Gesandten ihren Zweck nicht erreicht hatten und zur Abreise entschlossen waren. Sie haben dann am 17. November aus den Händen der Italiener deren bekannte Denkschrift über die Wahl Urbans VI. entgegengenommen[3]; wann sie Nizza verlassen haben, wissen wir nicht; einer von ihnen, der Kardinal von S. Angelo, war dort noch am 26. August 1381 anwesend, als der Kardinal von Mailand sich endlich, am Tage vor seinem Tode, entschloß, die Verwerfung Urbans und die Anerkennung Clemens' feierlich zu erklären[4]. Schließlich folgte, vor dem Mai 1386, auch der Kardinal von Florenz dem Beispiel seines Kollegen und trat zur avignonesischen Partei über.

---

[1] Von den beiden anderen Italienern, die Urban VI. mitgewählt hatten, war Franciscus Tibaldeschi, Kardinalpriester von S. Sabina (genannt der Kardinal von S. Petrus), bis an seinen Tod (6. Sept. 1378) in der Obedienz Urbans geblieben; Jacobus Orsini, Kardinaldiakon von S. Georgius ad velum aureum, war in Fondi bei der Wahl Clemens VII. anwesend gewesen, aber ohne aus der Neutralität herauszutreten am 13. oder 14. Aug. 1379 gestorben; sein letzter Akt war ein Glaubensbekenntnis zugunsten des Papstes, den ein zukünftiges Konzil anerkennen würde (vgl. Valois, La France et le grand schisme d'Occident I, 321 mit N. 5).

[2] Über die Verhandlungen Karls V. von Frankreich und Clemens' VII. mit ihnen vgl. Valois I, 321 ff., II, 361.

[3] Vgl. das Protokoll über seine Übergabe bei Gayet, Le grand schisme d'Occident II b, 21.

[4] Bulaeus, Hist. universitatis Parisiensis IV, 586; vgl. Valois a. a. O. II, 361 mit N. 1. 2.

III.

Beatissime pater! Aliqualiter peccuniis denudatus cum duobus meis cappelanis ad vestram sacram curiam a[cce]ssi, non absque specialibus causis, quas nullatenus habebam referre, nisi vestre piissime sanctitati pro eo, quod aliqualiter laboraveram in aliquibus partibus absque vestris sanctissimis litteris, tamen in eiusdem profectum pariter et honorem. Et dun[a] mendicarem pluribus dominis et cardinalibus et aliis, nusquam potui ad beatissimam presenciam vestram habere ingressum; ymo consumpta paupertate, quam habebam, coactus recessi de curia et ivi ad partes maris fortuitu, ubi nimium fui consumptus. Veruntamen, si adhuc possem fidenter vestram beatitudinem visitare, non parcerem laboribus, quin ymo venirem et dare[m] operam cum dei adiutorio fructuosam, insinuans namque me notum precipue cum pluribus baronibus Alamanie, presertim cum vestre sanctitatis fi[l]io duce Leopoldo Austr[ie] et cum nonnullis comitibus p[atrie][b] atque cum dominis Lombardie et alibi, unde, quando veni Avenionem, habebam specialem tractatum. Super quibus omnibus humilis creatura vestra episcopus Ypon[ensis][c] pluribus, qui habebant refferre, scripsit. Quare, si utilis sum in aliquo, Pisis moram stimulatus ducam, donec hic vester humilis et fidelis dominus archiepiscopus Smirnensis michi aliquid intimabit.

Scriptum apud villam Alguerii Sardinee XX. die mensis Ianuarii indictione III.

Humilis servulus sanctitatis [vestre]
Michael episcopus Sythiensis.

Adresse: Clementissimo meritisque beato in Christo patri et domino, domino Clementi sacrosancte Romane et universalis ecclesie summo pontifici atque vicario[d] .... Iesu Christi verissimo.

[a] *so statt* dum *Hs.* [b] *Ergänzung zweifelhaft; auch* p[artis] *paßt kaum besser.* [c] *oder* Ypori[ensis]? [d] *dahinter ein nicht leserliches Wort, anscheinend auf* imi *endend.*

IV.

Me[m]oriale fratris Iohannis de Padu[a o]rdinis Minorum[a] ...

Primo videlicet idem frater Iohannes ofert se iturum ad partes Lombardie, videlicet ad d[ominu]m de Mediolano, ad dominum Papie, ad dominum Mantuanum, Tridentum et Tervisium, ad dominum ducem Austrie, ad dominum de Verona, ad dominum Ferariensem, ad dominum Paduan[u]m,

ad dominos Venetorum, ad commune Ut[in]i et portare ac predicare supra dictis dominis et communitatibus declaracionem factam in Fondis per dominos cardinales, declaracionem Yspanie, declaracionem factam per dominum Mediolanensem card[inalem]. Et ut predicta execucioni mandare possit, petit supra dictas declaraciones in publica vel autentica forma.

Item petit litteram familiaritatis sive salvi çonductus.

Item petit litteras specialis recommendacionis ad supra dictos dominos, in quibus contineatur, quod exercere[b] possit officium per suum ordinem sibi commissum, insuper[c], quod possit in suis territoriis esse securus de persona[c].

Item petit, quod possit ire tempore necessitatis sine habitu fratrum Minorum, portare pecuniam et ire sine socio absque apostasie nota.

Item petit, quod ista fiant sibi gratis pro deo, cum in magna paupertate positus sit, et quod amore dei sibi fiat aliquod subsidium pecuniarum, ut melius et forcius ista possit execucioni mandare.

Auf der Rückseite von dritter Hand: Pro fratre Minore.

[a] *das Folgende abgeschnitten.* [b] exerce *Hs.* [c] insuper — persona *von zweiter Hand mit anderer Tinte nachgetragen.*

Die beiden, in gewisser Beziehung an Erscheinungen unserer Zeit erinnernden Schriftstücke (Blatt 13 und Blatt 64 der Pariser Handschrift), in denen ein Bischof und ein Bettelmönch, die beide kein Geld haben, sich dem Papste von Avignon zu Agitationsreisen für seine Anerkennung anbieten, seien hier wegen der Verwandtschaft ihres Inhaltes zusammengestellt, obwohl sie zeitlich etwas auseinander liegen. Der Bischof Michael von Sitia auf Kreta[1], der vorlängst gänzlich ohne Mittel, aber von zwei Kaplänen begleitet nach Avignon kam, trotz aller Bettelei keinen Zutritt zum Papste erlangen konnte und nun am 20. Januar 1380 aus Alghero auf Sardinien seine Bitten schriftlich vorbringt (n. III), ist bisher unbekannt; Gams[2] und ihm folgend Eubel[3] kennen in Sitia für die in Betracht kommende Zeit nur einen Bischof Johann aus Siena (1364) und einen Bischof Hugo Varoli (1384). Welchen Sitz der Bischof gehabt hat, der sich früher für ihn ver-

[1] Die Insel Kreta stand unter der Herrschaft Venedigs, das nicht zu Clemens VII., sondern zu Urban VI. hielt; doch vgl. Valois II, 219, N. 5.

[2] Series episcopor. eccl. catholicae S. 401.

[3] Hierarchia catholica I[2], 455.

wandt haben soll, ist zweifelhaft, da die Lesung (Yponensis oder Yporiensis) unsicher ist; aber weder ein Titularbischof von Hippo noch ein Bischof von Ivrea, der von Clemens VII. ernannt wäre und deshalb als dessen humilis creatura bezeichnet werden könnte, ist bekannt. Der Erzbischof von Smyrna, der dem Bittsteller über die Entscheidung des Papstes Nachricht geben soll, ist der 1379 von Clemens ernannte Karmelitermönch Georgius Dalmatii[1].

Die Supplik des Franziskaners Johannes von Padua ist jüngeren Datums; sie erwähnt die 'declaratio Yspanie', d. h. die Erklärung vom 19. Mai 1381, durch welche der König Juan I. von Kastilien in Salamanca Clemens VII. anerkannte, und die oben[2] erwähnte Erklärung des Kardinals von Mailand vom 26. August 1381; sie wird also aus dem Ende dieses Jahres herrühren. Um dieselbe Zeit, in der zweiten Hälfte des Jahres 1381, hat ein in Paris lebender Anhänger Urbans VI. ein Gedicht in vierzeiligen Strophen verfaßt, in dem er die Partei des avignonesischen Papstes aufs heftigste bekämpft[3]. In der, übrigens recht dunkel und unklar gefaßten 46. Strophe dieses Gedichtes[4] ist von einem Bettelmönch die Rede, vor dem der Dichter nachdrücklich warnt: 'de quoy je tiens por fol, qui se fie en piace[5] et qui tropt croit frere, qui porte la besace'; dieser Mönch muß also in Frankreich, vielleicht gerade in Paris, für Clemens VII. tätig gewesen sein. Man könnte versucht sein, hier an unseren Bruder Johann von Padua zu denken, über den wir sonst keinerlei Nachrichten besitzen; aber gerade Frankreich fehlt unter den Ländern, die zu besuchen er sich erboten hat, und gewiß sind noch manche andere Mönche aus den beiden Bettelorden für den einen oder den anderen der beiden Gegenpäpste als Agitatoren aufgetreten.

V.

. . [Reverentissime pater et][a] singularissime domine mi! Non sine grandi cogor cordis a[mar]itudine nunciare, quod, uti plurium Romipetarum [narra-

[1] Eubel a. a. O. I². 456; über Clemens' Beziehungen zu Smyrna vgl. Valois II, 224 mit N. 1.

[2] S. 8.

[3] Herausg. von Paul Meyer, mit sachlichen Erläuterungen von Valois, Romania 24, 197 ff.

[4] A. a. O. S. 215.

[5] Über dies Wort vgl. P. Meyer, a. a. O. S. 200

cione[a] cr]edebam et tandem nuncii domini ducis Gerunde relacione percepi, Anglici in Portugalliam suis[b] properarunt . . . . [cum m]ultitudine armatorum, [cum] quibus dominus Portugalliae rex domino regi Castelle guerram inferre se parat, [prout idem[a] n]uncius a certo narravit, asserens dictum dominum ducem a domino suo patre litteras habuisse, qui[b] a rege Castelle [de hac re fuit[a] inf]ormatus. Quid succedet, ignoro. Sed ego propero ad videndum, si deus dabit, quod eorum conceptum valeam [annullare[a] . . .]. [Recor]dabitur dominus noster, quod sepius dixi me de hoc dubitare. Et nunc cognosco per effectum, quod persona, que in istis . . . ., du[bit]ans hanc ligam dampnabilem et exosam deo et mundo per me posse impediri, procuravit per IIII[or] litteras regis scribi, ut in Avinione residerem nec inde recederem, nisi de regis speciali mandato. . . . . alia ardua causa sic mihi cum tanta instancia scriberetur. Sed nunc intelligo ex effectu eius artem [damp]nosam. Supplico autem, stimuletis sanctissimum dominum nostrum papam, ut super tanto negocio aliqua consistoria [teneat][a] . . . . in magno iudicio, vestro servo nunciare velitis, ut caucius me habere valeam in agendis. Paternitatem [vestram conservet] altissimus longeve et feliciter iuxta vota.

Scriptum in civitate Biterensi die penultima Marcii.

Totus vester M. episcopus Ulixbonensis.

Adresse: Reverentissimo domino meo domino cardinali Ebredunensi.

[a] *dem Sinne nach ergänzt.* [b] *Lesung zweifelhaft.*

Der Absender dieses Briefes, Blatt 28 der Pariser Handschrift, dessen Textlücken sich bis auf wenige kurze Stellen dem Sinne nach, wenn auch ohne Gewähr für den Wortlaut, ziemlich sicher ergänzen lassen, ist der Bischof Martin von Lissabon, ein geborener Kastilianer[1], den Gregor XI. 1373 zum Bischof von Silves ernannt und Clemens VII. am 7. Februar 1379 von dort nach Lissabon versetzt hatte[2]. Er war ein treuer Anhänger des avignonesischen Papstes, und es ist gewiß zum guten Teil sein Werk gewesen, daß König Fernando von Portugal, wahrscheinlich noch vor dem Ende des Jahres 1379, zu Evora Clemens VII. als den rechtmäßigen Papst anerkannte[3], was auch seinen damals guten Beziehungen zu Frankreich

[1] Nach Duarte Nuñez, Cronica del rey D. João I Kap. 7 (Cronicas dos reis de Portugal III, 24) stammte er aus Zamora.

[2] Eubel, Hierarchia catholica I², 452. 507.

[3] Vgl. Valois, a. a. O. I, 231 mit N. 4.

entsprach. Im Jahre 1380 betraute ihn der König mit einer Gesandtschaft an die Höfe des Papstes und des französischen Königs; im Mai 1380 war er in Avignon bei Clemens VII.[1], verhandelte hier auch mit dem Herzog Ludwig von Anjou[2] und begab sich dann nach Paris, wo er am 14. Juli vor König Karl V. und seinem Hofe eine Rede hielt, in der er die Vorgänge in Portugal vor der Erklärung von Evora darstellte und Karl aufforderte, die Einheit der Kirche herzustellen[3]. Wenn er damals erklärte, daß sein Landesherr aufs eifrigste an diesem Werke mitarbeitete, so hatte er noch keine Ahnung davon, daß Fernando, einer der unzuverlässigsten Fürsten, die je in Portugal geherrscht haben[4], eben in diesen Tagen eine vollständige Schwenkung in seiner Politik ausgeführt hatte. Schon seit dem Mai 1380 verhandelte ein aus Portugal verbannter, nach England geflüchteter Edelmann Juan Fernandez de Andeiro dort mit dem Herzog Johann von Lancaster, Oheim König Richards II., der auf Grund seiner Heirat mit Konstanze de Padilla Ansprüche auf die kastilianische Krone machte, über ein Bündnis zwischen Portugal und England; er begab sich dann heimlich nach Portugal, und am 15. Juli 1380 genehmigte König Fernando den Abschluß eines Vertrages, durch den er sich verpflichtete, ein englisches Hilfsheer von 1000 Geharnischten und 1000 Bogenschützen, das ihm der Graf Edmund von Cambridge, Johanns Bruder, zum Kriege gegen Kastilien zuführen sollte, zu unterhalten und seine Erbtochter Beatriz mit Edmunds Sohn Eduard zu vermählen[5]. Von den Rüstungen zu dieser Expedition erhielt König Juan von Kastilien im Frühjahr 1381 Kenntnis und bereitete sich zur Abwehr des Angriffes vor; aus unserem Briefe erfahren wir, daß er den König Pedro IV. von Aragon davon benachrichtigte, der dann diese Mitteilung an seinen Sohn, den Kronprinzen Juan, Herzog von Gerona, weitergab. Bischof Martin von

---

1 Valois I, 234.

2 Vgl. dessen Briefe bei Valois I, 235 N. 1.

3 Die Rede ist herausgegeben von Valois in der Bibliothèque de l'école des chartes LII (1891), 485 ff.

4 So schreibt mit Recht Pauli, Gesch. Englands IV, 541.

5 Die Urkunden bei Rymer, Foedera VII, 253. 262 ff. Wenn die neueren Schriftsteller z. T. den 5. statt des 15. Juli nennen, so beruht das auf falscher Übersetzung des portugiesischen 'quinze dias', das schon bei Rymer irrig mit 'quinto die' wiedergegeben ist. Vgl. Pauli a. a. O. S. 541; Schirrmacher, Gesch. Spaniens VI, 37; Schäfer, Gesch. Portugals I, 473 ff. und Luce in seiner Ausgabe des Froissart X, XXII N. 2. Über die englischen Rüstungen vgl. besonders Luce a. a. O. S. XXIV N. 2 bis XXV N. 7.

Lissabon, der von Paris nach Avignon zurückgekehrt sein muß, hatte, wie unser Brief lehrt, schon durch Aussagen von Rompilgern, englischen oder portugiesischen, Nachrichten erhalten, die ihn einen solchen, auch für Clemens VII. bedrohlichen Umschwung der portugiesischen Politik vermuten ließen und von seinen Vermutungen[1] wiederholt mit dem Papst (das ist der dominus noster oben S. 12, Z. 8) gesprochen; nun, im März 1381, bestätigte sie ihm ein Bote des Herzogs von Gerona[2], und nun erst erkannte er, in welchem Zusammenhang ein wiederholter Befehl des Königs, er solle Avignon nicht ohne ausdrücklichen Auftrag seines Herrn verlassen, mit diesen Dingen stand: man wollte seine Einwirkung gegen die veränderte Politik Fernandos ausschließen[3]. Dessenungeachtet will der Bischof, wie er dem Kardinal von Embrun schreibt, noch einen Versuch machen, die Pläne der Gegner zu vereiteln; sein am 30. März 1381 in Béziers geschriebener Brief zeigt ihn offenbar auf dem Wege nach Spanien und von da in die Heimat. Hier aber war nichts mehr zu erreichen. Im Juli oder August[4] landete der Graf von Cambridge in Lissabon; bald darauf sagte sich Fernando von Clemens VII. los und trat zur Obedienz Urbans VI. über; der Bischof von Lissabon selbst mußte sich dazu verstehen, das possenhafte Beilager zwischen den beiden Kindern, Beatriz von Portugal und Eduard von Cambridge, einzusegnen[5]. Erst im August 1382, als die Heere Kastiliens und Portugals sich zwischen Badajoz und Elvas gegenüberstanden, fand er die Möglichkeit, für seine Überzeugung einzutreten; nach Froissarts wohl glaubwürdigem Bericht[6] gehörte er zu den Männern, welche den Frieden zwischen beiden Königen vermittelten und damit einen abermaligen völligen Umschlag der portugiesischen Politik herbeiführten. Nun kehrte, nachdem

[1] dubitare Z. 8 und Z. 9 bedeutet vermuten, in welcher Bedeutung das Wort im Mittelalter oft begegnet.

[2] Ist das vielleicht derselbe Vertraute des Herzogs von Gerona, dem Clemens VII. am 8. Juni 1381 ein Geschenk bewilligte, nachdem er dem Papst einen Brief seines Herrn, der 'certaines nouvelles' enthielt, überbracht hatte? vgl. Valois II, 212 N. 4. Das Datum würde nicht notwendig dagegen sprechen; das Geschenk wäre dem Boten bei seiner Verabschiedung zuteil geworden, und diese könnte sich wohl bis zum Juni verzögert haben.

[3] Wer die 'persona' ist, die durch ihre 'ars dampnosa' diesen Befehl des Königs erwirkt hat, läßt sich nicht erraten.

[4] Nach Nuñez, Cronica del rei Fernando (Cronicas II, 319), am 19. Juli; vgl. aber Luce a. a. O. S. XXXIX N. 1.

[5] Nuñez a. a. O. (Cronicas II, 321).

[6] Vgl. Froissart ed. Luce X, 194 ff.

die verhaßten Engländer Portugal hatten verlassen müssen, König Fernando zu Clemens VII. zurück, und abermals wurde der Bischof von Lissabon mit einem portugiesischen Edelmann als Gesandter nach Avignon gesandt[1]. Er hatte sich um Clemens große Verdienste erworben, die der Papst zu belohnen nicht unterlassen wollte; am 23. Dezember 1383 erhob er Martin zum Kardinal; aber der Lohn ward keinem Lebenden zuteil: am 6. Dezember bereits war der Bischof bei einem Aufstand in Lissabon ermordet worden[2].

VI.

.... Hic dicitur, quod dominus noster comes, qui est hic in partibus, disposuit revocare .... ad partes Sabaudie dominum principem; si fiet, ignoro, et nescio, si erit pro meliori patrie[a]. Deus [sciet]. Dominus Galeatius iam pluribus diebus mortuus est. Eciam Amedeus[b] .... Gal. .... dominum principem, die prima huius mensis mortuus est et sepultus hiis diebus Ripolis, ubi est dominus noster comes et dominus princeps cum eo. Dominus dux Brunsulichel, [conso]rs regine, hac die Martis XXIIII. Augusti[c] p[ra]ndet cum domino meo comite Ripolis, et ... [ali]qua colloquia super statu ipsius ducis et pace tractanda inter ipsum ducem et filium domini Galeatii [conmitem Vi]rtutum. Dominus comes, sicut dicitur, intendit tractare pacem inter ipsos, et si paux[d] non fiat ..... laborabitur, quia expectatur[e], quod finaliter .....

Adresse: Nobili ac magne providencie viro, domino Iohanni de Caponibus legum doctori fratri carissimo.

[a] *Lesung nicht sicher.* [b] *dahinter scheint* iux qui dyn (dñm? dñs?) *zu stehen, was ich nicht zu deuten weiß.* [c] *dahinter noch einmal* aug. [d] *so statt* pax. [e] expatur *Hs.*

VII.

[Licet][a] .... tuis virtuosis et strenuis [serviciis[a] con]sideratis tibi plurimum teneamur personeque tue ..... [vir]tuti cuiuscumque alterius .... lis de Italia honorem, commodum .... cacionem totis nostris conatibus affectemus, nichilominus [tamen][a] supervenientibus nobis nonnullis arduis negociis illum succursum, [quem] vellemus[b], tibi non possumus impendere de presenti. Nobilitatem tuam requirimus et hortamur, ut amplectens filialiter nostram

[1] Nuñez a. a. O. (Cronicas II, 350).
[2] Vgl. Valois II, 208f. mit N. 1 auf S. 209; Schäfer II, 126ff.

bonam voluntatem nos pro nunc habeas excusatos. Nam tractu temporis et cicius, quam credas, dante deo de te et negociis tuis taliter faciemus, quod tu exinde poteris merito contentari. Insuper de hoc, quod nobis scripsisti, ut faceremus, quod carissimus filius noster Ludevicus rex Sicilie filium tuum secum reciperet[c] versus regnum decenter conduceret, significamus tibi, quod ex eo, quia mors Karoli extitit tarde scita, dictus rex non potuit neque potest sic repente disponere de suo transitu ad regnum prelibatum. Propter quod nos et ipse mittimus ad dictum regnum dilectum filium nobilem virum Ottonem ducem Brusvicensem tamquam capitaneum generalem, qui statim cum gentibus et financiis decentibus per mare diriget gressus suos. Et quia speramus in domino, quod in revolucione istius anni dictus rex disponet in personam[d] ad dictum regnum recedere, scias, quod tunc dabimus ordinem, quod dictus filius tuus conducatur et secum vadat cum aliqua gente competenti taliter, quod deo duce erit ad tuum atque suum commodum et honorem.

[a] *dem ungefähren Sinne nach ergänzt.* [b] *von hier an ist der Text vollständig.* [c] *dahinter fehlt* et *oder* ac. [d] *dahinter* propriam *durchstrichen.*

Die beiden Stücke, die vorangehen, sind zeitlich weit voneinander entfernt und hier nur deshalb zusammengestellt, weil beide auf die merkwürdige Persönlichkeit des Herzogs Otto von Braunschweig, Fürsten von Tarent, seit 1376 Gemahls der Königin Johanna von Neapel, Bezug haben.

N. 6, Blatt 22 der Pariser Handschrift, ist ein Bruchstück aus einem langen Brief an einen Doctor legum Johannes de Caponibus, der in Avignon am Hofe Clemens' VII. vielleicht Prokurator war. Der größte Teil des Briefes ist zerstört; ungefähr in der Mitte sind einige Zeilen lesbar, die sich auf Privatangelegenheiten des Adressaten, einen beabsichtigten Hauskauf, beziehen und hier nicht wiedergegeben zu werden brauchen. Die politischen Nachrichten stehen gegen das Ende des Briefes. Der Absender ist ein Bruder des Adressaten. Auf den letzteren bezieht sich noch ein anderes Stück in unserer Handschrift, Blatt 23, ein französisches Brieffragment mit der Adresse: A nostre bien amé Mons. Jehan Capon docteur en loys und der Datierung: donnée a Rippaille[1] le XX[I]II jour d'ao, das also vielleicht

[1] Das ist, wenn der Brief wirklich ebenfalls ins Jahr 1378 gehört, vielleicht die älteste Erwähnung von Ripaille, unweit Thonon am Genfer See, wo die Savoyer ein Schloß besaßen, das unter Amadeus VIII., dem Gegenpapst Felix V., zu einer gewissen Berühmt-

gleichzeitig mit unserem am 24. August 1378 geschriebenen lateinischen Briefe ist; von dem Text ist noch zu lesen: vouilliez traveillier et mettre paine et diligence a [ce que] briefvement sentence soit donnee pour luy.... Ob mit diesem Johann Capon ein Georgius Capon, anscheinend ein Kaufmann in Avignon zusammenhängt, von dem in einigen anderen Fragmenten derselben Handschrift (Blatt 34. 60. 76) die Rede ist, muß dahingestellt bleiben.

Unser Brief scheint in der Nähe von Rivoli (Prov. und Bezirk Turin) geschrieben zu sein. Die Datierung auf Dienstag 24. August 1378 ist nach Z. 7 sicher; Galeazzo Visconti, dessen »vor mehreren Tagen« erfolgter Tod Z. 3. 4 erwähnt wird, war am 4. August 1378 gestorben. Der 'dominus noster (dominus meus) comes' ist Amadeus VI. von Savoyen, »der Grüne Graf«, der bis 1383 regierte[1]. Der 'dominus princeps' ist Amadeus von Savoyen-Piemont, Fürst von Achaja, Sohn des 1367 gestorbenen Fürsten Jakob von Achaja, dem 1369 nach dem Tode seines Bruders Philipp das Erbe dieser Linie des Hauses Savoyen zugefallen war. Der Grüne Graf, sein Oberlehnsherr, war auch sein Vormund, hatte ihn aber im November 1377 aus der Vormundschaft entlassen und in den Besitz seines Erbes eingesetzt. Daß er im August 1378 wieder am Hofe des Grünen Grafen war, lehrt unser Brief; die Eingangsworte deuten an, daß letzterer die Absicht hatte, den jungen Fürsten aus Piemont wieder nach Savoyen zurückzuberufen. Wer der Z. 4 erwähnte Amadeus ist, der am 1. August 1378 verstorben war, ist bei dem hier lückenhaften Text nicht zu erraten; da vor seinem Namen der Titel 'dominus' fehlt, handelt es sich jedenfalls nicht um eine fürstliche Persönlichkeit. Die interessanteste Nachricht, die wir dem Briefe entnehmen, ist die, daß Otto von Braunschweig[2] im August 1378 gleichfalls in Rivoli

---

heit gelangte. Lecoy de la Marche konnte den Ort erst 1383 nachweisen, wie ich einer Notiz Delisles über seine mir nicht zugängliche Schrift darüber, Bibliothèque de l'école des chartes 25 (1864). 67, entnehme. Mit Rippulae, Ripulae, dem heutigen Rivoli, darf der Name nicht verwechselt werden.

[1] Vgl. über ihn am ausführlichsten: Gabotto, L'età del Conte Verde in Piemonte in Miscellanea di storia Italiana Ser. III, Bd. II, 75—333.

[2] Nachrichten über ihn sind zusammengestellt von J. Waschow, Herzog Otto v. Braunschweig, Fürst von Tarent (Breslau 1876) und von O. v. Heinemann, Aus der Vergangenheit des Welfischen Hauses (Wolfenbüttel 1881); vgl. auch Margarethe Rothbarth, Urban VI. und Neapel (Berlin u. Leipzig 1913). Eine neue, kritische und das in letzter Zeit erheblich angewachsene Quellenmaterial erschöpfende Biographie wäre dringend erwünscht.

am Hofe des Grafen Amadeus von Savoyen verweilte. Im Juli war er an der Spitze einer neapolitanischen Gesandtschaft in Tivoli bei Urban VI. gewesen; man hatte bisher angenommen, daß er von da nach Neapel zurückgekehrt sei, wo bald nachher der Bruch zwischen der Königin Johanna und dem römischen Papste sich vorbereitete. Jetzt erfahren wir, daß er vielmehr nach Oberitalien gegangen war, dort mindestens bis in die letzte Woche des August blieb; und es wird also um so wahrscheinlicher, was neuerdings bereits mehrfach ausgeführt ist[1], daß die Quellennachrichten, welche den Übertritt der Königin Johanna zur Partei der Kardinäle und Clemens' VII. auf die Ablehnung persönlicher Wünsche ihres Gatten seitens Urbans VI. zurückführen, nicht zutreffen.

Was Otto nach Oberitalien rief, waren seine eigenen Interessen und die der seinem Schutze anvertrauten Herren von Montferrat. Durch das Testament[2] des 1372 verstorbenen Markgrafen Johann II. von Montferrat war Otto zum Vormund seiner vier minderjährigen Söhne und zum Regenten der Markgrafschaft bis zu dem Zeitpunkt ernannt, an dem der älteste von ihnen das fünfundzwanzigste Lebensjahr vollendet haben würde. Außerdem war ihm das Miteigentum an der Herrschaft über die Städte Asti, Alba und Montevico verliehen, die ein gemeinsames und für alle Zeit unteilbares Besitztum des Herzogs und der vier jungen Markgrafen bilden sollten; auch Kaiser Karl IV. hatte 1374 ihm und den Markgrafen gemeinsam das Reichsvikariat über die drei Städte und ihr Gebiet verliehen[3], und König Wenzel hatte diese Verleihung in gleicher Weise bestätigt[4]. Nun hatte Otto es freilich nicht hindern können, daß der älteste der vier Brüder, der Marggraf Secondotto, ein unbändiger und zügelloser Jüngling, sich seinem Einflusse mehr und mehr entzog; aber unmittelbar in die norditalienischen Dinge wieder einzugreifen, von denen ihn seine Vermählung mit der Königin von Neapel abgelenkt hatte, wurde er doch erst dadurch veranlaßt, daß seine eigenen Rechte auf Asti verletzt wurden. Gegen diese Stadt waren Secondotto, der seit 1377 mit Violante Visconti, der Witwe des Herzogs Lionel von Clarence, vermählt war, und sein Schwager Giangaleazzo, Graf von Vertus, im Februar 1378 mit Heeresmacht gezogen und hatten sie zur Übergabe, den Bruder

[1] Vgl. Romano, Archivio storico per le prov. Napoletane 26, 229 ff.; Rothbarth S. 12 ff.
[2] Mitgeteilt von Benvenuto di S. Giorgio, Muratori, SS. 23, 566 ff.
[3] Böhmer-Huber, Regesten Karls IV. n. 5439.
[4] Benvenuto di S. Giorgio a. a. O. S. 596.

Herzog Ottos, Balthasar von Braunschweig, der die Rechte des Herzogs hier vertrat, zur Entfernung aus der Stadt genötigt. Dann hatte aber der Visconti die Stadt nicht etwa dem jungen Markgrafen überlassen, sondern diesen zu einem Abkommen gezwungen, durch das Asti tatsächlich in die Gewalt des Grafen von Vertus kam und so ein seit langer Zeit verfolgtes Ziel der mailändischen Politik erreicht wurde. Der dadurch aufs schwerste verletzten Interessen der jüngeren monferratinischen Markgrafen nahm sich Amadeus VI. von Savoyen an, trat aber alsbald in Verhandlungen mit dem Vater des Grafen von Vertus, Galeazzo Visconti, die am 4. März 1378 zum Abschluß eines Vertrages führten, durch den sich Galeazzo verpflichtete, bis zum August keine feindseligen Handlungen gegen den Grafen von Savoyen, den Fürsten von Achaja und Otto von Braunschweig selbst zu unternehmen oder durch seinen Sohn unternehmen zu lassen[1]. Diese Verhältnisse waren es offenbar, die Otto von Braunschweig veranlaßten, sich von Tivoli aus im Sommer 1378 an den Hof des Grafen von Savoyen zu begeben. Aus unserem Briefe erfahren wir nun, daß Amadeus von Savoyen bemüht war, nach dem am 4. Aug. 1378 erfolgten Tode Galeazzos einen endgültigen Frieden nicht nur für sich, sondern auch für seine Verbündeten, vor allem Herzog Otto, mit dem Grafen von Vertus zustande zu bringen. Das gelang ihm jedoch nicht. Am 29. August wurde zwar in Pavia der volle Frieden zwischen Galeazzo und dem Grünen Grafen geschlossen[2]; aber der Herzog von Braunschweig und die Monferratiner waren darin nicht eingeschlossen; vielmehr blieb die Spannung zwischen ihnen bestehen und der Streit um Asti zunächst unausgetragen.

Nicht lange nach diesem Vertrage, durch den Otto die Unterstützung des Savoyers verlor, kehrte der Herzog nach Neapel zurück, und erst der Tod des Markgrafen Secondotto, der am 16. Dezember 1378 an einer Wunde starb, die ihm einige Tage zuvor ein von ihm mißhandelter Dienstmann beigebracht hatte, rief ihn wieder nach Oberitalien. Die monferratinische Erbschaft fiel nun dem Markgrafen Johann II. zu, der Otto als seinen Vormund und Landesverweser anerkannte, während der nächstjüngere Bruder zu den Visconti hielt und anscheinend am Hofe Giangaleazzos verweilte. Der Braunschweiger machte nun seine und seines Mündels Ansprüche auf Asti am kaiserlichen Hofe geltend, verlangte auch dringend von Giangaleazzo

[1] Gabotto a. a. O. S. 242 ff.
[2] Cibrario, Storia della monarchia di Savoia III, 251. Gabotto, a. a. O. S. 246.

die Herausgabe der Stadt und rüstete, als sie verweigert wurde, zum Kampfe gegen ihn; allein schon am 22. Januar 1379 kam es unter Vermittlung eines Legaten Clemens' VII. zu einem Waffenstillstand bis Ostern 1381 zwischen Otto und den Visconti; in der Zwischenzeit sollte der Streit um Asti durch Schiedsspruch des Papstes und des Grafen von Savoyen geschlichtet werden[1].

In den Besitz der Stadt sind Otto und Markgraf Johann, der ihm nach Unteritalien folgte, nicht wieder gelangt. Am 23. August 1381[2] fiel der Markgraf in einer Schlacht vor Neapel gegen den von Urban VI. mit dem Königreich Neapel belehnten Prinzen Karl von Durazzo; Otto wurde gefangengenommen. Am Tage darauf geriet auch seine Gemahlin in die Hände des Gegners; sie kam im Jahre 1382 in der Gefangenschaft um[3]; man glaubte fast allgemein, daß Karl sie habe ermorden lassen. Otto erlangte 1384 — ob durch die Gnade Karls von Durazzo oder durch einen kühnen Handstreich seiner Freunde, bleibe dahingestellt — seine Freiheit; er begab sich nach Sizilien, von dort nach Avignon, wo Clemens VII. ihn gnädig aufnahm und mit Geldmitteln reichlich ausstattete; er sollte 1386 das Königreich Neapel für den Herzog Ludwig II. von Anjou, den Clemens 1385 noch als Knaben damit belehnt hatte und für den seine Mutter Maria von Bretagne die Regentschaft führte, wiedererobern.

In diese Zeit gehört n. 7, das zweite der oben abgedruckten Stücke, Blatt 78 der Pariser Handschrift, das Konzept zu einem Briefe Clemens' VII. an einen vornehmen Herrn, dessen Name auf dem zu Anfang verstümmelten Blatte leider nicht erhalten und auch anderweit wohl nicht zu ermitteln ist. Sein Inhalt bedarf im übrigen kaum einer Erläuterung; nur über die Datierung ist ein Wort zu sagen. Der Brief ist nach dem Tode Karls von Durazzo (24. Februar 1386) geschrieben, der, wie es heißt, in Avignon erst spät bekannt wurde; die Kunde davon wird wohl erst im April, wenn nicht noch später, nach Avignon gelangt sein[4]. Die Unterhandlungen mit Otto

---

[1] Benvenuto di S. Giorgio a. a. O. S. 600; vgl. Gabotto a. a. O. S. 249.

[2] Die Angaben über das Datum schwanken; den 23. August nimmt Rothbarth S. 56 an; den 25. Valois II, 11; vgl. aber S. 11, N. 5.

[3] Über das Datum vgl. Valois II, 51; Rothbarth S. 93ff.

[4] Mors Karoli extitit tarde scita, oben S. 16 Z. 6. Schon am 2. März empfing man am angiovinischen Hofe die Nachricht 'que Charles de Duras avoit esté tué et occis le V. jour du mois précédent' (Journal de Jean Le Fèvre évêque de Chartres ed H. Moranvillé I [Paris 1887], 245). Aber die Nachricht war verfrüht; Karl starb an den Wunden, die er am 7. Februar erhalten hatte oder an einer später hinzugekommenen Vergiftung, erst am 24. Februar. Die Stelle unseres Briefes bezieht sich gewiß auf die Kunde von seinem wirklichen Tode.

von Braunschweig über die Übertragung der Würde eines Generalkapitans des Königreichs Neapel zogen sich lange hin, da die Königin-Witwe Maria Bedenken trug, die weitgehenden Forderungen des Herzogs zu bewilligen; noch am 10. Juli war sie entschlossen, auf seine Sendung überhaupt zu verzichten[1], und entschloß sich nur auf den dringenden Wunsch des Papstes, die Verhandlungen wiederaufzunehmen[2]; erst am 3. Oktober waren sie abgeschlossen und wurden die Urkunden für Otto besiegelt, deren erste besagte, daß die Königin-Regentin 'commet a messire Otthe l'office de capitainne general du royaume'[3], am gleichen Tage erhielt Otto eine beträchtliche Geldzahlung 'pro complemento VI^{m} florenorum auri de camera, quos camera apostolica sibi respondit pro domino rege Ludovico ratione capitaneatus regni Sicilie'[4]. Vor diesem Zeitpunkt konnte der Papst schwerlich sagen 'mittimus ad dictum regnum dilectum filium Ottonem ducem Brusvicensem tamquam capitaneum generalem' (oben S. 16, Z. 8), und so werden wir unseren Brief nicht früher als in die ersten Tage des Oktober setzen dürfen. Aber er wird auch nicht viel später geschrieben sein, denn seine Abfassung geht, wie die folgenden Worte zeigen, der Ausreise des Herzogs voran; und dieser verließ am 25. Oktober Avignon, um sich in Aigues Mortes einzuschiffen[5]. Die am Schluß des Briefes ausgesprochene Erwartung, daß schon gegen das Ende des Jahres der junge König Ludwig II. selbst in sein Königreich kommen werde[6], ist bekanntlich nicht in Erfüllung gegangen, und erst im August 1390 landete der Knabe im Hafen von Neapel.

VIII.

Recto.

Ego nomino pro parte mea cardinales tamquam bone consciencie et deum t[imentes]
et veritatem negocii melius scientes iuxta c. »Cupientes«[7], ubi patet, quod non nocet parti . . .

---

[1] Journal de Jean Le Fèvre S. 293.
[2] Ebenda S. 298.
[3] Ebenda S. 320.
[4] Valois II, 121, N. 1.
[5] Journal de Jean Le Fèvre S. 323.
[6] Soviel ich sehe, ist hier zum ersten Male von diesem Plan die Rede; der Gedanke ist dann im Frühjahr 1387 und im September 1388 wieder erörtert worden; vgl. Valois II, 141.
[7] *Liber sextus decretal. I, 6, 16* »Cupientes« (Friedberg, *Corp. iur. canon. II, 954*).

Si due partes cardinalium, qui fuerunt Rome in conclavi, dicunt, [quod] noluerunt eum facere papam, sed evitare periculum[a], et totus mundus diceret contrarium, p[ocius]

est credendum cardinalibus probabiliter asserentibus quam aliis negantibus.

Sumus parati facere per legatum convocari concilium et advocati, quo st[atue-][b]

tis, venire et ostendere de iure nostro et satisfacere inpugnant[ibus].

Sed quod ipse nobiscum teneat concilium, nunquam factum est inter Latinos,

quia iam subponeretur in ecclesia posse esse divisionem et duos habere unam sp[onsam]

et facere eam adulterari.

Cardinales ut singuli sunt testes, ut collegium Alban[ensis][1] et alii non [presentes]

sunt iudices.

Si fieret concilium auctoritate communi, ego[c] ecclesiam mihi commissam facerem peca[re et constit-]

uerem in ea duo capita, et longe tollerabilius est neutri duorum obedire quam ambobus.

Item quidquid nunc facit U[rbanus], tirannice facit, sed tunc haberet consensum collegii.

Sed si ipse nominet bonas personas, ego illis et certis meis libenter dabo auctoritatem quam p . . .[2]

Quod inquiratur veritas palam et publice per X. XX. etc. ex parte regis, non displicet, vel in concil[io]

eciam procur[atoribus] partis adverse auditis.

Sed quod detur auctoritas iudicandi: nequaquam; propter cardinales[d], quia[e] laicis nullo modo vel per laicum depu[tandis, tan-]

to minus scismaticis, presertim quia iudicaretur de promotis et beneficiatis.

Rex recitat opinionem, que deliberata est de concilio; mictendum est ad eum ad ostende[ndum non esse]

bene deliberatum.

---

[1] *Anglicus Grimaldi, Kardinalbischof von Albano, der mit fünf anderen Kardinälen bei der Übersiedlung Gregors XI. nach Rom in Avignon zurückgeblieben und daher bei den Wahlen Urbans VI. und Clemens' VII. nicht anwesend gewesen war.*

[2] possum? petunt? poscunt?

In quantum agitur pro instruccione sua, non aparet, quod[f] oportet expectare concilium, nisi plus aperiatis.

Nam quoad dubium facti substancialis: hic potest sciri veritas melius quam in concilio.

Si concilium diceret U[rbanum] esse papam, cardinales contra eorum consciencias non adquiescerent et esset n[ovum scis-]ma.

Non agitur nunc[g], quare non sit tenendum concilium, ſed quid respondendum.

Non debemus vereri refutare concilium universale[h], quia scimus, quod reges Castelle et Arago[num] si[militer de eo] sensiunt. Item patres nostri palam refutarunt.

Quoad concilium illarum parcium[i] placet [consilium] regum, quod conveniant illi, de quibus videbitur, et deliberent. Et si pro parte alia veniant aliqui, non d[isplicet].

Quod detur potestas X. vel XX., hoc non dicitur[k] inter regem et nos, sed inter nos et U[rbanum], [qui f]rustra semper [refu]git convenire cum legatis nostris ut in Alam[annia] et Arag[onia] et prius [ia]m in Italia; eciam rex Franc[orum] et tres cardinales et regina super hoc diu laboraverunt.

[a] sed evitare periculum *über der Zeile nachgetragen.* [b] *Die Lesung der drei letzten Worte verdanke ich Hrn.* Tangl. [c] *folgt durchstrichen* subicerem. [d] propter cardinales *über der Zeile nachgetragen.* [e] *folgt durchstrichen* scisma. [f] aparet quod *über der Zeile nachgetragen.* [g] non agitur nunc *über der Zeile nachgetragen; davor einige nicht mehr lesbare Buchstaben durchstrichen.* [h] universale *über der Zeile nachgetragen.* [i] *folgt durchstrichen* legatus iam voluit habere prelatos (*oder* prelatis?) in(?) regni Arag. [k] *oder etica* datur? *allerdings wäre die Abkürzung* dr *ungewöhnlich.*

Verso.

Quia fine decembris Florencie (?) concilium etc. feriatur, que (?) sunt . . .

Si per X. fieri non potest, longe minus per concilium, sed X. extranei nesciunt factum in con[clavi] (?) . . . .

Congregarentur[a] prelati bone consciencie etc. ad minus X. ex utraque parte, p[er quos] ista difinirentur.

Ab utraque parte: verisimile est, quod quelibet pars ponet suos X. tales de [iis, quibus]
confidat, et sic non concordabunt; et quod adversariis nos demus super nos auctorita[tem, super]
ecclesiam dei ac presertim super cardinales.
In numero equali: si ille solum duos nominaret.
Difinirentur: de beneficio X solid. non fieret hoc. Nec de aliquo.
Si rex Castelle nunquam obedire vellet Clementi, nunquam permicteret, quod U[rbano] [o]bediretur[b].
Utraque parte: veniunt omnes adherentes, igitur tarde habebitur consensus.
Sine uxore vir non posset litem matrimonialem eficaciter prosequi.
Difinirentur: si illi dicerent Urbanum esse papam, illi, qui sciunt contrarium, [respon-][c]
derent propter hoc, presertim cardinales, qui sciunt veritatem et qui [contra]
eos tenerent partem tuciorem.
Rex Castelle non habet querere, nisi quid expedit sibi ad salutem.
Responsio est in plano: Credere cardinalibus eciam secundum U[rbanum].
Si dicit, quod[d] aliter primo dixerunt, consideret causam et sequatur Alban[ensem] et ali[os].
In scimate[e] Grecorum nunquam fuit positum per ecclesiam Romanam a[liud],
sed dati sunt negociorum gestores, qui tractarent.
Sic dati sunt dominus de Luna et alii nuncii[f]. Et si pars adversa [velit]
mictere pari modo[g], licet non placeat, relinquimus bene [placi-]
to regis.
Nunquam ecclesia Romana misit ad tractandum cum patriarcha Constantinopolitano de [unione][h]
sua ad Romanam ecclesiam, sed bene exortatorias et monitorias litteras [sicut][h]
super re certa.
Tota questio videtur stare in hoc, utrum secunda instruccio cardinalium infringa[t primam][h]
vel reddat eam dubiam.

Duracio periculi facit[i] nominacionem Urbani et declaracionem Anania[k][1] et [eleccionem Cle-][h]

mentis censeri simul factas.

Ostendere, quod materia non patitur aliquam viarum[l] tactarum.

Secundo, quod modus alius in materia scismatum certus est et hic servari [debet][h].

Servatus est scilicet mictendo personas instructas, ut in scismate Grecorum.

[a] garen *über der Zeile, die hier durch ein Loch im Papier unterbrochen war; hinter* congregarentur *ist* X *durchstrichen.* [b] *das* o *von* obediretur *hat der Schreiber ausgelassen.* [c] zwischen Z. 13 und 14 am Rande links: ʒ, *d. h.* conclusio. [d] *folgt ausgestrichen* variant. [e] *so statt* scismate. [f] *dahinter* ₽, *ein Paragraphenzeichen.* [g] *folgt durchstrichen* non displicet. [h] *so oder ähnlich ist zu ergänzen.* [i] *folgt durchstrichenes* c. [k] *oder* declaracio in Anania. [l] *folgt durchstrichenes* p.

Ein Papierblatt, f. 51 der Handschrift, 22 cm hoch und jetzt noch 18,5 cm breit[2], auf beiden Seiten beschrieben, aber so, daß nach der Niederschrift der Vorderseite das Blatt umgedreht ist, so daß die erste Zeile der Rückseite der letzten der Vorderseite entspricht. Der rechtsseitige Rand ist abgeschnitten, so daß am Ende der meisten Zeilen etwas fehlt, was indes in den meisten Fällen mit Sicherheit oder großer Wahrscheinlichkeit zu ergänzen ist. Vorder- und Rückseite sind von derselben Hand beschrieben. Auf der Vorderseite sind mit schrägem Strich durchstrichen Z. 1—7: Ego nomino — inpugnantibus; Z. 17—24: Quod inquiratur — concilio; Z. 27—34: Non agitur — laboraverunt. Nachträglich hinzugefügt ist Z. 2 von 'iuxta caput' ab, Z. 14 von 'et longe tollerabilius' ab. Auf der Rückseite sind mit schrägem Strich durchstrichen: Z. 5—18: Ab utraque parte — alios; Z. 27—33: Tota questio — Grecorum. Durch wagerechten Strich sind getilgt Z. 1 und 8. Zahlreiche kleinere Korrekturen sind unter dem Text angegeben. Nachträglich hinzugefügt sind wahrscheinlich Z. 1 und Z. 18, vielleicht auch Z. 12. Die Unterstreichungen von Z. 3 und 4 und Teilen der Zeilen 5, 8, 9, 11, 13, die im Drucke durch Sperrung ausgezeichnet sind, bedeuten keine Tilgung, wie unten ausgeführt ist.

Zum Texte ist folgendes zu bemerken. Am Ende von Z. 2 der Vorderseite scheint hinter parti ein mit a beginnendes Wort gestanden zu haben.

[1] *Die Erklärung vom 9. August 1378, vgl.* Valois *I*, 77.

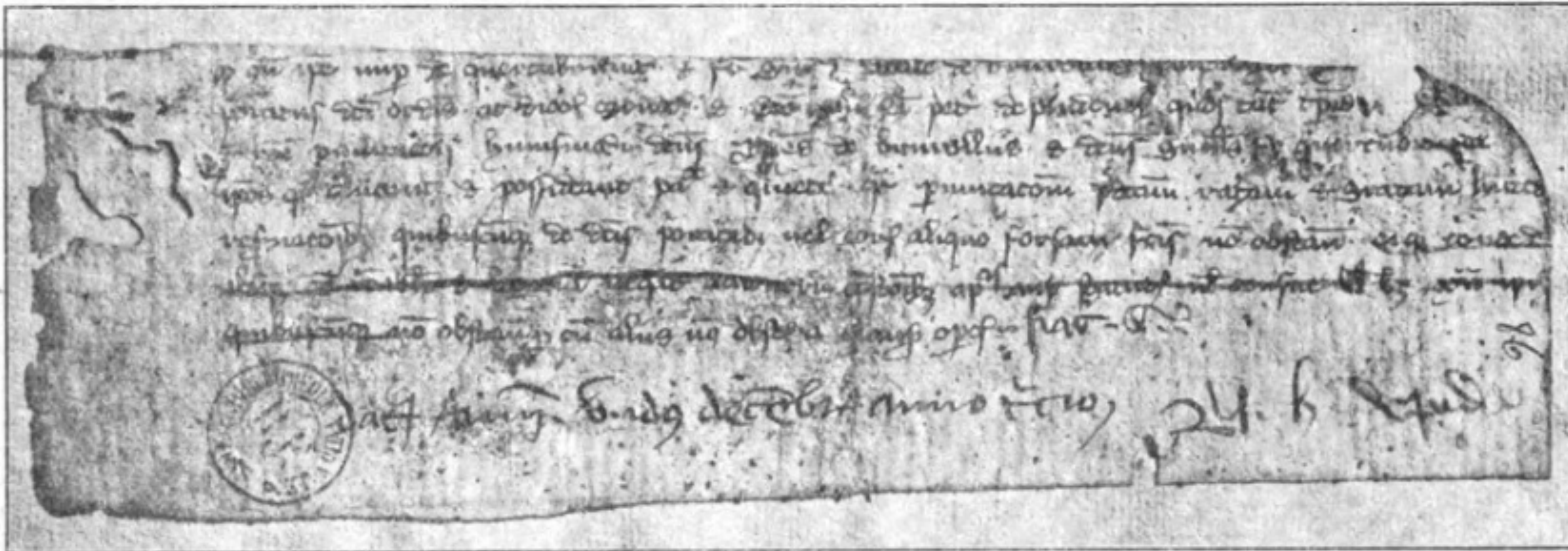
[2] Eine Abbildung der Vorderseite des Blattes ist dieser Abhandlung beigegeben: sie ist etwas verkleinert.

Wenn die Zeile ebenso lang wie die vorangehende war, würden ungefähr sechs Buchstaben fehlen. Zur Ergänzung bietet die angezogene Dekretale, Liber sextus I, 6, 16, kaum einen ausreichenden Anhalt. Sie enthält u. a. die Bestimmung, daß bei strittigen Wahlen der Gewählte und der Opponent personas instructas nach Rom senden sollen, und an diese Bestimmung könnte gedacht sein (vgl. Z. 33 Verso); aber was dabei als der Partei nicht nachteilig bezeichnet werden soll, vermag ich nicht zu sagen[1]. — Am Ende von Z. 16 steht ein p, das man zu petunt, poscunt oder possum ergänzen mag. — In Z. 32 sind hinter qui die Buchstaben rustra wohl deutlich, und ein f davor sehr wahrscheinlich, aber frustra paßt nicht recht zu dem folgenden refugit. — Auf der Rückseite ist der Schluß der nachträglich oben hinzugefügten Zeile 1 (s. darüber unten) schwerlich zu erraten; aber es ist nicht sicher, ob hier überhaupt noch etwas gestanden hat. – Zweifelhaft bleibt mir auch der vorgeschlagene Schluß von Z. 2; vielleicht ist statt ī con[clavi] zu lesen: et con . . ., aber dann weiß ich keine passende Ergänzung. Im übrigen sind die am Schlusse der Zeilen der Rückseite vorgenommenen Ergänzungen zwar nicht immer dem Wortlaut nach, aber wohl überall dem Sinne nach ausreichend sicher.

Für die Deutung und Beurteilung des merkwürdigen Schriftstückes sind alle diese geringfügigen Zweifel in bezug auf die Herstellung des Textes ohne Belang. Daß wir eine eigenhändige Aufzeichnung des Papstes Clemens (VII.) vor uns haben, ist auf den ersten Blick klar[2]. Es handelt sich um eine Selbstkonsultation, die der Papst mit sich anstellt, und wer sie liest, wird sofort an die berühmte Deliberatio Innocenz' III. denken, die in das Registrum super negotio imperii dieses großen Hierarchen aufgenommen ist. Wie hier Innocenz erwägt, welchem der drei Prätendenten auf die Kaiserkrone, Friedrich II., Philipp von Schwaben, Otto IV., die römische Kirche ihre Gunst und Unterstützung zuwenden soll, und wie er die Gründe, die für und gegen jeden der drei geltend gemacht werden können, zusammenstellt, so werden in unserer Aufzeichnung die Wege, die aus dem Schisma

[1] Allenfalls könnte man an 'absentia' denken; doch befriedigt diese Ergänzung wenig.

[2] Paläographisch würde sich der Beweis dafür führen lassen, wenn wir andere, umfangreiche eigenhändige Schriften des Papstes besäßen. Das ist nicht der Fall. Alles, was ich in dieser Beziehung beibringen kann, ist eine bisher ungedruckte Originalsupplik mit dem eigenhändigen Fiatvermerk Clemens VII. (ein stark verkleinertes Faksimile bietet nebenstehende Abbildung). Und von ihm kann ich nicht mehr sagen, als daß er nicht gegen die Eigenhändigkeit unserer Aufzeichnung zeugt.



herausführen können, erörtert und Vorschläge und Gegenerwägungen nebeneinandergestellt. Nur daß die Deliberatio Innocenz' III. die Form einer gut disponierten und völlig ausgearbeiteten Denkschrift erhalten hat, die offenbar zur Mitteilung an Andere, wahrscheinlich das Kardinalkollegium, bestimmt war, während in unserer Aufzeichnung wirklich eine Art von schriftlichem Selbstgespräch vorliegt, das wohl eine amtliche Mitteilung nach außenhin vorbereiten konnte, in der Gestalt aber, wie es uns erhalten ist, gewiß niemandem zugänglich gemacht werden und nur dem Papste selbst Klarheit über seine Entschließungen verschaffen sollte[1].

Eine gewisse Disposition fehlt freilich auch in ihr nicht. Zunächst wird die Frage des allgemeinen Konzils erörtert (Recto Zeile 1—29)[2], sodann der Vorschlag, einer kleinen Zahl von 10 oder 20 Männern die Vollmacht der Entscheidung zwischen den beiden Päpsten zu übertragen (Recto Z. 30—34, Verso Z. 1—15); darauf folgt die Conclusio (s. Verso Note c), die beide Wege ablehnt und einen dritten bezeichnet, auf dem der König von Kastilien, auf den die ganze Erörterung abzielt[3], für die Obedienz des Papstes von Avignon gewonnen werden soll.

[1] In dieser Hinsicht kann also unsere Aufzeichnung eher als mit der Deliberatio Innocenz' III. mit den Selbstkonsultationen des berühmten Staatssekretärs der Königin Elisabeth von England, William Cecil Lord Burleigh, verglichen werden, über die ich Histor. Zeitschrift 52, 295 ff. gehandelt habe.

[2] Dazwischen beziehen sich allerdings Z. 17 ff. schon auf den zweiten Vorschlag einer partikularen Versammlung.

[3] Er ist also offenbar der rex in Z. 21 Recto, und die regina, ebenda Z. 34, ist seine Gemahlin, s. unten S. 28, N. 4.

4*

Die Aufzeichnung des Papstes setzt eine Mitteilung des Königs von Kastilien voraus, auf die sie die Antwort vorbereitet[1]. Diese Mitteilung war offenbar ebenso disponiert wie die Überlegung des Papstes; sie enthielt zunächst den Vorschlag der Berufung eines Generalkonzils auf Grund von Beratungen, die in Spanien angestellt waren[2], ein Vorschlag, den der König Juan — an ihn ist also offenbar zu denken — auch in einem eindringlichen Briefe an den König Karl V. von Frankreich vom 20. September 1379 gemacht[3] und den seine Gemahlin, die Königin Eleonore, in einem wohl ungefähr gleichzeitigen Briefe[4] an denselben lebhaft unterstützt hat. Und sie enthielt weiter, für den Fall, daß dieser Vorschlag von Clemens VII. nicht angenommen werden sollte, den Antrag, das unheilvolle Schisma durch die Berufung eines Partikularkonzils zu beendigen; sie entsprach also in dieser Beziehung ganz den Gedanken, die der Erzbischof von Toledo, Pedro Tenorio, im Sommer 1379 in seinem Traktat an den Kardinaldiakon von St. Eustachius, Pierre Flandrin, diesem ans Herz gelegt hatte[5]. Aber sie ging in diesem Teile weiter, als Tenorio gegangen war, und machte Einzelvorschläge, die der Erzbischof noch nicht vorgetragen hatte. Während Tenorio sich darauf beschränkt hatte, ganz allgemein zu beantragen, daß von beiden Seiten, von dem römischen und von dem avignonesischen Papst, Prälaten oder andere erprobte und zu solchem Werke geeignete Kleriker bestimmt werden sollten, die sich sorgfältig und ernstlich über alle Vorgänge in dem Konklave von 1378 unterrichten und danach die Pest des Schismas ausrotten sollten[6], sind die Vorschläge, mit denen sich Clemens VII. in unserer Auf-

[1] Vgl. Z. 27 Recto: Non agitur nunc, quare non sit tenendum concilium, sed quid respondendum; vgl. Z. 17 Verso: responsio est in plano.

[2] Vgl. Z. 21 Recto: Rex recitat opinionem, que deliberata est de concilio; dazu die Aufzeichnung bei Baluze, Vitae paparum Avenionensium II, 855: unde reges Castellae et Aragoniae deliberaverant, quod celebraretur concilium.

[3] Baluze II, 882 ff. Über das Datum vgl. Valois I, 205, N. 5.

[4] Mitgeteilt von Valois I, 205, N. 3.

[5] Gedruckt bei Martène et Durand, Thesaurus novus anecdotorum II, 1099 ff., der die Abfassung ganz irrig ins Jahr 1381 verlegt. Der Traktat Flandrins, auf den Tenorio antwortet, ist im März oder April 1379 vollendet, vgl. Bliemetzrieder, Literarische Polemik zu Beginn des großen abendländischen Schismas (Wien 1910) S. 41*; die Replik Flandrins auf die Antwort Tenorios ist im Februar 1380 verfaßt (ebenda S. 60* f.); endlich wird in dem Briefe Tenorios an den Kardinal von Amiens vom 21. September 1379, Baluze II, 886, auf die Versendung seiner Schrift bereits Bezug genommen. Diese ist demnach im Sommer 1379 entstanden.

[6] Valois I, 207.

zeichnung in Z. 17f. und von Z. 32 der Rectoseite an beschäftigt — er hat sie in Z. 3—5, 8—9, 11. 13 der Versoseite durch Unterstreichung gekennzeichnet und im einzelnen glossiert und abgelehnt, — erheblich präziser formuliert. Zur Entscheidung des Streites soll eine Versammlung von Prälaten, Männern guten Gewissens, die in gleicher Anzahl, aber wenigstens zehn von jeder Seite, von beiden Päpsten ernannt werden, Vollmacht erhalten. Ob auch Zeit und Ort dieser Versammlung bestimmt vorgeschlagen waren, und ob etwa die erst nachträglich hinzugefügte erste Zeile des Verso dahin zu verstehen ist, daß sie zu Ende des Dezembers in Florenz zusammentreten solle, muß bei der mangelhaften Erhaltung des Wortlauts dieser Zeile dahingestellt bleiben.

Wann ist nun dieser Vorschlag des Königs von Kastilien gemacht worden? Nach Z. 21 Verso war der Kardinal Petrus de Luna, der nachmalige Papst Benedikt XIII., bereits zum Nuntius in Spanien ernannt worden; diese Ernennung war am 18. Dezember 1378 erfolgt[1]; doch hatte der Legat bis zum Tode des Königs Enrique Trastamare in Kastilien keine Aufnahme gefunden, und da offenbar nicht Enrique, sondern sein Sohn Juan der kastilische König ist, von dem in unserer Aufzeichnung geredet wird, so bildet dessen Regierungsantritt im Mai 1379 einen terminus post quem für ihre Abfassung. Aber sie ist gewiß auch jüngeren Datums als die Briefe der Königin Eleonore und des Königs Juan an Karl V. von Frankreich, die, wie wir oben erwähnten[2], im September 1379 geschrieben sind, in denen aber nur von einem Generalkonzil die Rede ist, und als die im Sommer dieses Jahres verfaßte Schrift des Erzbischofs von Toledo, in der zwar der Vorschlag einer Partikularversammlung gemacht wird, aber in so viel unbestimmterer Form auftritt. Anderseits ist sie jedenfalls älter als die Versammlung zu Medina del Campo, die der König Juan im Herbst 1380 berief, auf der in Anwesenheit der Legaten beider Päpste über die Frage des Schismas verhandelt wurde, und die schließlich im Mai 1381 zu der Anerkennung Clemens' VII. durch den König von Kastilien führte. Innerhalb der so gewonnenen Zeitgrenzen von Ende September 1379 bis zum Spätherbst 1380 fällt nun die Absendung einer Gesandtschaft des Königs Juan, die sich nach Avignon zu Clemens VII., nach Aversa zu den

[1] Valois I. 207.
[2] S. 28.

italienischen Kardinälen[1] und nach Rom an den Hof Urbans VI. begab, um Zeugnisse über die Rechtmäßigkeit der beiden Papstwahlen von Rom und Fondi zu sammeln; im Mai 1380 waren diese Gesandten in Avignon. Daß sie in Rom noch einmal versucht haben, Urban VI. für den Konzilsgedanken zu gewinnen, ist bestimmt bezeugt[2]; daß sie in Avignon den gleichen Versuch gemacht haben, kann mit voller Sicherheit angenommen werden[3]. So erscheint es als sehr wahrscheinlich, daß sie die Vorschläge überbracht haben, über deren Beantwortung Clemens VII. in unserer Aufzeichnung seine Überlegung anstellt; und zu dieser Annahme, der zufolge diese in den Mai 1380 zu setzen wäre[4], scheint es ausgezeichnet zu passen, daß der Papst Z. 6 Recto sagt: et advocati, quo statuetis, venire und Z. 23 Recto: In quantum agitur pro instruccione sua (d. h. des Königs von Kastilien), non aparet, quod oportet expectare concilium, nisi plus aperiatis: diese Worte richtet der Papst dann in Gedanken an die kastilischen Gesandten, von denen er weitere Eröffnungen über die Absichten ihres Herrschers entgegenzunehmen bereit ist.

Unsere Aufzeichnung gibt uns sonach, wenn meine Vermutung zutrifft, Aufschluß über die Antwort, die Clemens VII. im Mai 1380 den kastilischen Gesandten erteilt und über den Inhalt des Briefes, den er ihnen an ihren König mitgegeben hat[5]. Im übrigen bedarf sie kaum einer ausführlicheren Erläuterung. Daß Clemens, ebenso wie seine Kardinäle, den Konzilsgedanken in jeder Gestalt ablehnte, ist längst bekannt; bemerkenswert sind indessen die weniger juristischen als kirchenpolitischen Erwägungen, mit denen er seine Entscheidung vor sich selbst rechtfertigt. Im einzelnen möchte ich nur zu wenigen Stellen ein paar Bemerkungen hinzufügen. In Zeile 28f. Recto soll nicht etwa gesagt werden, daß die Könige von Kastilien und Aragon, wie der Papst, den Konzilsgedanken abgelehnt hätten, was ja der

[1] Siehe oben S. 8.

[2] Vgl. den Bericht des Rodrigo Bernaldez bei Baluze I, 1101; dazu Bliemetzrieder, Das Generalkonzil im großen abendländischen Schisma (Paderborn 1904) S. 14 f.

[3] Valois I, 318 mit N. 5 gibt es als feststehende Tatsache.

[4] Gegen sie darf nicht geltend gemacht werden, daß es Z. 34 Recto heißt: tres cardinales . . super hoc diu laboraverunt, obschon der eine dieser drei italienischen Kardinäle, der Kardinal Orsini, bereits im August 1379 verstorben war, denn es ist hier von Bestrebungen der drei Kardinäle in der Vergangenheit, in der Zeit, in der Orsini noch am Leben war, die Rede.

[5] Vgl. Valois I, 209.

Wahrheit offenbar widersprechen würde. Der Sinn des Satzes ist, wie ich glaube, der: Wir brauchen uns nicht (deshalb) zu scheuen, das Universalkonzil abzulehnen, weil wir wissen, daß die Könige von Kastilien und Aragon in dieser Beziehung ähnlich (d. h. übereinstimmend) denken. In Z. 10 Verso wird wohl eine Mitteilung der kastilischen Gesandten wiedergegeben: ihr Sinn ist wohl, daß der König Juan die Neutralität, für die er sich in dem Schisma erklärt hatte, bis zur Entscheidung im Konzil weiter festhalten wolle. Auch Z. 12 Verso gibt wohl ein von seiten der Gesandten für die Notwendigkeit eines Konzils geltend gemachtes Argument wieder: wie der Papst selbst (Z. 9, 10 Recto) die Kirche als seine Gattin bezeichnet, so konnte auch die Ansicht von den Anhängern des Konzilsgedanken vertreten werden, daß der zwischen zwei Gatten (den beiden Päpsten) ausgebrochene Ehestreit nicht ohne Mitwirkung der Gattin, also der gesamten Kirche, entschieden werden könne.

Beilage.

Oben S. 26 N. 2 habe ich auf ein zum Zwecke der Schriftvergleichung dieser Abhandlung beigegebenes Faksimile des Fragmentes einer von Clemens VII. unterzeichneten Originalsupplik (f. 86 der Pariser Handschrift) hingewiesen, das auch sonst willkommen sein wird. Ich lasse hier eine Transkription dieses Stückes folgen.

...... quod cum ipse nuper de Quercubrivia et frater Gu[illermus] Uate de Brurolliis dumtaxat ..... prioratus dicti ordinis ac diocesis Carnotensis et a dicto monasterio sancti Petri dependentes, quos tunc temporis [obtin]ebant ....., et racione permutacionis huiusmodi dictus Iohannes de Brurolliis et dictus Guillermus de Quercubrivia ..... ipsosque teneant et possideant pacifice et quiete, quatenus permutacionem predictam ratam et gratam habentes ..... reservacionibus quibuscumque de dictis prioratibus vel eorum aliquo forsam factis non obstantibus eique conced ..... (absque[1] causa racionabili et legitima nequeat amoveri constitucionibus apostolicis aut statutis

[1] *Die in ( ) eingeschlossenen Worte sind in der Supplik gestrichen, also vom Papste nicht genehmigt.*

vel consuetudinibus contrariis (?) ipsius . . . . . quibuscumque[1]) non obstantibus cum aliis non obstantibus et clausulis oportunis.

Fiat G.[2]

Datum Avinione V. idus Decembris anno tercio.[3]

Recipe H. de Pad . . . . . .

In dorso: R[egistratum].

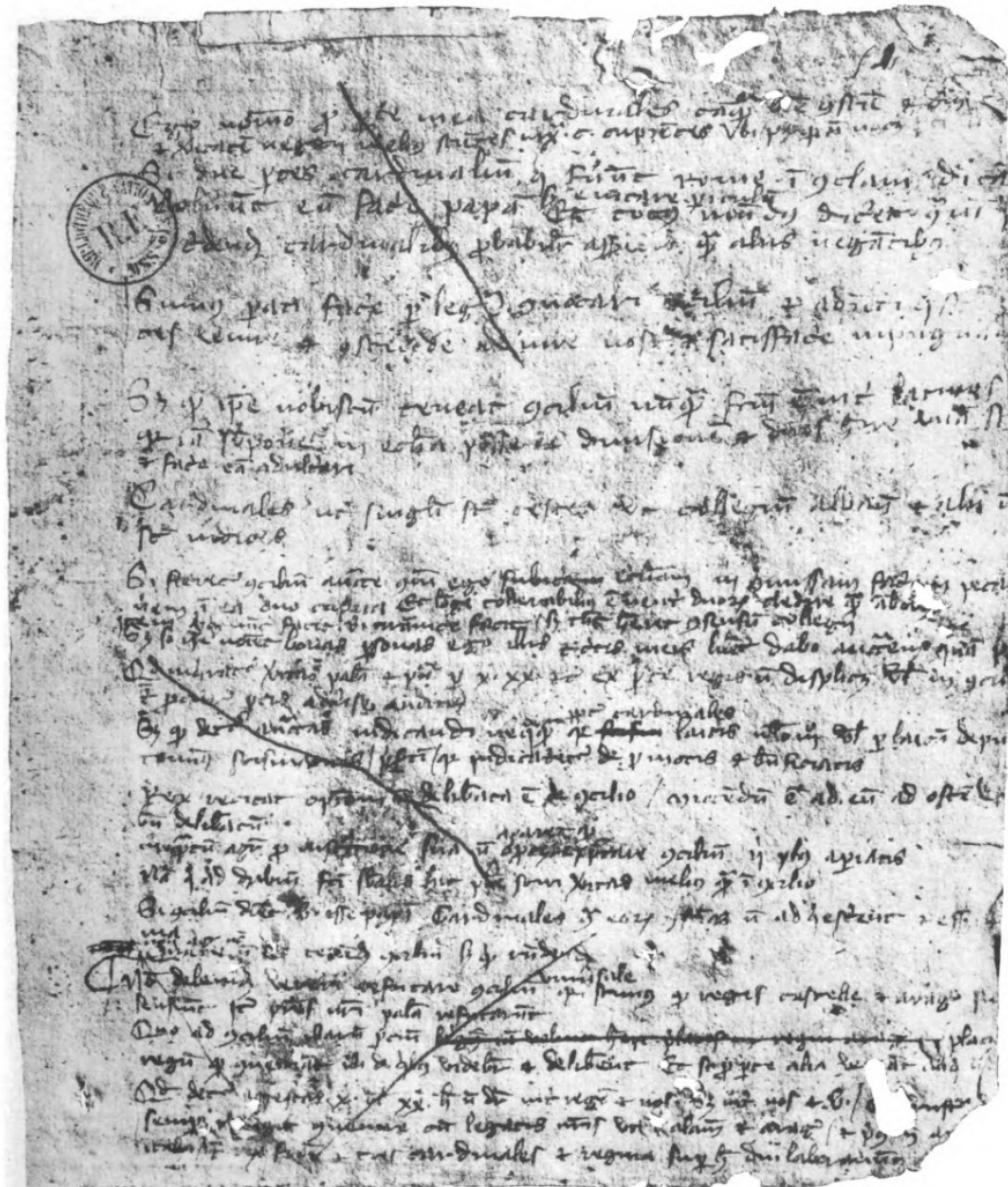
---

[1] *Die in ( ) eingeschlossenen Worte sind in der Supplik gestrichen, also vom Papste nicht genehmigt.*

[2] *In dem erhaltenen Teile dieser Supplik fehlt die übliche Bitte, daß die Ausfertigung der Urkunde* sine alia lectione *erfolgen solle. Sie mag auf dem abgeschnittenen Teile des Blattes gestanden haben.*

[3] *Die Datierung (1380, Dezember 9) hat der dem Namen nach unbekannte Datator (s. mein Handbuch der Urkundenlehre II², 111 ff.) eingetragen. Der Recipevermerk ist von der Hand des Vizekanzlers, des Kardinals von Pampelona, hinzugefügt. Hinter dem Recipevermerk folgte dessen Namensunterschrift, die in anderen Originalsuppliken regelmäßig* P. Pāpil *(d. h.* Pampilonensis) *lautet.*

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.



Bresslau: Aus der ersten Zeit des großen abendländischen Schismas.

ABHANDLUNGEN

DER PREUSSISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

JAHRGANG 1919

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

NR. 7

BRUCHSTÜCKE DER ÄLTEREN LYRIK IRLANDS

GESAMMELT UND MIT ÜBERSETZUNG HERAUSGEGEBEN

VON

KUNO MEYER

ERSTER TEIL

BERLIN 1919

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI DER

VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER WALTER DE GRUYTER U. CO.

VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG. J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG.

GEORG REIMER. KARL J. TRÜBNER. VEIT U. COMP.

Vorgelegt in der Sitzung der phil.-hist. Klasse am 10. Juli 1919.
Zum Druck eingereicht am gleichen Tage, ausgegeben am 27. August 1919.

Vorwort.

Die große Masse der älteren Lyrik Irlands ist uns, wie diejenige Griechenlands und Roms, nur in Bruchstücken erhalten, welche sich als Zitate in verschiedenartigen Werken zerstreut finden. Manche von ihnen werden als Belege in Glossaren, andere in metrischen und grammatischen Abhandlungen als Beispiele angeführt; wieder andere stehen in den Annalen zum Gedächtnis berühmter Personen und Ereignisse. Auch als Randeinträge in den Handschriften finden wir sie, manchmal mit Bezug auf den dabeistehenden Text, öfter bloße Einfälle und Erinnerungen, wie sie dem Schreiber gerade in den Sinn kamen[1].

Alle diese *disiecta membra* einer untergegangenen großen und blühenden Literatur zu sammeln, übersteigt die Fähigkeit des Einzelnen und war besonders jetzt, wo dem Deutschen der Zutritt zu den Handschriften Großbritanniens und Irlands auf ungewisse Zeit gesperrt ist, nicht in Angriff zu nehmen. So kann ich auch keine umfassende und planmäßig angelegte Sammlung bieten, sondern nur das Ergebnis einer langjährigen Lektüre, die meist auf ganz andere Zwecke gerichtet war. Vor allem aber mußte ich mir eine zeitliche Grenze setzen, da im Laufe der Jahrhunderte das Material schier ins Uferlose wächst[2]. Ich liefere also eine Auswahl, bei der ich besonders bisher überhaupt nicht oder unkritisch edierte und übersetzte Stücke drucke. Der Zeit ihrer Entstehung nach reichen sie vom Anfang des 8. bis zum 11. Jahrhundert, gehören also der alt- und frühmittelirischen Sprachperiode an. Ihr Inhalt ist ungemein bunt. Ich habe mich bemüht, sie in gewisse Gruppen zu zerlegen, die aber nicht immer ganz reinlich zu scheiden sind.

---

[1] Einige der Vierzeiler, die einen abgeschlossenen Sinn geben, mögen auch von den Schreibern selber verfaßt sein.

[2] Davon geben die vielen Zitate aus mittelirischen Gedichten in dem von Bergin im Supplement zu *Ériu* veröffentlichten grammatischen Traktate einen Begriff.

In der Übersetzung wird der historische Wert der Gedichte[1] stärker hervortreten als der dichterische, der nicht gering ist, von dem aber nur eine ganz freie Übertragung einen guten Begriff geben könnte. Die überwiegende Mehrzahl rührt von Berufsdichtern her, von denen wir zwei Klassen zu unterscheiden haben, die der hochangesehenen *filid* (studierte Dichter, Kunstdichter, Hofdichter) und die der weniger geachteten Barden. Über ihre Rangordnung und die ihnen zustehenden Metren s. Thurneysen, Ir. Texte III, S. 107 ff.

Zum besseren Verständnis hebe ich im einzelnen hervor, daß es bei Gedichten auf Personen u. a. darauf ankam, den Namen des Gefeierten oder Geschmähten niemals zu wiederholen, sondern ihn mit immer neuen, seine Abkunft, Rang, Wohnsitz usw. bezeichnenden Umschreibungen zu nennen[2]. Was die dichterische Diktion betrifft, so wäre besonders die häufige negative Ausdrucksweise zu erwähnen[3], die meist zu größerer Emphase dienen soll, oft aber auch schalkhaft gemeint ist; ferner der Gebrauch des Abstraktums, wo es sich um eine persönliche Beziehung handelt, wie z. B. wenn *a ithe mīl ētaig* (Nr. 63), wörtlich 'o Speisen von Kleiderlaus' so viel besagen soll als 'o du, der du dich von Kleiderläusen nährst'[4]. Die große Häufung von adjektivischen Attributen sowie die kurzen Einschaltungen oder Flicksätzchen sind durch das Prinzip der fortlaufenden Alliteration (Kettenstabreim) hervorgerufen, über das ich 'Über die älteste irische Dichtung' I S. 5 gehandelt habe. Diese besondere Art Stabreim wurde noch bis ins 9. Jahrhundert angewandt[5].

Ich hoffe, diesem ersten Heft bald ein zweites folgen zu lassen, welches Bruchstücke von geistlichen Liedern, von Gedichten auf besondere Ereignisse, von solchen, die aus Sagen stammen, und von Gelegenheitsdichtung aller Art enthalten soll.

---

[1] Ich mache besonders aufmerksam auf die aus der Wikingerzeit stammenden Gedichte mit ihren nordischen Lehnworten und Anspielungen auf physische Eigenschaften und Sitten der Nordleute.

[2] Davon liefert Nr. 23 ein besonders gutes Beispiel.

[3] z. B. *nī lōig lobordaim* 'kein Kalb eines kranken Hirsches' 1, *nīt mess methchrainn* 'du bist keine Frucht eines siechen Baumes' 33, usw.

[4] Vgl. ferner *ērge* Nr. 23, *rūamna* Nr. 26, *li* Nr. 45, *dīburcud* Nr. 47, *mesce chīrmairi* Nr. 62, *fiss fon tír* Nr. 65, *diultad dona* Nr. 78 usw. So ist auch *a marbad Anchrīst* Cath Finntr. 89, 27 zu verstehen und nicht etwa in *a marbaid* abzuändern.

[5] Mehr oder weniger streng durchgeführte Beispiele sind Nr. 1, 7, 9, 10, 11, 14, 17, 22, 23, 45, 53, 54, 58, 64, 65.

Gedichte auf Personen.

A. Loblieder.

1.

Tūarcaib findbenna fri dam nderca
dam ara flaithcheniul nechta;
nī lōig i ligiu lobordaim laiges
Leth nĒilim imm Ṡechnasach saiges.

Ir. T. III 59 § 114, 60 § 119, 97 § 157: ilighu lobardam laides 157 illiughu *M* leath nell 157 leth neill *M* imosechnasach *M*.

Es erhebt der Hirsch für sein erlauchtes Herrschergeschlecht die lichten Spitzen des Geweihs gegen den Hirsch der Höhle; kein Hirschkalb ist er, das auf dem Lager eines siechen Hirsches liegt, er, welcher Ēlims um Sechnasach gescharte Hälfte angreift.

Bei der Lesart *neilim im* könnte man an Dittographie denken und deshalb *leth Nēill* vorziehen; aber der Stabreim bestätigt die Lesart *Ēilim: Ṡechnasach.* Die dann mit *saiges* einsetzende Alliteration geht vom Anlaut der letzten Silbe von *Sechnasach* aus. *Leth nĒlim* = Ulster, so nach dem fabelhaften König Ēlim mac Conrach genannt. S. CZ. VIII 327, 5. Thurneysen, Zu ir. Hss. I 84, denkt etwa an König Sechnasach mac Blathmaic, gest. 671. Wenn die Strophe, die als Beispiel für das Metrum *anamain* (in § 119 *iarcomarc na hanamna*) angeführt wird, richtig überliefert ist, so haben wir zwei reimende Zeilen von neun und acht, und zwei von zehn und wieder neun Silben, was an ähnliche kymrische Metren erinnert. Kettenstabreim außer im zweiten Verse. — *nechta*, Part. zu *nigim* 'wasche', im Sinne von 'rein', dann wie *glan* usw. 'glänzend'.

2.

Labraid lūam na lergge, faglaid fri fūam fairgge,
glass glūairgrinn fri gente, blass būainbinn na bairddne.

Ir. T. III 40 § 35: fadlaig *L* faghlaidh *B* fuaim *L* gente lasbardne *L* na *ego*.

Labraid, der Lotse des Schlachtfelds, ein plündernder Held beim Meerestosen, glänzend festes Riegelschloß gegen Heiden, stets liebliche schmackhafte Kost der Bardenkunst.

Bezieht sich, ebenso wie die nächsten Strophen, auf Labraid Loingsech, einen vielleicht historischen König von Irland zur Zeit der Römerherrschaft in Britannien.

3.

1 Is la Labraid, foroll fechta, fri slūag sainbress,
ba bricht bladmass, dā chēt cath ō Muir Icht sairdess.
2 Tuirmem a deilb nderscaigthi, a dreich ūasna dūisib,
trēnfer cach tūis, glēgel a gnūis ūasna gnūisib.

Ib. § 36: forull *L* nicht *L* delb *B* adnech *L* adech *B* uasan *codd.* duis *L* uasan *B.*

1 Labraid ist es, welcher zweihundert Heereshaufen südöstlich vom iktischen Meere — ein gewaltiger Heereszug — gegen eine besonders tapfere Schar besaß — es war ein ruhmeskräftiger Zauberspruch.

2 Laßt uns seine erlesene Gestalt beschreiben, sein Antlitz leuchtender als Kleinode, ein Kämpe jeder Front, glänzend weiß sein Angesicht vor (allen) Angesichtern.

Dies bezieht sich auf den Kriegszug Labraids an den Ärmelkanal (*muir nIcht*), wohl eine Reminiszenz aus der Zeit der Pikten- und Ireneinfälle in das römische Britannien, wovon es am Schluß von Orgain Dind rig (CZ III 8 § 29) heißt: *dia ragaib rīge co Muir nIcht, dia tuc na Gaullu imda leis ·i· dā chēt ar fichit cēt Gall cosna laignib lethnaib 'na lāmaib et de quibus Lagin dicuntur* 'als er die Königsherrschaft bis an das iktische Meer ergriff, als er die vielen Gallier mit sich brachte, nämlich 2 200 Gallier mit den breiten Lanzen, nach denen die Männer von Leinster genannt werden'. — *bricht bladmass.* So wird der Baum Eo Rossa Dinds. § 160 *bricht n-eolais* 'spell of knowledge' genannt.

4.

Fō sēn dia ngab Ōengus Alpain, Alpu thulchach trethantriathach;
ruc do chaithrib costud clārach cossach lāmach lethansciathach.

Ir. T. III 33 § 7: ngaib *L* chathrachaib *codd.* labach *LL.*

Es war eine günstige Stunde, als Oengus Alba in Besitz nahm, Alba, das hüglichte, voll mächtiger Fürsten. Er brachte den Städten Krieg mit Brettern, mit Füßen und Händen und breiten Schilden.

Die Strophe wird Grūibne zugeschrieben (*Grūibni ēces di Alpain ·cc·*), dem *fili* König Feradachs von Schottland (LL 287a 6). Thurneysen, zu ir. Hss. I 84, vermutet gewiß mit Recht, daß unter Ōengus der Bruder des ersten irischen Eroberers von Schottland, Fergus Mōr, zu verstehen ist. — Der Silbenzahl wegen habe ich älteres *chaithrib* für *chathrachaib* eingesetzt. Vgl. den Acc. Pl. *caithre* CZ VIII 198 § 18. — Außer der richtigen Übersetzung des vieldeutigen *costud* (vgl. *fri catha castud* Ält. Dicht. I 39 § 6) ist es fraglich, ob *ruc do* nicht als *ruc di* 'trug davon' zu fassen ist. Bei *clārach* ist wohl an einen Angriff auf Festungen mit Planken und Holzmaschinen zu denken.

5.

1 Āed Bennān dind Eoganacht iar Lūachair,
is mairg sēotu dianad rī, cēinmair tīr dianad būachail.
2 A sciath in tan focrotha, a bidbada fobotha,
cesu becān for a muin, is dītiu dond Iarmumain.

Tig. 618, FM 614: don *codd.* mairg sétaib *T* cénmair dia tuathaib dian *T* futbotha *M* cesa *codd.* as *codd.* don *codd.*

1 Āed Bennān vom Stamme Eogans westwärts von Lūachir, wehe den Schätzen, über die er König ist! glückselig das Land, dem er ein Hirte ist!

2 Wenn er seinen Schild schüttelt, so schreckt er seine Widersacher; ist es gleich ein winziges Ding auf seinem Nacken, ist es ein Schutz für Westmunster.

Auf Āed Bennān (mit den Helmzinken), den 619 gestorbenen König von Westmunster. — *mairg* mit dem Akk. wie *mairg ar mnā, mairg ar maccu, mairg ar sūle!* LL 119b 11.

6.

Niamdath bennachtan bailc Pātraic, feib dosbert for Ōengus n-ān,
dofessid for Cathal cāingorm, ruiri tailc trēn trāeta dāl.

Ir. T. III 41 § 43: bonachtan *codd* baheilc *L* ba hilc *B* feb *B* coengorm *L* c'engorm *B* tren brath *L* trenbrut *B* treatá *B.*

Der kräftige glänzende Schimmer des Segens Patricks, wie er ihn dem herrlichen Oengus erteilte, hat sich auf den hochberühmten Cathal niedergelassen, — ein starker gewaltiger Großkönig, der Völkerstämme niederwirft.

Die Strophe bezieht sich auf Cathal mac Finguine, König von Munster (gest. 742), der ein Nachkomme von Ōengus mac Nadfrōich (gest. 490) durch dessen Sohn Eochaid war. Dieser Ōengus soll 24 Söhne und 24 Töchter gehabt haben, von denen er je zwölf dem Dienst der Kirche weihte (*īar tīchtain do Pātraic iarum adropart dā mac dēc ocus dā ingin dēc Deo, qui omnes sancti et sanctae sunt* Rl 502, 148a 41). Der hier erwähnte Segen Patricks ist wohl das bekannte Gedicht, welches anhebt: *Bendacht Dē for Mumain* (Trip. 470). — *dofessid = do-es-sid,* das perf. Prät. zu *saidim* PEDERSEN § 803. Vgl. *doessith* Fianaig. 34, 17; *dofeisid* (*·i· tarrustar*) *ben occaib* Laws I 250, 18. — Da das Metrum (*ollbardne*) offenbar das Schema $8^2 + 7^1$ hat, habe ich im vierten Verse *brāth* ausgelassen.

7.

Badbrī cūicid Ērenn uile, ard bara, brass bile,
dobādi sīs, nī sīd chena, cach rīg acht Rīg nime.

LL 37b 43: chuicid her*enn*.

Der Schlachtenkönig der ganzen Provinz von Irland, ein erhabener Grimm, ein mächtiger Baum; jeden König vernichtet er, — ohne das kein Frieden! — nur den Himmelskönig nicht.

Aus einem Gedicht (*dūan*) Rechtgals ūa Sīadail, einem Dichter des 8. Jahrhunderts[1], auf Ōengus mac Domnaill, der hier als König von Ulster bezeichnet wird. Denn *cūiced Ērenn* wird AU 1096 (II 56) mit *Ulaid* glossiert. So wird Eochaid mac Nēill AU 1062 mit *rī[g]domna cōicid Ērenn* als Thronfolger von Ulster bezeichnet. Vgl. auch *Ocus Conchobur cen fell / i commus cōicid Hērenn* LL 355 m. i. Doch ist mir ein König von Ulster des Namens nicht bekannt. — *dobādi* zu *di-bāid-*, Pedersen § 660.

8.

Ōengus oll fonn fri nath,
febda fīal, rīan fri rath.

Ir. T. III 37 § 22: fian *L* rian *B*.

Der mächtige Oengus, ein Thema für Lieder, tugendreich, freigebig, ein Weg zur Gnade.

Zu der übertragenen Bedeutung von *fonn* 'Boden, Grund' vgl. *Āed fonn fri fuilted fēle* Thes. II 298, 1, wörtlich 'Āed, eine Grundlage für Verbreitung von Gastlichkeit'. Ferner *fonn flatha fīre* unten Nr. 19.

9.

Bran Berba ballglaine, bārc thacid thriūin,
torc indlaig allmaire a hīathaib iūil.

Ir. T. III 14 § 31, 44 § 57: tor ninglaig *H* torc ilaigh *B* tor nindlaig *LB*² inniathaibh *B*.

Bran vom fleckenreinen Barrowfluß, glückhafte starke Barke, ein Eber, der überseeisches Gut aus heimischen Gefilden zerbirst.

Zum Gebrauch von *ball* bei Gewässern vgl. *tond bān ballglass* (*ballmass*), Anecd. I 54, *atā topur ballālainn tīsana* Lism. L. 47 38, wo nicht etwa, wie Stokes annimmt, ein Eigenname vorliegt. — Unter *allmaire* sind Waffen, Schmucksachen, Wein usw. aus Britannien oder dem Kontinent zu verstehen, die nach Irland (*īath iūil*) gekommen, von Bran im Kampf gewonnen und unter die Seinen verteilt werden (*indlach*). Über Bran Berba, der 795 starb, s. Thurneysen, Zu ir. Hss. I S. 80.

10.

Bran find, fī drong,
derg rind, rī glonn.

Ir. T. III 20 § 59, 48 § 81, 85 § 79: fidh *B* fige *H* gab rind *H* gab rim *M* rig *L*.

[1] S. Thurneysen, Zu ir. Hss. I S. 80.

Der blonde Bran, ein Gift für Kriegshaufen, eine rote Speeresspitze, ein tatenreicher König.

Vielleicht auf den König der Dēissi Bran Find (gest. 671). Vgl. Sitzungsber. 1915, S. 906. *fī drong*, einer, der wie Gift auf Feindesscharen wirkt. Vgl. *cath co fī* Hib. Min. 41, 7 und unten Nr. 49 *is lān di nemib.*

11.

Bran dond, dīn slūaig, sēol ngairgge, garg rind, recht rān rūad n-orbbai,
orb gāeth, grīan lāech, lān fairgge, fāel crū, cū chūan nad chorbbai.

Ir. T. III 13 § 26, 42 § 51: gairgi *LB*[2] garr *LB*[2] fairrgi *B* fergi *H* ferga *LB*[2] faelchru *B* nochorpa *H* nadcorba *B*.

Bran der braune, ein Schirm des Heeres, der rauh dahinfährt, grimme Speeresspitze, herrliches starkes Recht der Erbschaft, weiser Erbe, Sonne der Krieger, Meer in voller Flut, blutiger Wolf, Wolf der Wolfsbrut, der (seine Ehre) nicht besudelt.

fairgge (nicht *ferge*) ist im Reim auf *gairgge* die richtige Lesart.

12.

Ili insi Mod
ma dia rīs Aigli;
ili cuile cossa,
ili dūissi Elgge,
ili renna nime,
ili tonna mara:
liä dāma Domnaill.

Ir. T. III 35 § 16: ilinsi *L* innsi *B* madiarais *L* madiari *B* taigli *B* cuili *LB* duile dùis elge *L* duile dais eilgi *B* ili dūissi *ego* nime ·i· nad forelgi indel *L* neime ·i· na foreilgi indel *B* duma *L*.

Zahlreich sind die Inseln Mod, wenn du Aigle erreichst; zahlreich die Füße der Fliege, zahlreich die Schätze Irlands, zahlreich die Sterne des Himmels, zahlreich die Wogen des Meeres: zahlreicher sind die Gäste Domnalls.

Insi Mod, die Inseln in Clew Bay, deren es der Sage nach 365 geben soll. — *Aigle*, gewöhnlich *Crūachān Aigli* (*Mons Egli*) genannt (Trip. 112, 27) oder *Crūachān Pātraic*, jetzt Croaghpatrick, ein 2510 Fuß hoher Berg am Südufer von Clew Bay. — *Elg*, einer der vielen in der Dichtung gebräuchlichen Namen für Irland.

13.

Anmchaid Osraige amra, cāine fadla flathrīge;
drecon·bruthmar brūithe elta mac Con Cerca cathmīle.

Ir. T. III 32 § 4: Anmchad *L* Anamcaid *B* ossairge *LL* flaithrige *L* dreccon *L*.

Der ruhmreiche Anmchaid von Ossory, herrlichster Aufteiler der Fürstenherrschaft; ein feuriger Drache, der Kriegerherden zermalmt, ist der Sohn Cū Cerca's, der Schlachtenkämpfer.

Über den Gefeierten, König von Ossory im 8. Jahrhundert, s. Thurneysen, Zu ir. Hss. I 83. — *elta* (*iā*) f. 'Tierherde', wie *ēt*, *būar*, *būaile* von Dichtern oft für eine Kriegerschar gebraucht. — *cathmīle*, des Reimes wegen statt *cathmīl* oder späterem *cathmīlid*.

14.

Dūnadach dīn slōig, sab catha in ciūin,
cuimnech rechta rūaid ria sīl buidnech Briūin.

Ir. T. III 37 § 19: dunchad *L* cuimnith *L* cuimnid *B* recta codd.

Dūnadach, der Schirm des Heeres, eine Stütze der Schlacht ist der milde, eingedenk des starken Gesetzes an der Spitze des scharenreichen Geschlechtes Briōns.

Der Gefeierte ist wahrscheinlich Dūnadach mac Scandlāin aus dem Geschlechte des Briōn mac Fiachach Fidgente, König der Ūi Ḟidgente, der 834 siegreich gegen die Wikinger kämpfte und 835 starb. S. Rawl. B 502, 152a 5 und AU. — Meine Besserung *cuimnech* gibt Reim auf *buidnech*.

15.

Is hē Feidilmith in rī diarbo opair ōenlaithi
aithrīgad Connacht cen chath ocus Mide do mannrad.

AU 839, Ir. T. III 17 § 46, 45 § 68: dianid *U* diara *B* opair *U* monar *cett.* aenaidhchi *B* ectrad rig *H* ardrigi *B* etirrige *L* eitrige *U* muchad *H*.

Das ist der König Fedilmid, für den es das Werk Eines Tages war, (den König von) Connacht ohne Kampf zu entthronen und Meath zu zerstören.

Bezieht sich auf Kriegszüge Königs Fedilmid mac Crimthainn von Munster im Jahre 840.

16.

Maith tra sin, a maicc Chellaig, a ūi Brain!
do grūad chorcra, do barr cass, do rosc glass amal in glain,
nīrscara fri horddan n-oll airet maras mong for muir.

Ir. T. III 16 § 41: do śuil ghlas do bharr cas imar in snaidh *BM* gloin *H* niscere *B* niscera *M* inned marus *H*.

So ist es gut, Sohn Cellachs, Enkel Brans! deine rote Wange, dein krauses Haupthaar, dein Auge blau wie Kristall — mögest du nicht von großer Würde scheiden, so lange Wellenmähnen auf dem Meere sind!

Auf König Cellach mac Brain von Leinster (gest. 848). — In der Lesart von *BM* ist *snaid* wohl eine Nebenform von *snaide* 'Schnitzel'.

17.

Fiu mōr do maith Māel Fābaill, inmuin ōenri ard-ālaind,
ētrocht bass fo benn būabaill, bude a folt for find-gūalainn.

Ir. T. III 19 § 54, 47 § 76: iman ri amhra *B* beind *HLB* mbuabaild *H* a *om. B* dar a gualaind *H*.

Vieles Guten ist Māel Fābaill würdig, geliebt ist der erhaben schöne junge König; eine glänzende Hand um das Büffeltrinkhorn, mit gelbem Haar auf weißer Schulter.

Über zwei Fürsten des Namens Māel Fābaill, die beide dem 9. Jahrhundert angehören, s. Thurneysen, Zu ir. Hss. I S. 81. — Zu *benn būabaill* vgl. unten Nr. 23 das Adj. *corn-būaballach*.

18.

Imchomarc Flainn, flaith nomdlig, bāes fomrig nad ricim sair
co rīg nAssail, ap druing dil fo gil chassail, fo chuind chain.

Ir. T. III 12 § 22, 42 § 47: nodlig *H* bes *L* blaes *B*^b^ na raigim *B* naricim *L* naricind *B*^b^ druing dein *HM* den *B om. L* geil *H* co cell *M om. B* cuind *H* chund *B* chunn caim *B*^b^.

Einen Gruß an Flann, ein Fürst, dem ich verpflichtet bin! Torheit ist es, die mich abhält, nach Osten zu kommen zum Könige von Assal, dem Abt der lieben Schar in weißem Mantel, in schönem ....

Da Assal ein Sitz der Könige von Meath war, so ist wohl Flann mac Māil Sechnaill, Oberkönig von Irland von 878 bis 916 gemeint, derselbe, der in der nächsten Strophe *Flann Midi* genannt wird. — Zu *nomdlig* vgl. *āil dūn dēscin rīg nondlig* Metr. Dinds. II 36, 10. — *ap* 'Abt' allgemein für 'Herrscher'. — *cuind* ist durch den Reim auf *druing* und durch Alliteration gesichert, mir aber ein unbekanntes Wort. Wenn es für *cuing* stände, was kaum wahrscheinlich ist, wäre zu übersetzen 'unter schönem Joch'.

19.

A Ḟlaind locha līnib sāme, at fond flatha fīre,
is gnāth la Fland, lāthar n-āne, bāre sech a dīne.

LL 37b: fine — is *ego*.

O Flann vom See mit Reihen friedfertiger Scharen, du bist der Boden wahren Fürstentums; die Herrschaft über sein Geschlecht hinaus — eine herrliche Satzung, — ist Flann anheimgegeben.

Statt *la Fland* ist vielleicht *do Ḟland* zu lesen, was Stabreim mit *lāthar* geben würde. — Unter dem See ist Loch Uair, jetzt Loch Owel, in Westmeath zu verstehen. — *bāre* (iā) f., Abstraktum zu *bār*, das in H. 3. 18, 65a mit dem aus lat. *maior* (*domus*) entlehnten *maoir* (*mair* ib. 633) glossiert wird. Vgl. *bār Bretan* LL 162a 20 (sic leg. Metr. D. I 10): *bār betha com breithemnas* BR 30, *bruthmar bār* Rl 502, 116b 9 usw.

20.

A Ḟlaind, at lūam in gaiscid grind co Maistin maill,
at glan, at gāeth, is garg do rind, at lāech a Ḟlaind.

Ir. T. III 9 § 10, 40 § 37: a hai laind at tualaing gaiscid *L* a laind atri ualaing *B* os mhaisdin *B*.

O Flann, du bist ein Steuermann der scharfen Waffen bis hin zum mächtigen Maistin, du bist glänzend, bist weise, grimm ist die Spitze deines Speeres, du bist ein Held, o Flann.

Vielleicht ist mit *L* und Thurneysen, Ir. T. III 153 *at tūalaing gaiscid grind* ‘du bist der scharfen Waffen mächtig’ zu lesen; doch gibt meine Lesart Alliteration. — *mall* als alliterierendes Beiwort für Örtlichkeiten (*mag* Cog. 122. 23, *muir* Metr. D. III 176, 135) ist schwer zu fassen; auf keinen Fall ‘tedious’, wie Stokes, RC XX 142, 12 übersetzt, oder ‘lazy’ mit Gwynn, l. c. Eher wohl ‘wuchtig, massig, groß, breit’ oder dgl.

21.

Ērig sūas, a Donnchaid duinn, for Fōtlai forchair foruill!
bíd do chert ōs chorplai Chuinn, a ūi chōim chòrcrai Chonaill.

Ir. T. III 17 § 44, Zu ir. Hss. I 72: fotla *H* forcair *H* findgaill *B* findglain *M* uas colblai?*H* corpblae *M* coim *H* cain *B*.

Erhebe dich, brauner Donnchad, über das mächtige hochteure (?) Irland! Es herrsche dein Gesetz über Conns eigenstes Gebiet, du holder rotwangiger Enkel Conalls.

Über König Donnchad von Irland (919—944) s. Zu ir. Hss. I 81. Aber die darauffolgende Strophe gehört nicht, wie Thurneysen annehmen möchte, zu dieser. — *forchair*, das im Reim auf *Donnchaid* steht, ist ein mir unbekanntes Wort; ich habe es übersetzt, als wenn es ein Kompositum von dem sonst nur als Suffix vorkommenden *car* ‘lieb’ mit *for*-wäre. — *corplai* = *corp-blai*, wie *M* schreibt, eig. ‘Leibland’. — Zu *corcra* vgl. *ōas gnūis corcorda* LU 120a 20 und oben Nr. 16 *do grūad chorcra*.

22.

Amlāib airchingid ātha airtheraig Ērenn īathaige,
dagrī Duiblinne dēne dūthaige trēne trīathaige.

Ir. T. III 15 § 32 44 § 58: aircendeach *B* arcingid *cett.* deni tuathaigi *B.*

Olaf, der Vorkämpfer der östlichen Furt des länderreichen Irland, der edle König von Dublin, dem gewaltigen, ererbten, starken, beherrschenden.

Es ist wohl Amlāib Cūarān (Óleifr Kuarán) gemeint, der 945 König von Dublin wurde.

23.

Murchad Maisten,
macc rīg Ērenn, ērge Coire
Breccāin barrdeirg dar brug mBanba,
marcach eich dēin dorngūalannaig,
dergaid gaithlenn, grīb gēratta.
Gilla gargmōr ic guin īdal,
airsid Eorpa, ēcne tuinne,
tōeb fri bratt ngorm, glan a glaissin,
ūa rīg Chaissil chornbūaballaig,
cuilēn mīadach mīn mērfota.

Ir. T. III 72 § 29: eirn- *M* cathlaind *M* ngrib ngerfota *H* arsid *HB* re brat *HB* ri brat *M* gglasin *M.*

Murchad von Maistin, Sohn des Königs von Irland, der sich wie Brecāns rotschäumender Meeresstrudel über das Gelände Irlands erhebt, Reiter eines schnellen Rosses mit handbreiter Schulter, Speeresröter, heldenhafter Greif, grimmer Jüngling, wenn es gilt, Götzendiener zu erschlagen, alter Kriegsheld Europas, Lachs der Woge, die Seite in dunkelblauem Mantel von glänzendem Waid, Enkel des Königs von Cashel, wo Trinkhörner kreisen, ehrenvoller junger Wolfshund, milder, langgefingerter!

Trotz der genauen genealogischen Angaben ist es nicht klar, auf welchen Murchad sich die Verse beziehen. Thurneysen, Zu ir. Hss. S. 87 denkt zweifelnd an den Sohn Brīans m. Cennēitig. Der Gefeierte war aber doch wohl König von Leinster, da er seinen Sitz in Maistin in der heutigen Grafschaft Kildare hatte. Wenn er Sohn des Königs von Irland genannt wird, so genügt dazu vielleicht, daß sein Vater Ansprüche auf die Oberherrschaft hatte. In den 'Illinois Studies' 1916 S. 596 habe ich an Murchad m. Finn m. Māil mōrda gedacht, der aber schon 972 fiel. Vgl. AU I 502 Anm. 2. — Unter den 'Götzenanbetern' sind die heidnischen Wikinger gemeint. Über diesen Gebrauch von *īdal* s. Stokes, RC XXI 135. — *arside Eorpa* auch RC XX 44, 6.

24.

Murchad Maisten, macc a āisse as ferr co n-anmain,
barr gēcach glūaises in fidbaid, cētach Carmain.

Ir. T. III 74 § 35: is ferr *HB* gluaisses *M* gluasfes *H* gluaisis *B*[b].

Murchad von Maistin, ein Jüngling von bester Seele unter seinen Altersgenossen, ein vielzweigiger Baumeswipfel, der den Wald in Bewegung setzt, der mit Hunderten Carman bewohnt.

Bezieht sich wohl auf denselben Murchad wie das vorige und nächste Bruchstück. Auch Carman lag in Leinster. — Unter dem Wald sind Kriegerscharen zu verstehen. So wird Fianaig. 10 § 8 eine solche *eo-chaill* 'Eibenwald' genannt.

25.

A muinter Murchada mōir, frisnā geib fid nā fiadmōin,
maidm for barngeintib cu Bōinn re bar ngallmeirggib grīansrōill;
sceirdit broig snechta asa srōin occaib dar Echtga imm īarnōin.

Ir. T. III 69 § 16: risnach *M* boin *B* ria *B* sgerdid brocc *M* agaibhther (*sic*) *M* iarmhoin *M*.

Ihr Leute des großen Murchad, gegen den weder Wald noch wilder Morast verfängt, vor euren nordischen Standarten aus sonnigem Atlas haben die . . . Heiden bis an den Boyne eine Niederlage erlitten. Wie sie in später Abendstunde vor euch über das Echtgagebirge fliehen, sprützen Schneeflocken aus ihrer Nase.

Das Wort *barn* kenne ich nur aus dem Personennamen *Lug-barnn* Rl 502, 161a 25 und aus Glossen, die es teils mit *rechtaire*, teils mit *breithem* erklären, was hier nicht paßt. Das in Contrib. 182 aufgestellte *barn* 'quantity' ist eine vox nihili, da *barnib* und *bairne* in den dort angeführten Zitaten zu *bairenn* gehören. — Zu *sceirdim* 'sprütze' vgl. *in dīabal ic sceirded na n-uiscedh ūadh* Lism. L. 3713. Unter den Schneeflocken ist der sich verdichtende Atem der keuchenden Flüchtlinge zu verstehen. — *Echtga* (iā) f., das heute Slieve Aughty genannte Gebirge an der Grenze von Galway und Clare.

26.

Lāechri Bledma, bress Berba, tress tedma, tuir im Tharbga,
rī rorūad, rūamna gormga im Cholba soslūag Sadba.

Ir. T. III 13 § 25, 42 § 50: laechri berba bres bledhma *B*[2] læcrig *H* læchraid *B* bladma *B* bereas *B* roruaid *L* ngormgai *H* gormgai *L* colbai *H* soludh *B* soluaig *L* soluaid *B*[2] sluaig šil šadbai *H* sošluag *ego*.

Der Kriegerkönig von Bledma, der Kämpfer vom Berbaflusse, ein pestartig verheerender Ansturm, Herrscher rings um Tarbga, blutroter König, rötlicher Glanz dunkelblauer Speere um Colba Sadba mit tapferen Scharen.

Bledma, wohl nicht verschieden von *Bladma* und vielleicht nur dem Reime mit *tedma* zuliebe so geschrieben. Doch s. HOGAN s. v. — Der Ortsname *Colba* ist wie *colba* 'Pfeiler' ursprünglich Neutrum. Vgl. *Cairpre Colbi* Dinds. 21; *i Colbu* HOGAN s. v. *Colba Sadba* 'Sadbs Pfeiler' wird sonst nicht erwähnt. Auch Tarbga läßt sich nicht genau lokalisieren. Doch zeigt die Erwähnung des Flusses Barrow, daß wir es mit Südleinster zu tun haben. — Meine Konjektur *soslūag* gründet sich auf das Vorkommen des Wortes in der nächsten Strophe, wo es ebenfalls im Reim mit *rorūad* steht.

27.

Imchomarc rorūad rogda d' fir imdīch soslūag Sadba,
a īath na trēnfer tigba ūaim do thrīath glēgel Gabla.

LL 37 c 44: sadha — *zu* do threnfer *im vierten Verse am Rande* triath.

Einen flammenden erlesenen Gruß dem Manne, der die treffliche Schar von Sadb beschützt, von mir aus dem Lande der noch übrigen Helden dem glanzvollen Herrscher von Gabla.

Als Beispiel des metrischen Fehlers *a hōen* angeführt, was sich wohl auf die Wiederholung des Binnenreimes *trēnfer* bezieht, der durch die Randbemerkung wegkorrigiert wird. Es reimt vielmehr *glēgel*. — Die Ortsnamen *Sadb* und *Gabla* sind beide bei HOGAN belegt, wenn auch ihre Lage fraglich bleibt. In einem von den Vier Meistern A. D. 876 zitierten Gedicht wird König Āed Findlīath *rī slegderg Sadba* genannt.

28.

Nīmthorba gaim, graif nīmgaib, cia gāirit daim Dromma Nō,
ardomrōet rī Cairrgge Blāi, mad gabtha gāi dūaine dō.

Ir. T. III 12 § 21, 42 § 46: nimthorbai *M* nimtorbai *B* gairm graip ningaib *M* gairnigip ningaib *B* graiph- *B²* nimgeib *L* cid *B* garit *BL* doroma *B* domræd *B* mad gaibthe duan do *B* magabtha *L* magabthe *M* magabtai *B²*.

Der Winter stört mich nicht, mich trifft kein Ungemach, wenn auch die Hirsche von Druim Nō schreien: der König von Carric Blāi hat mich empfangen, die Liedesspeere sind gut von ihm aufgenommen worden (haben gut bei ihm verfangen).

Da *Druimm Nō* (*Nao* AU 640) in Leinster liegt, wird wohl auch *Carraic Blāi* dort zu suchen sein. — In *torbaim* vermutet THURNEYSEN nach brieflicher Mitteilung ein Lehnwort aus lat. *turbare*. Die Wendung *nīmthorba* ist häufig in Gedichten, z. B. LB 232 m., Anecd. II 3, 17; ferner *nīstorband gach tōir* CZ X 53, 20. In LL 262 a ist *nadattorbad* mit *nachattairmescad* glossiert. — *graif* (*graiph* B²) ist doch wohl das aus lat. *graphium* entlehnte Wort für den

Schreibstift, auch vielleicht 'Brosche'[1], welches eine der Entlehnungen mit unverändertem Singular zu sein scheint (Thurneysen § 915). Denn der Gen. lautet CZ II 135 § 11 *graiph* (*i cinn mo deilge graiph*). Daneben kommt bei Dichtern eine Form *graph* (*graf*) vor, welche in SR 1341 von der stechenden Zunge der Schlange gebraucht wird (*nathir rongāel, garb a graph*), dann oft in allgemeinerem Sinne 'Verletzung, Schädigung, Gefahr' oder dgl., wie z. B. Lec. 347 a: *ar tērnam dūn as cach graf*; LL 33 a 12: *rūac ramill 'na graf cach gēic*; Betha Col. C. ed. O'Kelleher 386, 12: *nītrīa olc nā glēre graf*. Diese letztere Bedeutung nehme ich für unser *graif* an.

29.

A rī Femin, fāilte frim-sa, a rith mara buirb tar brūachaib,
a gnūis roderg, a rind ratha, a chomferg catha fri Crūachain.

Ir. T. III 88 § 103: bruach *BM* rath *B* coimfearg *B* ri cruachan *B* ri cruach *M*.

O König von Femen, heiße mich willkommen, du Sturz des wilden Meeres über Küsten, du tiefrotes Antlitz, du Stern der Gnade, du Schlachtengrimm gegen Crūachan.

30.

Cuirn Chūalann, cia 'sin chūiciud noscongbann?
Do Domnall dāilter in buiden būaball!

Ir. T. III 70 § 19 und § 22: isin cuigeadh *M* coigidh *B*.

Die Trinkhörner von Cūalu, wer ist in der Provinz, der sie ergreift? Domnall werde die Menge der Hörner zugeteilt!

Die Trinkhörner sind das Symbol der Königsherrschaft von Cūalu. Vgl. ein Gedicht in Anecd. I 14 über die *lenna flatha* Irlands, wo auch *coirm Cūalann* erwähnt wird. Unter der Provinz ist Leinster zu verstehen.

31.

Cuir fāilti frimm, a rī Rōirenn, a lind bāiti būaball,
a glass ar oscaraib Ērenn, a chostadaig Chūalann!

Ir. T. III 73 § 30: rim *B* rium *B^b* baiti *H* baite *M* buidi *BB^b*.

Heiß mich willkommen, König von Rōiriu, du Trank, der Trinkhörner überschwellen läßt[2], du Riegel gegen feindliche Gäste Erins, der du Cūalu verteidigst.

In 'Miscellanea hibernica' (Illinois Studies 1916, S. 596) las ich *lind buidi*, ohne zu beachten, daß *bāiti* mit seinem Reim auf *fāilti* die richtige Lesart ist. Auch habe ich dort *oscar* nicht gut mit 'dunce' übersetzt, was hier nicht paßt.

[1] Wenn es in der Stelle Trip. 92, 7 *dorochair a graif a brut Pātraic* diese Bedeutung hat.
[2] Wörtlich 'ertränkst'.

32.

Rī Achaid Ūir ibardraignig crathaid in lūin lethanmerlig,
ocon maigin muiredruimnig Laigin ina lebargemlib.

Ir. T. III 12 § 17: crathaigh *B* craithig *M*.

Der König des eibendornichten Achad Ūr, weithin schüttelt er die plündernde Lanze: an der hochgratigen (?) Stätte sind Männer von Leinster in ihren Hand- und Fußfesseln.

Der König braucht nur die Lanze zu schwingen und die Feinde sind schon unterworfen. — *Achad Ūr*, jetzt Freshford in der Grafschaft Kilkenny. — *crathaid* des Reimes *Achaid* wegen = *crothaid.* — Zu *lūn* (ā) f. 'Lanze' s. 'Death-tales', Index. — *muire-druimnech* enthält wohl *muire* 'Herrscher', doch ist der Sinn des Kompositums schwer zu fassen Vielleicht bezieht es sich auf einen Bergrücken, auf dem der Herrschersitz liegt. — *lebar gemel* entspricht genau dem aus dem Altengl. entlehnten *lang-fetir* 'Langfessel'.

33.

A Māil Sechlaind, nīt mess methchrainn,
airgfea Rechrainn rebthruimm rūaid;
a chlīath chorrga thromda thogda,
dorrga thogla Temra tūaid.

Ir. T. III 88 § 105: nid *T* ni *B* reacraind *B* thaghdha *M* teghdhai *T*.

O Māel Sechlainn, du bist keine Frucht eines siechen Baumes; du wirst das kriegerische kampflustige Rechru plündern, du wuchtige erlesene Phalanx spitzer Speere, du grimme Lanze der Zerstörung Taras im Norden.

Bezieht sich wohl ebenso wie die folgende Strophe auf den 1022 gestorbenen König von Irland Māel Sechlainn[1]. Zu *nī mess methchrainn* vgl. *nī bu crāeb crīnfedo Columb* 'C. war kein Zweig eines welken Baumes' Rl 502, 122^b 26. — *Rechru* (nn) f. ist der Name mehr als eines Ortes. S. Hogan, Onom. s. v. — *dorr-ga* zu *doirr* 'Zorn, Grimm', wovon neuir. *dorrach, dorrdha* abgeleitet sind. Vgl. *doirr nā diubad nā doichell* CZ IX 486 § 2; *cen doirr* Ér. V 66, 11; Metr. D. III 60, 81; GSg. *do druim a doirre* ib. 56, 41, und das Adj. *doirrech* 'zornig' in dem Eigennamen *Dubān Doirrech* YBL 325c 2.

34.

Māel Sechlaind mac Domnaill dathgil, dorn i Tailtin tulgatānaig,
daig nā daim crannchor, mo chara, anfud mara murbratānaig.

Ir. T. III 71 § 25: daithgil *T* daithghil *B* nach *MT* crannchar *B* anfad *BTH* mulbratanaigh *H*.

[1] Die mittelir. Form vom altir. *Sechnaill.* Vgl. unten Nr. 105 (9. Jahrhundert).

Mael Sechlainn, Sohn des weißfarbigen Domnall, der die Faust auf Tailtiu mit geflochtener Brustwehr legt, ein Held wie eine Feuerflamme, der keinen Loswurf duldet, mein Freund, Sturm des seefischreichen Meeres.

Tailtiu, jetzt Teltown in der Grafschaft Meath. Der Dichter will sagen, daß M. König von Meath ist. — Lies vielleicht *nad daim*.

35.

Ingen lāich as luchru a Laignib, nach len locht,
comsolus eter a failgib is a folt.

Ir. T. III 88 § 107: luchra *B* lucru i *M* nis *M*.

Tochter des glänzendsten Kriegers von Leinster, der kein Makel anhaftet, gleich hellschimmernd in ihren Armringen und ihrem Haar.

36.

Cuirn maicc Donnchada dlegait buidechas, buide benngella;
francaig fognama, fine chuindgeda, santaig senmeda.

Ir. T. III 91 § 128: fochama *B* focama *M* fognama *ego*.

Die Trinkhörner des Sohnes Donnchads verdienen Dank, gelbe Hornpfänder. Die fränkischen Söldner, ein begehrliches Geschlecht, sind gierig auf alten Met.

Wie in den ersten Jahrhunderten aus Galliern, so bildeten irische Könige in späterer Zeit ihre Leibwachen oft aus Franken. Im 11. Jahrhundert dienten dann öfters Wikinger als Söldner an irischen Höfen, was u. a. aus einem Verse Mac Liacs hervorgeht: *a Goill 's a amais imda* CZ VIII 226 § 18.

37.

Snāifid sruth na Mūaide mōire mīne mīadaige meraige
macc rīg Clūana crōine crīne cīabaige celaige cnāmaige;
ricfa broinn na Berba birda brogda bāgaige blōedaige,
ōegaire bō Cerna is Clidna is Cnogba is Cāinrige is Clārmide.

Ir. T. III 89 § 117: snaidfidh *B* cluaine *M* ciabaigh *B* colaige *B* ciallaighe *T* blædhaighe *B* bæglaige *MT* ricfa abhainn *T* cnodhba *B* cermna *B* caonraige is ciarruidhe is clarmidhe *T*.

Er wird den Strom des großen sanften berühmten wilden Moy durchschwimmen, der Sohn des Königs vom dunkelgelben verwitterten buschigen . . . knochenerfüllten Clūain.

Er wird das Bett des Barrowstroms erreichen, des wasserreichen, gewaltigen, ungestümen, lärmenden, der Hirte der Rinder von Cerna und Clidna und Cnogba und Cāinrige und des flächereichen Meath.

Mūad (ā) f. ist der heute Moy genannte Fluß, der sich in die Bucht von Killala ergießt. Welcher Ort mit Clūain gemeint ist, läßt sich nicht bestimmen. Cerna und Cnogba werden auch sonst zusammen genannt. Ein Ort Clidna ist mir in Meath oder Bregia nicht bekannt. Cāenrige wird LL 389b 11 als zu den *forsluinti* der Ui Briūin Chūalann gehörig erwähnt. — Die Lesart von M *celaige* (statt *ceōlaige*) ist vorzuziehen, weil sie Reim auf *meraige* gibt, obgleich ich das Wort nicht übersetzen kann. — *ōegaire bō* wie *būachail slōgthegtaich* RI 502, 86a 14.

38.

A Dorchaide delbdathaig, a del tressa tromthoraig,
a minn marcslūaig munchoraig, a maicc charprūaid Chonchobair.

Ir. T. III 11 § 15, 41 § 44: delchataig *H* delbcathaigh *B* deil *H* delb *B* truthoraig *L* tromtoraid *B* torthoraig *B*² tromtoraig *H* mic *HB* carpruaid *HB* corpruaid *L* craperuaidh *B*².

Dorchaide, du schöngestalter, Schlachtrute des schwergehäuften Kampfes, Diadem der halskettengeschmückten Reiterschar, leibesstarker Sohn Conchobors!

Dorchaide als Eigenname auch Dūanaire Finn 25, 4. — *munchorach* fasse ich als ein von * *muin-chor* 'Halskette' abgeleitetes Adjektiv, das TBC 2804 substantiviert vorliegt (*muinchorach n-argait im chechtar n-āi*), wo LL fälschlich *munchobrach* liest. Ein *muinchorach* mit ganz anderer Bedeutung findet sich Anecd. III 29, 3 *arnāmderustar do erriug a mmāthar muinchoirchę mīairliche, mo chāine cētmuintire* 'damit ich nicht durch die Erpressung[1] ihrer betrogenen übelberatenen Mutter, meiner schönen Gattin, geschädigt werde'.[2] Dieses *muinchorach* stelle ich zu *main* (*maoin* FM 866) 'Betrug' (Death-tales, Index) und *cor-* 'Vertrag'.

39.

Ardrī Ēle airechtach, cōem in cēle coimsercach:
sochaide 'sa hoidid ūair ō chloidem chrūaid choimeltach.

Ir. T. III 12 § 18.

Der Oberkönig von Ele, Haupt der Versammlung, hold ist der liebende Gefährte; viele liegen in kaltem Tod durch sein hartes wohlgeheftetes Schwert.

In Illinois Studies S. 591 habe ich *cōimsercach* und *cōimeltach* gedruckt und übersetzt, ohne zu bedenken, daß der Reim auf *airechtach* eine kurze erste Silbe erfordert.

[1] S. Laws Gloss. s. v. *errach*.

[2] *-derustar*, Konj. Pass. zu *di-reg-*, Pedersen § 794, 3.

40.

Bendacht ūaim for Ethni n-ollguirm, ingen Domnaill dāiles bir,
ica n-esbius, iar cūairt chathrach fo neim nathrach,
eire ochtair cethrair bachlach sithchenn srathrach, srūaim de mid.

Ir. T. III 72 § 28: uam *H* uaind *M* neam *B* strathrach *H* sruamh *T* do *B*.

Segen von mir auf die glorreiche Ethne, die Tochter des speereverteilenden Domnall, bei der ich nach einer Runde durch die Stadt, wo ich nichts als Schlangengift erhielt, einen Metstrom getrunken habe, der eine Last für vier und zwanzig langköpfige Kerle mit Packsätteln gewesen wäre.

41.

Cia ō thucais-siu, a fir cerdda, in ndelg n-arcait gil?
is dōig lemm-sa is ē macc dūasach Domnaill doridnacht.

Ir. T. III 20 § 56: tucaisiu — in delg arcait — leam dom—.

Wer ist's, von dem du die Brosche von weißem Silber erhalten hast, o Mann der Kunst? Es will mir scheinen, es ist der freigebige Domnall, der sie geschenkt hat.

Als Beispiel von *debide docheil a chubaid* 'debide, das seinen Reim verbirgt', so genannt, weil logisch zusammengehörende Worte (*fer cerdda, mac Domnaill*) hier durch den Reim auseinandergerissen sind. — *doridnacht* mittelir. Prät. Pass., während es im Altirischen aktiv ist.

42.

Muinter ūi Chonchobair, crō tend imm thigerna,
ruibne na roglōire, ogmōire ilerda.

Ir. T. III 92 § 136: ó Conchubar T thenn T ilarda *M*.

Die Familie des Enkels Conchobors, ein fester Hag um einen Herrn, große Scharen des großen Ruhmes, Gelehrte mancher Art.

ogmōir, eig. ein 'Ogamist', ein in der Kenntnis des Ogam Bewanderter. Vgl. *Morann mac Mōin int ogmōir* CZ III 15; *fō lim cen cop ogmōir* 'es ist mir einerlei, wenn er auch kein Ogamgelehrter ist' Ir. T. III 73 § 31. Davon *ogmōracht* f. 'Ogamkunde' AU 1328.

43.

Ūa Bricc Bregain, ōnd Licc Lebair ticc i Temair toraib,
muir dar Mumain, daig nā dubaig, traig dar tulaig Tomair.

Ir. T. III 73 § 32: brecaim *H* tar *H*.

Der Enkel Brecs von Bregon, vom Langen Stein kommt er mit Kriegshaufen nach Tara hinein; ein Meer, das sich über Munster ergießt, eine Flamme, die nicht dunkel wird, ein Fuß, der über Tomars Hügel hinwegschreitet.

Bregon (Mag Bregoin) liegt in dem Femen genannten Gebiet in Munster. — Die Lage von Lecc Lebar ist mir nicht bekannt. — Statt *nā dubaig* ist vielleicht *nad dubaig* zu lesen. — Unter *Tomar* ist das Gebiet der Úi Thomair zu verstehen. S. Sitzungsber. 1918 S. 1033.

44.

Nert tar buidne, cert co cuibde, fuidle faidbe,
troich do thinme, triall dar Tidle, rigne imm Raigne.

Ir. T. III 75 § 37: faibhdhe *M* troith *M*.

Gewalt, die sich über Scharen erstreckt, Recht mit Fug, ein schnelles Aufräumen, Vernichtung von Todgeweihten, ein Marsch über die Gebiete von Tidel, ein fester Griff um Raigne.

Der Gefeierte ist nicht genannt. — *fuidle* NPl. von *fuidel(l)* (ā) f. 'Überbleibsel'. Vgl. *fuidle na crand* Corm. § 76. — *faidbe* scheint mit Metathesis für *faibde* zu stehen, NPl. von *fobaid ·i· lūath nō ēsgaidh* O'Cl. Vgl. (*eich*) *crechfobdi* 'beutegeschwinde Pferde' Br. D. D. § 51; ferner *lāich angbaidi faidbe* (Ir. Nenn. 75 § 37. Das Abstraktum dazu *faibde* (*iā*) f. kommt Ér. IV 136, 13 vor (*faibde rath*), wo eine Hs. ebenfalls die Metathese hat. — *tinme* = *tinbe*, Abstr. zu *to-ind-ben-*. — *Tidel, Druimm Tidil, Cell Tidil* sind ebenso wie Raigne Ortsnamen. Hier liegt der APl. vor. — *rigne* (iā) f., eig. 'Steifheit'.

45.

Rī Raithlind, rosc maillech, muir Manann,
lī dathphill, doss duillech, delb canann.

Ir. T. III 96 § 153.

Der König von Rathlinn, ein mildes Auge, (wie das) Meer der Insel Man, schimmernd wie ein farbenreiches Roß, ein blättergeschmückter Baum, von Aussehen und Gestalt ein junger Wolf.

Raithlinn ist die Form des Gen. auch in Lism. L. 2143, wo es auf *aiffrinn* reimt. So st auch ib. 2124 im Reim mit *maithgreim* zu lesen. Vgl. ferner *Eoganacht Raithlind* Rl. 502, 149a und s. Hogan s. v. — Die See um die Insel Man herum ist wegen ihrer Klarheit und Durchsichtigkeit berühmt, worauf sich auch wohl die Bezeichnung *Muir Menn* für die 'Irische See' bezieht.

46.

A ōclaig ōic, nochon urusa do thathāir,
is mōr do nert, is acat atā cert Cathāir.

Ir. T. III 75 § 36: nuchan *H* do tair *H*.

Du junger Krieger, dich zu schmähen wäre nicht leicht; groß ist deine Macht, du bist im Besitze von Cathāirs Rechten.

Wohl an einen Nachkommen König Cathāirs des Großen (4. Jahrhundert) gerichtet.

47.

Conchobur cath merggech mōr tentech trēn,
dīburcud d'arm rindech rūad grindech gēr.

Ir. T. III 82 § 60: diburgad *H* dibrugad *B* dibrugudh *M*.

Conchobor mit standartenführenden großen feurigen starken Schlachthaufen, der ein spitziges rotes grimmes scharfes Geschoß schleudert.

48.

Rūaidrī Rātha Broccāin bricc, bēimm dobeir nathair do neoch,
ūa rīg Chairn, clann brāthar Briain, is dath ind fīaich for a eoch.

Ir. T. III 78 § 48: dath fola in fiaigh arxochu *M* dathtuirb ind fiaich *H* ar *codd.*

Rūadri vom bunten Rāith Broccāin, ein Natternstich für alle, Enkel des Königs von Carn, vom Bruderstamm Brians, mit seinem rabenschwarzen Roß.

Über Rāith Broccāin s. Hogan. Welches Carn gemeint ist, läßt sich nicht sagen.

49.

Gēc ro-ās a hOrchaill Ulad, ūall co ller,
rād nad chelid, is lān di nemib co nem.

Ir. T. III 20 § 58, 47 § 80: rofas *HB* hórcaill *H* horcaill *B* radh *B* dal *H* do *B* dia *L* neim *HB*.

Ein Zweig, der aus Orchaill in Ulster erwachsen ist, ein Stolz bis ans Meer, eine Rede, die ihr nicht verheimlicht, — voll ist er von Giften bis hinauf zum Himmel.

di nemib, d. h. von tötlicher Wirkung für seine Feinde. Vgl. *fi* oben Nr. 10. — Über den Ortsnamen Orchaill s. unten Nr. 107.

50.

Miscais na ngataige gaibes tech Temra,
sraigles na slataige, sēig foltḟinn Ferna.

Ir. T. III 74 § 34: gebas.

Der Haß aller Diebe, der von Taras Haus Besitz ergreift, der die Räuber geißelt, der blondhaarige Habicht von Ferna.

Auf irgendeinen Oberkönig von Irland. — *miscais* d. h. Gegenstand des Hasses. — Der Reim *Temra: Ferna* weist ins 9. Jahrhundert.

51.

Brigit būadach,
būaid na fine,
siur Rīg nime,
nār in duine,
eslind luige,
lethan breō.
Rosīacht nōibnem
mumme Gōidel,
rīar na n-ōiged,
ōibel ecnai,
ingen Dubthaig,
duine ūallach,
Brigit būadach,
bethad beō.

Ir. T. 71 § 26: aidead *B* aiged *LL* brigid uallach *B*.

Die glorreiche Brigitta, der Ruhm ihres Geschlechtes, Schwester des Himmelskönigs, hehr ist die Frau, gefahrvoll bei (falschem) Eidschwur, eine breite Flamme.

Sie hat den Himmel erreicht, die Pflegemutter der Gälen, den Fremden willfährig, der zündende Funke der Weisheit, die Tochter Dubthachs, eine stolze Frau, die glorreiche Brigitta, die Lebendige des Lebens.

52.

Bairri brēo bithbūadach,
būaid mbetha brethadbail,
ruithen rēil rathamra

ruithniges Ēbermag,
lia lūagmar lainderda,
nī lūad nach liūin.
Eō ōrda ilchrothach,
ūaisliu cach cāinchumtach,
aire ard ollairbrech
ērnes cach n-olladlaic
do buidnib balcBanba,
barr broga Briūin.

Ir. T. III 57 § 107: mbreatha *B* luagh *B* uaisli *B* nadlaice *B*.

Barri, ewig glorreiche Flamme, Ruhmestitel der gewaltig urteilenden Welt, heller Strahl wunderbarer Gnade, der Ēber's Ebene erleuchtet, glänzender kostbarer Stein — das ist keine Rede irgendeines Schwächlings. Goldener vielfarbiger Lachs, erhabener als jede schönste Zierde, hohes Haupt mächtiger Mengen, der den Scharen der gewaltigen Banva jeglichen großen Wunsch gewährt, Krone von Briōns Land.

Auf den heil. Findbarr von Cork, der von Briōn, dem Sohne Echaids Mugmedōin. abstammte. — *Ēbermag,* poetische Bezeichnung des Südens von Irland nach Ēber mac Miled. Zu *nī lūad nach liūin* vgl. *cen labra lēn* Lism. L. 2137.

53.

Descert Laigen longphortach, līmtha a n-airm rigni rūada,
clanda finda Fergusa, fir dia ndernus-sa dūana.

Ir. T. III 89 § 98; laigin-dernusa.

Die Männer von Süd-Leinster mit seinen vielen Lagern, ihre harten roten Waffen sind geschliffen, die echten Nachkommen des Fergus, Männer. für die ich Lieder gemacht habe.

Auf die Ūi Fergusa, die zwischen dem Liffey und Wicklow in Leinster saßen.

54.

Is maith a thigedus, is tenn a menma-som,
is mōr a midemnus ar mēt a selba-som.

Ir. T. III 92 § 137: tigedus *B* teand *B* midibas *M* sealbhason *B*.

Gut ist seine Hausführung, fest ist sein Sinn, groß seine Urteilskraft, — der Größe seines Besitzes angemessen.

Zu *tigedus* s. Aisl. M. s. v. — *midemnus* findet sich im GSg. in SG. 402, 28: *do rēir mo midemnais-se*.

55.

At maithi a tige-som, at imdai a ithlanda,
at mōra a fine-som, at imdai a sōerchlanda,
at sūairce a saimleptha, at lāna a lethrenna,
būailte, it ē a tairberta, at terca a dōerchlanda.

Ir. T. III 92 § 138: maith *B* imda *B* ad *B* saimlepa *B* samlepdha *M* ad *B* letrenda *B* atearca *B*.

Gut sind ihre Häuser, zahlreich ihre Tennen, groß ihre Familien, zahlreich ihre Edlen, angenehm ihre Betten für Paare, voll ihre Wagengeschirre, ihre Geschenke sind Viehherden, wenig zahlreich ihre Unedlen.

saimleptha im Reim mit *tairberta*. Hier haben wir in *saim* das mit aind. *samáḥ*, ἅμα usw. verwandte Wort, das auch in *sam-ildānach* vorliegt. Vgl. ferner *saim* 'Joch' Corm. 514 und 1167; NPl. *deich same ·i· lānamna* Ér. II 4, 12. — *lethrinn* (auch Nom *leithriu*) scheint 'Gurt, Strang' zu bedeuten. S. Windisch TBC. S. 548 Anm. 2. Hier bedeutet es wohl die Zugketten oder Geschirrtaue, die mit Ochsen und Pferden angefüllt sind.

56.

Nī mō grād Gallbraite
ri hūa Cēin Conchobar
do chor 'na inarad,
's ē so a fīr,
indā nodībuirged
lān glaicce glasubull
i roimse romessa
i medōn ardchaille
ūa Rīg na rīg.

Ir. T. III 95 § 145: inainnarad *B* innainnradh *M* ise *codd.* inarodibraiged *B* andanodibuirged *M* glaslibhall *B* uad ri *M*.

Conchobur vom Stamme der Ūi Chēin liebte es um nichts mehr, Wikingerbeute in sein Gewand zu stecken — das ist die Wahrheit! — als wenn im Überfluß der vollen Ernte inmitten eines hohen Waldes eine Handvoll grauer Äpfel vom König der Könige herabgeschüttelt wurde.

Ein *ūa Cēin* wird AU 1096 als König von Tīr Ciarāin (Tirkeeran) in der Grafschaft Londonderry genannt. — Zu *inarad* vgl. *ionaradh* 'clothing' O'R., das Nom. verb. zu *inaraim*. — *roimse* 'Überfluß, Fülle, Segen' (aus **ro-messe*) auch Triads § 202, LU 91a 2, O'Dav. 1399. Dazu das Adj. *roimsech*, z. B. *rīan roimsech* 'volle Flut' CZ XI 159 § 166.

57.

Ricfat mo rainn ratha rāid co hūa Flainn flatha findnāir,
cnūas crīnmainn crainn cartait māil, in dīglaim daill do dingbāil.

Ir. T. III 69 § 10: cnuas *om. codd.* crinmaind (·i· cnuas) *M* cardait *B* cardat *M* ni *M*

Meine Stanzen der holden Rede werden zum Enkel Flanns, des gesegneten hehren Herrschers, gelangen; eine Ernte der Dichtkunst vom Baume, den die Dichter lieben, um die Nachlese eines Blinden aus dem Felde zu schlagen.

Die 'Nachlese eines Blinden' ist wohl auf einen Nebenbuhler in der Gunst des Königs gemünzt.

58.

Semplān sobartach,
sūi na sabgaile,
drūi derg donnbuide,
Cū Rūi in rindmaige,
rīgan na rōn;
is ē fūaramar
ōs a fīrglennaib,
is daig dīdaingen
in duine mōr.

Ir. T. III 94 § 144: Seamblan *B* sobartach sai *codd.* drai *codd.* curai *B* daidh *B* is duine *M*.

Semplān mit tapferen Taten, ein Meister des Speerkampfs, ein roter dunkelgelber Druide, der Cū-Rōi des Schlachtfeldes, eine Königin der Seehunde. Er ist es, den wir über seinen getreuen Talschluchten gefunden haben, — eine gewaltig starke Flamme ist der große Mann.

sobartach, i. e. **so-bertach*. — 'Dunkelgelb' wird sich auf die Haar-, 'rot' auf die Hautfarbe beziehen. — *rind-mag*, wörtl. 'Speerebene'. — Cū Rūi, der berühmte Sagenheld aus Munster.

B. Spott- und Schmählieder.

59.

A Domungoirt,
a drond geōid iarna gabāil,
a gemm dubgorm demain,
a bachlaig bāin imm brait,
  a bēl caillige cāiche,
a chonadmairt chīcaraig
nach can ceōl isin chamāir,
a chossa cromma crebair,
a chrūachaigi lenaim laic,
  nīr lessaigis in sāithe.

Ir. T. III 103 § 200: a doma *M* geuidh *M* iarna gabāil *om. B* geam *B* connadhmairt *M* cicaraigh *B* nacan *M* *chru*achaidhi *B* cruachaiti *M* niralessaigis *M*.

Domungort, du Höcker einer Gans, die man gefangen hat, du schwarzblaues Juwel von einem Teufel, du blutleerer Geselle, auf Diebstahl erpicht, du Lefze einer einäugigen Nonne, du gieriges gefräßiges Stierkalb, das kein liebliches Lied am frühen Morgen singt, du krummbeiniger Käfer, geschwollener Bauch eines schwächlichen Kindes, du hast die Wissenschaft nie gefördert!

Mit Ausnahme von Vers 3/4 hat die Strophe Kettenstabreim. Man beachte die verschränkten Reime. — *Domungoirt*, wohl absichtlich statt *Domungairt*, ein Wortspiel mit *goirt* 'hungrig'. — Zu *conad* vgl. *conadh* 'a greedy appetite; rage, fury' O'Br. und *calma re conadh a chress* AU 1357 (im Reim mit *ollam*). — *lenab lac* auch Ir. T. III 93 § 141.

60.

A mīr do duiniu, a delb in demain,
  a chīr i cuiliu, a chrebair chuilig,
a athbrō īchtair, a airbe ibair,
  a ōl īar n-ītaid, a inair uidir!

Ir. T. III 91 § 127: duine *B* cuile *B* cuili *M* airbi *M*.

Du Knirps von einem Menschen, du Teufelsgestalt, du Kamm in der Speisekammer, du geile Schmeißfliege, du abgenutzter unterer Handmühlstein, du Zaun aus Eibenholz, du Trunk über den Durst, du schmutzfarbener Leibrock!

61.

A ūi Ḟlannāin, a lāir mall,
a lethchoss geōid, a glass chamm fo gāir Gall!

Ir. T. III 102 § 190: ailandain *B* ahui flandain *M* geid *B* glais cham *B* glas cham *M*.

Enkel Flannāns, du träge Stute, du einbeinige Gans, du krummer Riegel, wenn das Schlachtgeschrei der Wikinger ertönt.

Die Lesart *ui Ḟlannāin* ist *Illandāin* deswegen vorzuziehen, weil sie Stabreim mit *lāir* gibt. Die *Ūi Ḟlannāin* werden in Rawl. 502, 119b 47 als ein *forslonnud* der Ūi Labrada erwähnt, die in der heutigen Grafschaft Down angesiedelt waren. — *a lethchoss geōid*, wörtlich 'du eines Bein einer Gans'. — *a glass chamm*, Nom. pro Voc. des Reimes wegen. Der Dichter schmäht, daß er dem Ansturm der Wikinger nicht wie ein festverriegeltes Schloß standhält. Vgl. oben Nr. 2 *glass glūairgrinn fri gente*. — *fo gāir* 'beim Erschallen des Schlachtgeschreis'.

62.

A brollach snedach srethḟiar, a ḟiacla con ar cloich āilig,
a ūi Thadcāin, a tholltimpāin, a meic Alcāin, a bī ar burd
Arddāin, a sāibḟir!

Ir. T. III 99 § 165: srathfiar *M* srethar *B* ui *om. B* mc *B* ardain *B*.

Du lausiger schiefstreifiger Busen, du Hundegebiß auf einem Stein im Düngerhaufen, Enkel Tadgāns, du durchlöcherte Zimbel, Sohn Alcāns, du Pech auf der Tafel von Ardān, du falscher Mann!

snedach = kymr. *neddog*. — In Anbetracht der Regel, nach welcher der Dichter Namen, Abkunft und Wohnort des Besungenen erwähnen soll, fasse ich Ardān als Ortsnamen.

63.

A meic dūir daill iffirnn, a thicāill,
a graphainn ar gairdi do gipāin,
a geōid iarna gabāil,
a ḟeōil tarra togāin,
a ithe i mīl ētaig, a ūi brēcaig Britāin.

Ir. T. III 103 § 193: thigaill *B* ar grapaing *B* ar graphaind ad gairde *H* gibain *B* gibbain *M* ghabail *B* i bhregaigh *B* hui bregaidh *M*.

Du harter blinder Sohn der Hölle, du mit der dicken Backe, du Rennreiter mit deinem kurzen Lumpenkleide, du Gans, die sich hat fangen lassen, Bauchfleisch eines Eichhorns, der du dich von Kleiderläusen nährst, du lügnerischer Sohn vom Stamme Britāns.

ticāill aus *tig-gāill*. Vgl. *gāilleach* 'jaw, gum, cheek' DINNEEN. — *a graphainn* usw., wörtlich 'o Pferderennen wegen der Kürze deines Lumpenrocks', d. h. du siehst wie ein Jockey aus mit deinem kurzen Rock. Zu *gipān* m. vgl. heutiges *giobōg* f. 'rag, fringe'. — Zu *ithe i mīl ētaig* vgl. *longad i scellaib scibair* 'von Pfefferkörnern speisen' Aisl. M. 71,30. — Die Ūi Brittāin gehörten zu dem in der heutigen Grafschaft Carlow ansässigen Sīl Meldae. S. Rawl. 502, 118b 27.

64.

Adastar lāra i llāim, leccu phūit dar pundainn,
cenn crūaid con ar cāirig,
maite odar āilig,
lūe fri lūag, leccu chūar, ūa Con cūan, nī cundail.

Ir. T. III 82 § 64: phuint *B* puint *M* chairig *M* maidi *B* óilig *H* lue ri log *H* luige re log *B* lue (·i· luac) ri luag *M* ua chuan *B* conchuan *M*.

Er ist der Zaum einer Stute in der Hand, die Seite eines Klotzes(?) über einer Garbe, ein grausamer Wolfskopf auf einem Schaf, ein schmutzfarbener Knüppel auf dem Misthaufen, einer der seinen Lohn mit Füßen tritt, eine schiefe Backe, der Sohn vom Stamme Cū Chūans, — er ist nicht gescheit.

Sowohl *puit* (Nom. *pot*?) als *puint* (Nom. *pont*?) ist mir unbekannt. Ich nehme zweifelnd ein wort *pūt*[1] an, das vielleicht aus altnord. *bútr* 'Klotz' entlehnt ist. Oder wäre kymr. *pwt* 'any short thing' heranzuziehen? — *luige re lōg* (B) 'Eidschwur vor dem Lohn' scheint keinen Sinn zu geben. — Die *Ūi Chon Cūan* gehörten zu den *Ūi Chonchobuir* (O'Connors), s. Rawl. 159b 56. — *cundail* aus **com-dil* = kymr. *cynnil*.

65.

Muiredach mant capaill chrōin, cū dar cēssib,
carpat bō bricce for benn, bēl daim dona Dēssib.

Ir. T. III 81 § 57: croin *codd.* tar *H* beind *H*.

Muiredach, Kinnbacke eines gelbbraunen Gauls, ein Wolf, der sich über Ferkel hermacht, aufgespießter Gaumen einer bunten Kuh, Ochsenmaul aus Dēssi.

mant, Lehnwort aus dem Kymrischen. Vgl. *mant in merbaill* Ir. T. III 100 § 172, etwa 'stammelnder Gaumen': Corm. § 897; Three Fragm. 146, 12.

---

[1] Im Schottischen bedeutet *pùt* 'a large buoy, generally of inflated sheepskin'.

66.

Mēthmac Muiredaig, mesce chīrmairi, crossān liath ic linn,
screpall ar feōil n-aige, ōnmit ar eoch mall,
breccar claime i cinn.

Ir. T. III 84 § 71: methmc *codd.* aglind *B* feoil eoinmhet ar eoch *B* brecór *H* breccor *M* a *B*.

Der feiste Sohn Muredachs, trunken wie ein Kammacher, ein grauköpfiger Possenreißer beim Suff, ein Heller, den man für Kalbsfleisch zahlt. Hansnarr auf einem faulen Gaul, gesprenkelter Aussatz auf dem Kopfe.

Wenn *methmac* zu lesen ist, wäre die Bedeutung etwa 'dekadenter Sohn'. — *cīrmaire* ist in meinen 'Contributions' unrichtig mit 'fuller' übersetzt. Zu den Belegstellen kommt noch: Triads § 117; Three Fragm. 222, 23; Betha Colm. § 63; Ir. T. III 104 § 27. — *breccar* im Reime mit *screpall*. Zum Suffix vgl. *glasar* 'verdigris' Thes. II 417a; ferner *lassar*, und siehe Pedersen II 50.

67.

Uch, a Lorcāin, isat lac, nī mō is rāiti rit, a drūith,
a choss dlochtāin riä (?) catt, ocus corr dlūith ina diaid.
Nī geba tuaignim ri tenn, a thamain chrīn fo choiss chāich,
a bun fleda ar cūaillib cell, a chāith līn i lladair fiaich!

Ir. T. III 80 § 54: isid lag *BB^b* isat olc *H* ri *H* tuaignem *BB^b* tuaigneim *M* a cos *BB^b* caich *H* chaech *BB^b* a lagair *B* a laghar *B²* illathair *M*.

Wehe, Lorcān, du bist schlaff! Mehr ist gegen dich nicht zu sagen, du Narr. Du Fuß eines Trichters . . . . Katze und eine feiste Krähe hinterdrein. Du sollst nicht in den gewölbten Himmel kommen, wie sehr du dich auch anstrengst, du dürrer Holzklotz, den jeder mit Füßen tritt, du Rest eines Schmauses auf den Pfählen von Kirchen, du Spreu von Flachs in der Klaue eines Raben!

riä ist mir unverständlich, wie überhaupt die ganze Anspielung. — Da *geba* und *fleda* reimen sollen, wie auch in Vers 2 und 4 dreifacher Reim vorliegt, ist *geba* Konjunktiv.

68.

A drūith, cid tāi dom airbire,
dia tuc duit mnāi co mbungile?
Isint samrud isaid tū do sāith don arbur
is d'feōr adbul i nUrbile.

Ir. T. III 100 § 170: cid dai *M* da tucar *B* da tucur *M* mbuinghile *B* do feor *B* urbhuile *B*.

Du Narr, was fällt dir ein, mich zu schmähen, wenn ich dir ein Weib mit weißem Gesäß gebe? Im Sommer sollst du dich an Korn satt essen und an üppigem Gras in Urbile.

Meine Besserungen *tuc* und *d'feōr* geben die nötigen acht Silben. — Zu *bungile* vgl. *do seisc barrghlais buinghil* Acall. 1545; *aball barrglas bungel* Ér. IV 116. — Hogan Onom. 21 a hat einen Ortsnamen *Airbile*, scheint aber anzunehmen, daß das Verschreibung für *Ard Bile* ist.

69.

A fetānaig, a chornaire, a chlēraige,
a fiss fon tīr, a chriss cen scīn, a scēlaige!

Ir. T. III 70 § 18: feadanaig *BT* chliaraige *BT* fan *B* gan *B*.

Du Pfeifenspieler, du Hornbläser, du wandernder Musikant, du, den das ganze Land kennt, du Gürtel ohne Messer, du Geschichtenerzähler!

fetānach findet sich auch Alex. Z. 469 mit *orgānach*, *cornaire*, *cuslennach* usw. zusammen. — *clēraige* entspricht dem kymr. *clerddyn*, *clerfardd*.

70.

Ingen gobann ben na cerdda,
gnūis roglasse is rodergga.

Ir. T. III 60 § 120: in gobann *codd.* in cherdda *H.*

Eines Schmiedes Tochter ist die Frau des Goldarbeiters, ein Gesicht von tiefer Blässe und hoher Röte.

Die Besungene vereinigt auf ihrem Gesicht die Spuren ihrer Herkunft aus der Schmiede des Vaters (*rodergge*) und ihrer jetzigen Umgebung, der Werkstatt ihres Mannes (*roglasse*). Man beachte die kreuzweise Anordnung. Zwischen *cerdda* und *rodergga* besteht Debide-Reim.

71.

Dūngal meta ūa Māil Inmain,
athchaillech ic imthecht idraid otraig,
Dūngal duine ị cnuc ac creic a anma ar ēchtaib,
ūrad buide ạr brat gamna, glac duibgeltaig gortaig.

Ir. T. III 101 § 182: mæl *B* otraigh *M* othraidh *B* icrec *B* acreic *M* ar achtraibh *M* uradh *B*.

Dūngal der Feige, Enkel Mael-Inmains, eine abgelebte Nonne, die über kotiges Flechtwerk spaziert; Dūngal, ein Mensch, der seine Seele auf einem

Hügel zu schlechten Taten zum Verkauf ausbietet, gelber Flicken auf einem Mantel aus Kalbsfell, Faustgriff eines hungernden düsteren Irren.

id-rad (o) n. fasse ich als Kollektiv von *id* 'Gerte'; *otraig*, GSg. von *otrach* (o) n. 'Kot' im Reim mit *gortaig*. — Vielleicht hat *echtaib* der quantitierenden Assonanz wegen kurzes *e*, wie auch die Lesart von *M* zu zeigen scheint; dann steht es vielleicht für *fechtaib*. — Zu *ūrad* vgl. *ūrad a brat* 'the renewing of his cloaks' BR 222, 21.

72.

Rocūala ni tabair eochu ar dūana:
dobeir ani as dūthaig dō: bō.

Ir. T. III 67 § 3: docuala *H* rochuala *BT* nithobair *B* nithabair *M* ara *H* indi *B* inni *T* is *codd.* dual *H* dubhaigh *T.*

Ich habe gehört, daß er keine Pferde (zum Lohn) für Lieder gibt. Er gibt was ihm naturgemäß ist — ein Rind.

Statt *anī as* ist vielleicht *a n-as* zu lesen.

73.

A hūi Scandail, a scian espa,
a cherc usci, a choss escra.

Ir. T. III 102 § 191: scandlain *M* ecra *B.*

Enkel Scandals, du unbrauchbares Messer, du Wasserhenne, du (Dünnleibiger wie der) Stengel eines Trinkgefäßes.

Ich kenne Ūi Scandlāin, aber keine Ūi Scandail. — *Coss escra* ist bei O'Mulc. § 464 ebenfalls in übertragenem Sinne gebraucht, und zwar zur Bezeichnung einer Landenge. Es heißt dort: *Ētur ·i· tor ēite ·i· is mbruig ēite ar a mēit, is tor ar a airde. Ētur dano ōndī as itur, ar atā cos escrae as fora tiagar* 'Etar, d. i. *tor ēite* (Turm einer Viehherde), d. h. er ist eine Viehlandschaft seiner Größe nach, ein Turm seiner Höhe nach. Ētar wird auch von (lat.) *itur* abgeleitet, denn es erstreckt sich eine *cos escrae* von ihm aus, auf welcher gegangen wird,' was sich auf die schmale Landenge bezieht, welche das Vorgebirge Howth mit dem Festlande verbindet.

74.

A Dallāin doburthanaig dīgrādaig,
a cammāin chrīnlāmaig chonfathmannaig chūarānaig,
a phītig phaitig phīanānaig,
a thīagānaig ētig aitig ūarlāmaig!

Ir. T. III 103 § 198: digraidhib *B* digradaibh *M* camain *B* confacmandaigh *B* confachmandigha *M* fitigh *M* tiganaigh *M.*

Dallān, du ehrenberaubter Unglücksmensch, du krummer, zitterhändiger, wolfszottiger Kerl, Sandalenträger, der du hinter Eßsachen und Flaschen her bist, du Quälgeist (?), du häßlicher, spaßiger Beutelträger mit kalten Händen.

dīgrādaig im Reim auf *chrīnlāmaig*. — Zu *fathmannach* vgl. *folt fochōel fathmannach furri* TTr.^{2} 362, *cach finna fathmainnech* LU 81 a 13: ferner *fada fathmunnchāel a ḟolt* Cóir Anm. 145. Wir haben es vielleicht mit einem Lehnwort aus altengl. *fæðam* in der Bedeutung 'ellenlanger Faden' zu tun. — *pītech*, Adj. zu *pīt* 'Ration' im Reim mit *ētig*. — *paitech* zu *paitt* (ā) f. 'Flasche'. Vgl. *paitt meda* LL 117 a 50, *dā phait ḟīna* LB 129 a 35, Gen. *na paitte* LL 117 b 2. — Zu *pianānach* vgl. *pianān* Nr. 163. — *tīagānach*, Ableitung mit der in diesen Gedichten besonders beliebten Doppelendung *-ān-ach* von *tīag* (ā) f. aus lat. *thēca* 'Tasche, Futteral, Beutel'.

75.

Nīrb ingnad i tig Chrundmāil cāilḟinnach
salann for arān cen imm: is menand
rosecc feōil a muintire amal ṡeccas rūsc imm chrann.

Ir. T. 49 § 89. Vgl. 102 § 192: nib *B* nim *B*^{2} taig *L* chunnmail *L* crandmail *B* mein ann BB^2 mar ṡeacas *H* rusclainn *L* rus craind *B*.

Es war kein Wunder, daß es in dem rutenborstigen Hause Crunnmāels Salz aufs Brot gibt ohne Butter: das Fleisch seines Hausgesindes ist sichtbarlich zusammengeschrumpft wie die Rinde um den Baum.

76.

A ben fuil isin chuiliu, in tabrai biad do duiniu?
in tabrai dam, a ben bān, saill, loimm, imm ocus arān?
Atā form, meni tuca biad im dorn,
bēr-sa th'enech, a ben bān, is indisfet dom dēān.

Ir. T. III 65 § 133, ib. S. 182 Anm.: uil *B*^{2} cuili *B*^{2} tabraidh *B*^{2} duine *B*^{2} mine *B* thabra *L* berat *B*^{2} henecch cen len *B* dodoan *B*.

Frau, die du in der Vorratskammer bist, gibst du einem Menschen zu essen? Gibst du mir, o weiße Frau, Speck, einen Schluck Milch, Butter und Brot?

Wenn du mir nichts zu essen in die Hand gibst, so bin ich entschlossen: ich werde deine Ehre davontragen, o weiße Frau, und es meinem Lehrer erzählen.

Zu *atā form* vgl. *bāi for a menmandaib a marbad* Hib. Min. 77 § 5. — *dēān* kommt LL 369 d 57 als Personenname vor.

77.

Atā ben istīr, nī abraim a hainm,
maidid essi a deilm amal chloich a tailm.

RC XX 158 § 7, H. 3. 18, 611a: nach abar ainm *R* esti *H.*

Es ist eine Frau im Lande, ihren Namen sage ich nicht; ein crepitus bricht aus ihr hervor wie ein Stein aus der Schleuder.

78.

Āes dāna ind rīg co rinnib, cona charaib ceōlbinnib,
cid bind la cāch dīb a od, nī choistfem-ni a n-airfiteod.

Fél. XCVI, O'Mulc. 830d: ut dicitur aos dānae in rīg co rinnib 7 rl. in *F* ceolbinde *F.*

Das Dichtervolk des Königs mit Versreimen, mit ihren melodiereichen Scharen, — obwohl jeden von ihnen sein eigener Gesang süß dünkt, werden wir ihr Musizieren nicht anhören.

79.

Goll Mena do muintir Grācāin, Gall ac cnūasach cnō,
ballān i mbī bainne lomma, dallān Dromma Bō.

Ir. T. III 88 § 108: gragain *B* acnuasach *B* icnuasach *T* ambi baindi loma *B* imbi banda loma *T* dalla B dallan *T.*

Goll Mena aus Grācāns Geschlecht, (wie) ein Wikinger, der Nüsse sammelt; ein Krug, in dem (nur) ein Tropfen Milch ist, armer Blinder von Drumbo.

Min, Gen. *Mena*, ist ein mehrfach vorkommender Flußname, wie der des heute Main genannten Flusses in der Grafschaft Antrim. Nach Norden weist auch Drumbo, das nach Hogan in der Nähe von Strangford Loch zu suchen ist. *Muinter Grācāin* ist mir unbekannt. — *dallān*, im Anfangsreim mit *ballān*, in Anspielung auf den Namen Goll, der 'einäugig' bedeutet.

80.

Goll Mena 'mun cromgabair, cerc i cill, crann eidnēnach,
bert fleda for lomgabail, lind dedblēnach drolmānach,
Brissiud stūaige ic stocairecht, stiūir d'fīd lim long mallrāmach,
cāinte būaile ic brocairecht, ben chamlāmach chomdālach.

Ir. T. III 89 § 115: dromlanach *T* brisid *B* dofid lim *B* dofird lini *M* stiuirfidh lim *T.*

Goll Mena auf dem krummen Klepper, wie eine Henne in der Kirche, ein efeuumgarnter Baum, einer, der eine Speiselast auf nackter Gabel

trägt, ein kümmerliches Faßgetränk, einer, der beim Trompeten die Handhabe zerbricht, ein Steuer aus weichem Holz langsamrudernder Schiffe, der Spottvogel der Gesellschaft bei der Dachsjagd, ein krummarmiges Weib, zu jedem Stelldichein bereit.

Zu *stūag* (ā) f. im Sinne von 'a circular handle' vgl. Laws I 134, 4. — O'R. hat *brocairecht* 'thievery'; doch ist mir das Wort sonst unbekannt.

81.

A hūi Scēlin scutemail, a scol cille cinn ar chinn,
a folt gobann gatbēimnig, a chorann macclēirig minn.

Ir. T. III 80 § 56: screitlin *B* screlin *M* screllin *B*[b] air chind *M*.

Du närrischer Enkel Scēlins, eine Kirchenschule, die sich untereinander zankt, Haar eines Schmiedes, der Reifen schlägt, geschorener Schopf eines stammelnden Klosterbuben.

scutemail, zu *scuit ·i· genaige ·i· as cōi faitciusa fora mbi, nō cōi fāitbiuda do cāch é* H. 3. 18, 78b. Vgl. Corm. § 1194.

82.

Find ūa Buide, lind i mblede,
dīultad dona, ichtar eme.

Ir. T. III 86 § 90: bleidhe *M*.

Finn aus dem Geschlecht der Ui Buide, ein Trank, der im Becher bleibt, ein übler Verneiner, unteres Ende eines Messerheftes.

Es gab eine ganze Reihe von Ūi Buidi genannten Stämmen in verschiedenen Provinzen Irlands. S. Hogan, Onom. 663b und den Index zum Faksimile von Rawl. B. 502.

83.

A gilla duinn a Dermaig, ocatā in ben donn deōlaid,
a bruig ar brut trebraid, a thonn do cheōlaib clērig,
is tū in cailech d'Ūib Cellaig, a chū clechtas ar cnāmaib,
a dūan ar airech n-ellaig, a fertas āraid d'Ēlib.

Ir. T. III 85 § 84: dermuigh *B* deolaig *B* bruig ar brat *B* a mias bruind (·i. brondaigh) *M* dib *B* chleachtus *B* feartais *B*

Du brauner Bursche aus Derry, der das braune, armselige Weib hat, du Schmutzfleck auf einem Drillichmantel, du Welle von geistlichen Melo-

dien, du bist der Hahn der Ui Chellaig, du Hund, der an Knochen gewöhnt ist, du Lied auf einen Packgaul, du Leitersprosse von Ely.

bruig, Vok. von *brog*, heute *brogh*, 'filth, dirt, rottenness' Dinneen. — Der Plural *Éilib* bezieht sich auf die beiden *Éle* genannten Orte, FM II 692.

84.

A Ui dīnnim Dergāin, a drūith chāil ar chlocthaig,
a rand lem sech lecnaib, a chertaig ō Chorcaig.

Ir. T. III 90 § 119: Adinnim *B* ahu *M* chlochtaigh *B* a corcaig *B*.

Du schäbiger Sohn vom Stamme Dergāns, du dünnleibiger Narr auf einem Glockenturm, du Körperteil, der weichlicher ist als (fleischige) Backen, du Lumpenkerl aus Cork!

Die Ūi Dergāin gehörten mit den Ūi Gumāin und Ūi Silāin chrecōra zusammen nach Rawl. 502, 125a 34 zu den Ūi Dile Deogbairi, die *forsluinti* der Ūi Lugdach meic Thūathail Thigich[1] waren, alles Stämme, die bei Hogan fehlen. — *lem ·i· gach māeth* H. 3. 18; *·i· cach tēith* Corm. § 802, 'jedes Weiche', nicht mit Stokes 'everything warm'. Vgl. *lim* Nr. 80.

85.

Ni fuilet a māine, nocho mó atā a maisse,
nocho mór a gēre, nocho dēne acht braisse.

Ir. T. III 90 § 120: nocdene forbraise *B*.

Schätze besitzt er nicht; sein äußerer Anstand ist um nichts größer: sein Witz ist auch nur klein; er tut nichts als renommieren.

86.

A māelscolb do messair,
a eclas crainn, a chacc cuirre uidre ittige,
a eōin re n-ossaib,
a fertas a broinn bicire, a Brēnaind!

Ir. T. III 102 § 189: measair *B* eglas *B* etighe *B* rendossaibh *B* feartais *B* bicere *M*.

Du stumpfer Splitter von einem Trinkgefäß, du hölzerner Magen, du Unrat eines dunkelfarbigen geflügelten Kranichs, du Vogel, der vor Hirschen dahinflattert, du Stange aus dem Leibe eines . . . , o Brēnainn!

eclas 'Magen', dessen Gen. Sg. *eclis* Wb 29a 26 belegt ist, scheint in der späteren Sprache weiblich zu sein. — *bicire*, das auf *ittige* reimt, ist ein mir unbekanntes Wort.

[1] mac Maini m. Nadfráich m. Echach m. Dūnlaing.

87.

Cindus, atā hūa Conaill ocus Conn macc Cinn-Fāelad?
Ina ndernsat fri macc nDubāin, nī rob urāil a n-āerad.

Ir. T. III 85 § 82: dersat *M* tri mc dubain *B*.

Wie steht es um den Enkel Conalls und Conn, Cenn-fāelads Sohn? Für das, was sie dem Sohne Dubāns angetan haben, war es nötig, sie zu schmähen.

88.

Drūth Gaileng cen intliucht, sacaird senōir ac sūathad,
traigle i nach ūathad uidre,
muccaid iar maidm a charann, crossān machaire ic merle,
upaid i salann suirge.

Ir. T. III 85 § 83: cēmthucht *M* sacairt sacairt *M* traigle taebh *M* fuidhre *B* maide *B* crosain *B* opaidh *B* aupaid *M* isanland *M*.

Der Narr der Gailenga ohne Verstand, (wie ein) alter Priester beim Brotkneten, ein Schuhriemen, in dem auch nicht die geringste blasse Farbe ist, ein Schweinehirt, der sein Bein gebrochen hat, ein vagabondierender Hanswurst beim Stibitzen, ein Liebeszauber in Salz.

Der erste Vers ist um eine Silbe zu kurz. — Es gab eine ganze Reihe Gailenga genannter Stämme. — *sacaird senōir* mit vorangestelltem Genitiv. — Zu *traigle* gl. corrigia, Ir. Gl. 74 vgl. Cormac § 1253. — Zu der relativen Konstruktion *i nach* vgl. *do nach slān acht dī lethbliadain* Pass. and Hom. 3397. — In meinen Contr. ist *cūathad* zu streichen.

C. Totenklagen.

89.

Batar inmuini in tri tōib frisnā fresciu aithirrech:
tōibān Temro, tōib Taillten, tōib Āido maicc Ainmirech.

CS 598, FM 594, Tig. 597 (wo die Langzeilen umgestellt sind): inmain *C* inmain na *T* ionmuine tri *M* in *ego* frisnach freisge *M* temrach *T* temra *CM* staobh aodha *M*.

Lieb waren die drei Seiten, die ich nie wieder zu sehn erwarte: die traute Seite Taras, Tailtin's Seite, die Seite Aeds des Sohnes Anmire's.

Auf den Tod König Aeds von Irland, der 598 in der Schlacht bei Dūn Bolg fiel. Die Verse werden seiner Witwe in den Mund gelegt. Sie enthalten ein Wortspiel auf *tōib* in seiner Anwendung auf Ortschaften (wie engl. *countryside, riverside*) und auf den menschlichen Leib (Flanke). Vgl. *attreb tōebu Temro* Ält. Dicht. I 17 § 4; *Temair tōibgel* Mórthimchell Ér. § 64 usw.

90.

1 Roboi tan ba lind orddain Loch dā Dam:
ní bu ē in loch ba horddan, acht flaith Āeda maicc Cholggan.
2 Cuma dam, nad mair cara rodomchar,
ce bē focher trillsi treb tre innsi Locha dā Dam.

Tig. 610, CS. 609: ordan *T* ordain *C* nirbo *C* an flaith Aedh *C* mar *C* rodomcair *C* rodumcar *T* cibe *C* trillsib *T* aninnsi *C*.

1 Es gab eine Zeit, da war Loch dā Dam ein Wasser der Ehren: es war nicht der See, der voller Ehren war, sondern die Herrschaft Aeds, des Sohnes Colgu's.

2 Es ist mir gleichgültig, (jetzt) da der Freund, der mich geliebt hat, nicht mehr lebt, wer es auch sei, der durch die Insel von Loch dā Dam hin geflochtene Wohnstätten errichtet.

Auf den Tod Aeds m. Colggan, Königs der Airgialla (Oriel) und Airthera (Orior) im J. 610. Die Lage von Loch dā Dam (See der beiden Hirsche), wo er seinen Inselsitz hatte, ist unbekannt. — Über *trilis* 'Flechtwerk' in mannigfacher Bedeutung s. Marstrander, CZ VII 365ff. Aber er ist im Irrtum, wenn er *trilis* in Fél. 23. Apr. mit 'Schimmer' übersetzen will. Es bedeutet, aufs Meer angewandt, wie *folt* und *mong*, den Wellenkamm. Es steht öfters im Reim mit *inis*, z. B. Fél.[2] 90, 31; CZ XI 156, 4; Three Fragm. 34, 17.

91.

1 Ma domised-sa com thech ūāe Mescāin Anfortach,
usce dorbach dombēr dō fo bīth gono Fergusso.
2 In tan doregat buidne ceniūil Cholmāin sech Cuilne,
iarmifōiset di suidiu sīl Mescāin i mBlattiniu.

AU, Tig. 617: mai *U* mad domtisad immo teach *T* hua *U* ba anfartach *T* dober *T* cep tan dochorat *T*.

1 Sollte der Enkel Mescāns, Anfortach, zu *mir* nach meinem Hause kommen, werde ich ihm wurmiges Wasser geben, weil er Fergus erschlagen hat.

2 Wenn die Scharen von Colmāns Geschlecht bei Cuilne vorbeikommen werden, werden sie die Nachkommen Mescāns in Blatine darum zur Rede stellen.

Auf den Tod von Fergus mac Colmāin Mōir durch Anfortach ūa Mescāin im J. 618. — Nach Hogan ist Blatine das heutige Platten oder Platin südwestlich von Drogheda. Cuilne (*Cuillne, Cuille*) ist dann irgendwo in der Nähe zu suchen. Die *ōic Cuillne* stammen nach Rawl. 502, 121b 55 von Breoda m. Echdach m. Dāiri Barraig ab (vgl. ib. Z. 8), gehören also zu den Ūi Bairrche. Vgl. ferner *rī Crinna ocus Cuilli* Ir. T. III 74 § 33.

92.

1 Tonna mora mōrglana, griān rodatoigsetar,
inna churchān flescach fann for Conaing concoirsetar.
2 In ben rolā a moing find inna churach fri Conaing,
is cass rotibe a gen indiu fri bile Torten.

Tig. AU CS 621: mara *U* morglan *T* mogalna *U'* rodaitigsetar *C* rodbatoigsetar *U* rodotoicsitur *T* fri curach flesc fann *U* fleachadh find *T* coirsetar *U* condcoseatar *T*. *AU läßt die zweite Strophe aus.* mong *T* in *T* for *C* is *ed T* rotibi *T* bili *T* tortan *TC*.

1 Die tiefklaren Wellen des Meeres, (und) der Sand des Meeresgrundes hat sie (beide) zugedeckt: sie stürzten sich auf Coning in seinem schwanken schwachen kleinen Boot.

2 Das Weib, welches seine weiße Haarmähne gegen Coning in sein Boot geschleudert hat, — eine gehässige Lache hat sie heute gegen Bile Torten aufgeschlagen.

Auf den Tod eines sonst unbekannten Conaing m. Aedāin durch Ertrinken in der See, A. D. 622. Die Verse sind schwierig zu deuten. Ich fasse *tonna* und *griān* als Subjekt und beziehe das pron. inf. *-da-* auf Coning und sein Boot. Unter dem Weib mit der weißen Mähne ist doch wohl das Meer zu verstehen; doch bleibt mir dann die letzte Zeile unverständlich, da der Bile Torten genannte Baum sich weit inlands in Meath befindet. Vielleicht war dort Conings Heimat. So lacht auch die Morrigan, wenn Bluttaten geschehen. Fian. 16 § 42: *dreman in caisgen tibes.*

93.

Docelat mōr n-amra ind artēni
bite for ligiu Marcāin maicc Āeda maicc Martēni.

Corm. § 26: dochelit *B* lige *codd.*

Viel Wunderbares bedecken die Steinchen, welche auf dem Grabe Marcāns, des Sohnes Aeds, des Sohnes Martēnes, sind.

Wird König Gūaire von Aidne (gest. 663 oder 666) zugeschrieben. O'Donovan meinte (Corm. Tr. S. 4), daß die Strophe sich auf einen 650 gefallenen König der Ūi Maine namens Marcān beziehe. Dieser war aber ein Sohn Tommāns. S. CS 650, Tig. 652. Ein Marcān m. Āeda wird Rawl. 502, 152a 39 erwähnt, er war aber ein Enkel Fiachras.

94.

Nī cumma a n-inmaine, cetu cummai a feba,
fōtān forsngēnair Cellach ocus intī forsmbeba.

H. 1. 8 (AU), fol. 24a: aainmhaine — fosngenair.

Nicht gleich teuer sind sie (uns), obgleich ihre Wunderkräfte die gleichen sind: die Scholle, auf der Cellach geboren ward und diejenige, auf der er starb.

Bezieht sich wohl auf den Tod Cellachs mac Sārāin, Abtes von Othan Mōr (Fahan) in Inishowen. S. AU 657.

95.

Gūaire: Cian ō thibi do gāiri, is ar n-aire fri dōini,
atchīu for indaib t'abrat is tind galgat nochōini.

Ornait: Dethbir dam ceni antais adām abrait di brēissi,
nī bad fāilid Laidgnēn clam cid ē maras tarm ēissi.

Corm. § 726 und 180: H. 3. 18, 64 c und 633: tibe *C* gaire *C* daine *C* nochaine *C* inmabrat *HH*[1] abra *C* ba *C* niatfailte *H* nifaghadh fāilti *H*[1] mara *H* marus *H*[1] maras *C* (*H*[2]) marad *C* (*B*).

Gūaire: Lang ist's her, seit du gelacht hast, — wir geben auf Leute acht, — ich sehe es an deinen Augenwimpern, schmerzlich ist der Verlust, den du beklagst.

Ornait: Es wäre nur recht, wenn meine Wimpern nie aufhörten von Tränen zu tropfen: (denn auch) Laidgnēn der Aussätzige würde nicht froh sein, wenn er es wäre, der mich überlebte.

Ein Zwiegespräch zwischen König Gūaire von Aidne und Ornait, Pflegegeschwister des hier betrauerten Laidgnēn Clam oder Lobor (L. des Aussätzigen), den ich 'King and Hermit' S. 9 ebenso wie O'Donovan, Corm. Tr. S. 26, mit Laidgnēn, dem Sohne von Bāith Bannach von Clonfert-Mulloe identifiziert habe, und zwar aus folgenden Gründen. Bei der Aufzählung seiner Pflegegeschwister in 'King and Hermit' § 4 nennt Marbān einen Laidgnēn mit Ailirān zusammen und fügt hinzu *atā cechtar de fri[a]dān* 'sie sind beide an der Arbeit'. In § 5 nennt er denselben dann *Laidgnēn lobor*. Da Ailirān der 665 gestorbene Geistliche und Gelehrte von Clūain Iraird (Clonard) mit dem Beinamen *sapiens* (ir. *ind ecnai*) ist, der Verfasser einer leider verlorenen *Rhetorica* genannten Schrift[1], so beziehe ich *dān* auf geistige und schriftstellerische Arbeit. Auch Laidgnēn mac Bāith führte den Beinamen *sapiens* und war der Verfasser eines Auszugs von Gregors *Moralia*[2]. Dazu kommt, daß das Todesjahr dieses Laidgnēn (661) für die Datierung der obigen Strophen gut paßt. Denn schon ein paar Jahre darauf starb König Gūaire selbst. Es wäre doch seltsam, wenn wir zwei Geistliche dieses immerhin seltenen Namens[3] annehmen müßten, die beide um dieselbe Zeit gestorben wären.

[1] Die *Rhetorica Alerani* existierte noch im 12. Jahrhundert im Kloster St. Florian. S. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. des Mittelalters I S. 10.

[2] S. über Laidgnēn mac Bāith Bannaig L. Gougaud, Rev. celt. XXX S. 36 ff.

[3] Der Name (*Laidcnēn*, *Laidgnēn*) ist eine Koseform auf *-ēn* von dem Vollnamen *Ladcenn* 'Schneekopf'. S. Ält. Dicht. I 15 Anm. 2.

96.

1 Marb frimm andess, marb antūaid, nīptar inmuini athslūaig,
tofōir, a Rī nime glaiss, a ndochairte tatharlais.

2 Marbāin inna blīadna-so, nīrbo chūinti nech occo:
Māel Dūin, Bec macc Ferguso, Conaing, Cuimmīne Foto.

3 Nī beir Luimnech for a druimm de sīl Muimnech i lLeth Cuinn
marbān i nnōi ba fīu dō, do Chummīniu macc Fīachno.

4 Ma dotēiged nech dar muir seissed i suide nGriguir,
mad a hĒre, nī būi dō inge Cummīne Foto.

5 Mo chuma-sa īar Cummīniu ōn lō rofoilged a ārc,
cōi m'ocuil nīsningaired, dord Gaill īar ndērach a bārc.

6 Nī maid cride ce chīë marb teinn, coich bē a dīë,
innā rōimdetar īar Clīu ōä bēo īar Cummīniu.

7 Ūäe Corpri, ūäe Cuirc, ba sūi, ba ān, ba airdirc,
dirsan marbān i mmī gam, nī līach nī d'ēcaib īaram.

8 Sech ba hepscop som ba rī, ba macthigern Cummīni,
tendāl Ērenn ar soäs, ba hālaind mar adchoäs.

Str. 1, 2, 4, 7, 8 Three Fragm. 60; Str. 2 Rawl. 503, 12a 1; Str. 3—5 FM 661; Str. 5 Harl. 5280, 46 b, H. 3. 18, 19; Str. 6 Corm. § 419, H. 3. 18, 68 b und 634 c; Str. 7 Corm. § 673. 1 ionmuin *F* dofoir *F* an docairte *F* 2 nibo caointe ni occa *F* 3 cummine *M* 4 ma rodligthe fer *F* heirinn ni baoi ni dó *F* 5 *H* und *Harl* stellen die Langzeilen um. coimocuil *M* coi macain mis ningarat *H* coi macan nisningarad *Harl.* mo comaid fri coimine *H* fotroilge *H* 6 maidh *H* mæth *Corm. M* maoth *H* maith *B* mắith *Y* cia *Corm. H* cen *B* marbteind *MB* marb teimhę *H* mairbthim *Corm. H* mairbteim *Y* coch *H Corm. MB* inarḟeimdetar *H*[1] innareimdetar *H*[2] innaroemdetar *Corm. M* innaroimdatar *Y* inacróemdhatar *B* ua béoa *H* iarndieba *Corm. B* 7 Maith a cheinel maith a chruth. ba lethan a comslonnadh. ua coirpre 7 ua cuirc *usw. F* 8 ba halaind mar rochoas *F* adchoas *ego.*

1 Ein Toter im Süden von mir, ein Toter im Norden, — es war keine willkommene Auflösung einer Kriegerschar — o König des blauen Himmels, hilf dem schlimmen Pakt, den du (uns) geschickt hast(?), ab!

2 Die Toten dieses Jahres — im Vergleich mit ihnen ist keiner zu beklagen: — Māel Dūin, Bec, Sohn des Fergus, Coning, Cummīne der Lange.

3 Der Lumnech trägt vom Geschlechte derer von Munster auf seinem Rücken keinen Toten zu Schiffe nach Leth Cuinn, der Cummīne dem Sohne Fīachnas an Wert gleich käme.

4 Wenn jemand übers Meer käme, um den Sitz Gregors einzunehmen, — wenn er aus Irland sein sollte, so gab es außer Cummīne dem Langen niemand dafür.

5 Mein Schmerz um Cummine von dem Tage an, da sein Leib zugedeckt worden ist, — das Weinen meines Auges konnte ihn nicht bewahren, (es ist wie) der Klagegesang eines fremden Händlers, dem man seine Schiffe geplündert hat.

6 Ein Herz bricht nicht, wenn es auch einen Toten schmerzlich beweint, um wen immer seine Klage gehen mag, da die Ohren der Lebenden westwärts von Cliu durch das Wehklagen um Cummine nicht zerbrochen sind.

7 Der Nachkomme Corbres, der Nachkomme Corcs, er war ein Weiser, war herrlich, war berühmt[1]. Ach über den lieben Toten im Wintermond! nach ihm ist nichts was stirbt beklagenswert.

8 Außer daß er Bischof war, war Cummine ein König, war ein Jungherr, ein Leuchtfeuer Erins an Weisheit, war schön, wie man berichtet hat.

Ich habe alle Strophen, welche aus der Totenklage (*marbnad*) Colmāns mocu Chlūasaig auf Cummine Fota, Bischof von Clonfert-Brennan, angeführt werden, zusammengestellt. Cummine starb am 2. November (*mī gam*) des Jahres 662. Colmān soll sein Pflegevater gewesen sein. Ob ich in der Anordnung der Strophen das Richtige getroffen habe, ja ob sie bei dem wechselnden Metrum wirklich alle demselben Gedichte entstammen, ist zweifelhaft.

Str. 1. Da in der zweiten Str. vier Gestorbene erwähnt werden, ist vielleicht *mairb* zu lesen. — *athslūag* fasse ich als 'aufgelöstes Heer' mit Bezug auf die Toten, die gleichsam ihres Dienstes entlassen sind. Aber die zweite Langzeile ist mir nicht klar geworden. Da *do-chairte* (io) n. einen schlechten Vertrag oder Waffenstillstand bedeutet, bliebe der Dichter damit im Bilde. Vgl. dazu den abgeleiteten Personennamen *Dochartach* 'einer, der einen schlechten Waffenstillstand schließt'. — *tatharlais* aus *to-ath-ro-lais*, 2. Sg. Prät. perf. zu *to-aith-cuir* (Pedersen II 500), abstr. *tathchor*, eig. 'zurücksenden, rückgängig machen', was hier keinen Sinn gibt.

Str. 2. Von den anderen hier genannten Toten war Māel Dūin mac Furudrāin nach den Annalen König von Durlas (Tig.) und Conaing mac Congaile m. Āeda Slāine (Tig.) fiel in der Schlacht bei Ogomain. Über Bec mac Ferguso, den nur Tigernach erwähnt, ist sonst nichts bekannt.

Str. 3. *Lumnech* ist der alte Name für den Shannon bei Limerick, welche Stadt danach genannt ist. *Leth Cuinn*, die nördliche Hälfte Irlands. Dort, am linken Ufer des Shannon, lag die berühmteste Grabstätte Irlands, Clonmacnois, wo König Gūaire, der Gönner Cummines, und wohl auch dieser selbst beigesetzt wurde[2].

Str. 4. Statt *doteiged* ist wohl *noteiged* zu lesen.

Str. 5. *ocul* (o) m. 'Auge', gelehrte Entlehnung aus dem Lateinischen. — In *nīsningaired* bezieht sich das pron. inf. auf *āre* (ā) f. — *Gall* hat hier noch die alte Bedeutung

[1] Oder mit *F*: 'Edel war sein Geschlecht, edel seine Gestalt, weit verbreitet der Name seiner Familie (*comslondud*)'.

[2] Siehe die hübsche Anekdote in CZ III 218 § 37, wo erzählt wird, wie die Leiche des freigebigsten aller Könige auf dem Wege nach Clonmacnois sich wieder belebt, um einem Bettler ein letztes Almosen zuzuwerfen (*enech dēdenach Gūairi*).

(ursprünglich = *Gallus*) und bezieht sich auf einen Kauffahrer vom Kontinent. Im 7. Jahrhundert waren das besonders Syrer. — *dērach* (zu di-reg Ped. § 794), eine Nebenform von *dīrech*.

Str. 6. *marb teinn* 'einen Toten, der Schmerzen verursacht'[1]. — *coich bē* 'cuiuscunque sit', Genitivkonstruktion zu *cīa bē*. — Das seltene Wort *dīe*, welches Cormac mit *cōine*, H. 3. 18, 68b mit *cōi* glossiert, findet sich in diesem Sinne auch LL 119b 13: *dīe mōr maige Murthemne dit ēis* und ebenda Z. 26.

Str. 7. Dem Stammbaum Cummines in LL 351c = Rl 502, 90g nach war der Stammvater seiner Familie König Ailill Flann Bec, dessen Enkel Corc und dessen Urenkel Corpre waren. — In *mī gām* ist *gam* Gen. Pl., eig. 'Monat der (einsetzenden) Winterstürme'. Denn das wird die ursprüngliche Bedeutung von *gam* (urspr. *gaim*) 'Winter' sein, wie es die des verwandten χειμών ist. Vgl. *Slīab Gam*, Name eines 1300 Fuß hohen Gebirgszuges in der Grafschaft Sligo. Auch das Kollektivum *gaim-red* (*gam-rad*) weist auf diese Bedeutung hin. — O'Donovans Übersetzung des letzten Verses in Corm. Transl. S. 82 'not lamentable, however, —not to death (has he gone)' ist verfehlt.

97.

Nī diliu nach rī lim-sa alailiu,
ō bretha Māil Fothartaig inna gaimnēn do Dairiu.

AU, FM 668: alaliu *U* odobretha *M* ina *UM* ghaimhnēn *M* geimnen *U*.

Kein König ist mir lieber als der andere, seit Māel Fothartaig in seiner Totenhülle nach Daire getragen worden ist.

Wird dem 679 gestorbenen Dichter Cenn Fāelad zugeschrieben. Auf M. mac Suibni, König der Ūi Thuirtri, welcher 669 starb und in Daire, jetzt Derry, beigesetzt wurde. — *gaimnēn*, Deminutiv von *gaimen* (s. Nr. 158), das Kalbsfell, in das die Toten gebettet wurden.

98.

1 Brōnach Conaille indiu, dethbir dōib īar nUarchridiu.
nī ba ellmu bīäs gen i nAirdd īar nDub-dā-inber.
2 Sīrechtach brōnān file for tīr Thaidc,
cen Dub Cūile, cen macc mBrain, cen Dub dā inber for Airdd.
3 Sīrechtach sellad fri a lechtlecca:
far coin, far milchoin, far mnā do buith la far n-ecrata.
4 Mani iccad dom amne macc Crunnmāil dom sīrecht-se,
roptis fola ocus crō mo dēr do marb Imblecho.

Str. 1 Three Fragm. S. 90, 10, FM 686, Str. 1—4 AU 687 bronaigh *U* doaibh *U* eallma *F* heallmha *M* ard *FM* ar aird *U* sella *U* buid *U* echtrata *U* mona *U* dam *U* domirichte *U* sīrechtse *ego*.

[1] Vgl. *tind* (*teind* H²) *hē frisin om* 'sie (die Distel) ist schmerzhaft für rohe Haut' Corm. S. 1027 und oben Nr. 95 *tind galgat*.

1 Conalls Stamm ist heute voll Kummer, sie haben guten Grund dazu nach Ūarchrides Tod; in Ard wird nach dem Tode Dub-da-inbers so bald kein Lachen gehört werden.

2 Wehmutsvoll ist der Kummer, der auf dem Lande Tadgs lastet, ohne Dub Cūile, ohne Brans Sohn, ohne daß Dub-da-inber auf Ard weilt.

3 Wehmutsvoll ist der Anblick ihrer Grabsteine: (und) daß eure Hunde, eure Rüden, eure Weiber in den Händen eurer Feinde sind.

4 Hätte Crunnmāels Sohn mich nicht also für meinen Kummer entschädigt, so wären meine Tränen für den Toten von Imblech aus Blut.

Auf die Schlacht bei Imblech Phich, dem heutigen Emlagh in Meath, im Jahre 688, wo u. a. Ūarchride, Häuptling der Ūi Chonaill von Murthemne und Dub-dā-inber, Fürst von Ard Chianachta, fielen. Das letztere Gebiet wird hier nach dem Stammesvater Tadc mac Cēin *Tīr Taidc* genannt. — Es ist zweifelhaft, ob die Strophen alle demselben Gedicht entstammen. Str. 1 und 4 und Str. 2 und 3 scheinen des Metrums wegen zusammenzugehören. Wer der Sohn Crunnmāels war und welche Rache er ausübte, ist unbekannt. — *fola ocus crō* 'of blood and gore'. Wie so oft, versagt hier das Deutsche bei der Übersetzung aus dem Irischen, während das Englische die entsprechenden Worte besitzt.

99.

Int Aed isind ūir, in rī isind rūaim,
int ēnān dil dēin la Cērān i Clūain.

FM. 733, Tig. 737: ciaran *codd.*

Aed ist unter der Erde, der König ist im Friedhof, das liebe saubere Vögelchen ist bei Cērān in Clūain.

Auf den Tod Aeds m. Colgen in der Schlacht bei Ath Senaig im Jahre 738 und seine Beisetzung in dem von Ciarān gegründeten Clonmacnois. Die Verse werden seinem Besieger Āed Allān, König von Irland, in den Mund gelegt. Daß sie in die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts zu setzen sind, beweist die Form *Cēran*, die im Reim auf *ēnān* herzustellen ist, statt des späteren *Ciarān*. — *dēin* 'rein' ist ein seltenes früh ausgestorbenes Wort, das nicht mit *dēin*, einer Nebenform von *den*, zu verwechseln ist. In übertragenem Sinne 'rechtschaffen, ehrlich' findet es sich Laws IV 360, 19: *cach duine dēin dligthide* und bei Gorman 16. Apr., wo so zu lesen und übersetzen ist:

secht nōim dēac na dathfir
dēni mathi[1] *mōra*

'siebzehn Heilige waren die ausgezeichneten Männer, die reinen, guten, großen'. Davon das Abstraktum *dēine*, z. B. *is sūaichnid ar dēine a dūar* 'er ist wohlbekannt wegen der Reinheit seiner Verse' CZ V 489, 3.

[1] Die Hs. hat *mathib* nur um den Reim mit *dathfir* zu markieren.

100.

Atchluin cāch etir inggnath ocus gnāth,
abb hi Clūain mar Cētadach nochon ētfathar co brāth.

FM 848: atcluin.

Ein jeder hört es, der Unbekannte sowohl wie der Bekannte: ein Abt in Clūain wie Cētadach wird bis zum jüngsten Gericht nicht gefunden werden.

Auf den Tod Cētadachs, Abtes von Clonmacnois, im Jahre 850.

101.

Mallacht ort, a Challainn chrūaid, a srūaim amal ceō do slēib,
dorimmart ēc do cach leith for dreich nīthaig nīamguirm Nēill.

Nī caraim in n-usce ndūabais immethēit sech tōib m'ārais,
a Challainn, ce nomōide, macc mnā bāide robādais.

Str. 1 und 2 FM 844, Str. 2 AU 845: imteit seoch *U* imthéit *M* robadis *U*.

Fluch über dich, grausamer Callinnfluß, du Strom wie Nebel vom Gebirge; du hast von allen Seiten den Tod auf das tapfere glanz- und ruhmvolle Antlitz Nialls gezwängt.

Ich liebe das unheilvolle Wasser nicht, das zur Seite meines Wohnsitzes vorbeifließt; o Callinn, ob du dich gleich (deiner Tat) rühmst, du hast den Sohn einer liebenden Mutter ertränkt.

Aus zwei metrisch verschiedenen Gedichten auf den Tod König Nialls Cailne mac Āeda Oirdnidi, der 846 durch Ertrinken im Flusse Callinn umkam. — Die relative Form *immethēit*, die ich einsetze, gibt die nötige Silbenzahl.

102.

1 Dursan, a Dē, d' Ḟedlimid, tonn bāis ba rom rodbāidi,
fodera brōn d' Ērennchaib nad mair macc Crimthainn Clāiri.
2 Is sūaichnid do Gōidelaib, tan donānic dēdenbaig,
roscāich ar in nĒrinn n-ūaig ōnd ūair atbath Fedlimid.
3 Nī dechaid i rrēdrige marbān badid n-ingnathar,
flaith fīal fo rīg nAlbine co brāth nicon gignethar.

Str. 1 CS 846. Str. 1—3 FM 845: rodbáidhe *CM* claire *CM* suaithnidh *M* doanic andedenbhaidh *M* ár an erinn uaigh *M* rredhrighi *M* badidinnigrethar *M* gignethair *M*.

1 Ein Jammer ist es, o Gott, um Fedlimid! Zu früh hat ihn die Todeswelle ertränkt. Daß Crimthanns Sohn nicht mehr am Leben ist, bereitet den Iren Kummer.

2 Es ist den Gälen offenbar, als der letzte Kampf gekommen war: von der Stunde an, da Fedlimid starb, ist es mit dem jungfräulichen Irland vorbei.

3 Kein Toter ist in das himmlische Reich gegangen, der so wunderbar war wie er; ein Herrscher so freigebig wie der König von Albine wird bis zum jüngsten Gericht nicht geboren werden.

Auf den Tod Fedlimids mac Crimthainn, Königs von Munster, im Jahre 847. Die erste Strophe stammt des verschiedenen Versmaßes wegen wohl aus einem anderen Gedichte als die zweite und dritte, die zusammengehören. — *Clāre* (io) n., ein Sitz der Könige von Munster. Vgl. *i Clāriu* Baile in Sc. § 10 (R). — *dēdenbāig*, wie augenscheinlich zu lesen ist, macht wegen des Reimes Schwierigkeit. Auch Rawl. 502, 85a 40 wird das Wort vom Todeskampf gebraucht. Es heißt dort von einem Könige:

re secht [m]blīadna reraig rām co rondedaig dēdenbāg

'sieben Jahre lang erstreckte er den Lauf[1], bis ihn der letzte Kampf bezwang'. — Zu der idiomatischen Wendung, die in *roscāich ar Ērinn* vorliegt, vgl. O'Mulc. 311, wo es von einem nicht länger Kampffähigen (*nech nādichet i cath, dībeli*) heißt: *roscāich aire* 'es ist mit ihm vorbei'. — *rēdrige* kehrt unten Nr. 106 wieder. Ich kenne das Wort sonst nicht. Wörtlich 'ebenes Reich', scheint es ein dichterischer Ausdruck für das Himmelreich zu sein. — Ein Ortsname *Albine* ist mir in Munster nicht bekannt; denn der jetzt Delvin genannte Fluß, der altirisch so heißt, kann es doch hier nicht sein.

103.

1 Monūar, a dōini maithi, ba ferr a laithi chluichi,
mōr līach Cināed macc Conaing hi lomainn dochum cuithi.
2 Iarna chuimrech isin rīan mōr līach rocēstar int slūaig
ac aicsin a airbi bāin forsin trāig ōs Aingi ūair.

FM 849, die erste Strophe auch AU 850: dhaoine maithe *M* laithe cluithe *M* cuithe *M* rocechtar *M* rocēstar *ego* airrbhi *M*

1 Wehe, ihr guten Leute! besser waren seine Tage der Lust! Groß ist der Schmerz, daß Cināed, Conings Sohn, in Sackleinen zu Grabe getragen wird.

2 Nachdem er gebunden in den Strom[2] geworfen war, erlitten die Krieger großen Schmerz, da sie seine weißen Rippen auf dem Strand über dem kalten Ange erblickten.

[1] Wörtlich 'das Rudern'. Vgl. *dirsan dō in rīan rorā* Metr. D. II 14, 66.

[2] O'Donovan übersetzte 'in the sea', aber *rīan*, eig. 'Wasserlauf', kann sich auch auf den Fluß beziehen.

Auf das Begräbnis Cināeds, Königs der Cianacht Breg, der im Jahre 851 von seinen Feinden ertränkt worden war. Ob die beiden Strophen zusammengehören, ist wegen des wechselnden Metrums zweifelhaft. — *rocēstar* statt *rocechtar* ist wohl eine sichere Konjektur. — Der altirisch *Ainge* (iā) f., heute Nanny genannte Fluß fließt durch das Gebiet der Cianacht und mündet in die Bucht von Drogheda.

104.

Nad mair Cināed co lín scor fodera gol i cach thig:
ōenrí a lōga fo nim co bruinne Rōma ní fil.

Three Fragm. S. 150: in gach taigh -- bhfail.

Daß Cinaed mit einer Menge von Reiterscharen nicht mehr am Leben ist, ruft Klage in jedem Hause hervor: bis hin an die Grenze Roms gibt es keinen einzigen König seines Verdienstes unter dem Himmel.

Auf den 858 erfolgten Tod des Königs der schottischen Pikten Cināed mac Alpin.

105.

1 Sírechtach rosrethnaiged a seōl ndobrōin for Ēre,
ō atbath ar slicht ruirech Māel Sechnaill Sinna snēde.
2 Is imda mairg i cach dū, is scēl mōr la Gōidelu,
dorortad fín flann fo glenn, dorodbad ardrí Ērenn.
3 Ce dū d'imrimm gabur ngel ocus d'imbud ech fri sam,
inid Māel Sechnaill indiu atchíu i ndegaid dā dam?

Str. 1—3 FM 860, Str. 2 Three Fragm. slecht *M* seachlainn *M* in gach *MF* dorodba aoinri *F* iomadh *M* enid *M* deadhaidh *M*.

1 Kummervoll hat sich der Schleier[1] der Trauer über Erin gebreitet, da Māel Sechnaill vom schnellfließenden Shannon auf der Spur großer Könige gestorben ist.

2 An jedem Ort ist großer Jammer, es ist eine große Neuigkeit für Gälen, ein roter Wein ist das Tal hinabgegossen worden, ein Hochkönig von Erin ist ausgelöscht.

3 Was soll das Reiten von weißen Rossen und die Fülle der Pferde für den Sommer, da ich Māel Sechnaill heute hinter zwei Ochsen erblicke?

Auf den an einem Dienstag, dem 13. Nov. 862, erfolgten Tod König Māel Sechnaills von Irland. — Zu *snēid* (·i· *lūath* H. 3. 18, 539) vgl. *srūamandai snēdi sāerfola* Alex. 253, *ag seng snēid*

[1] Wörtlich 'das Segel'.

Four Songs 20 § 1. — *ce dū d'imrimm*, wörtlich 'welcher Ort für Reiten?', d. h. Reiten ist jetzt nicht 'am Platze'. Vgl. *cia dū duit combāg fri hĀed?* CZ IX 459 § 1[1]. Aus solchem und ähnlichem Gebrauch von *dū* 'Platz' hat sich die Bedeutung 'passend, angemessen, gehörig' gebildet. *don*, welches Pedersen § 52 als Kasusform zu *dū* stellen möchte, halte ich jetzt für ein selbständiges und davon zu trennendes Wort. — *i ndegaid dā dam*, in dem von Ochsen gezogenen Leichenwagen.

106.

1 Cobthach Cuirrig chuiredaig, domna rig Lifi lennaig,
dirsan macc mōr Muiredaig, ba liach ūa cōimfind Cellaig.
2 Clēthe Laigen lēgnide, sūi slān sothchernda sochlach,
rētglu ruirthech rēdrige, comorba Conlāid Cobthach.

LB 101 b, FM 868: cuirig cuiredaig *L* cuirrethaig *M* liffe *L* lipthe *M* sochernda *L* slan segainn *M* rédlu ruirtech *L* retlu ruirech *M* redhrighe *M*.

1 Cobthach vom scharenreichen Currech, Thronerbe des mäntelreichen Life, — ach um den großen Sohn Muredachs! ein Jammer ist es um den holdseligen Enkel Cellachs!

2 Haupt der Gelehrten von Leinster, ein vollendeter, freigebiger, hochberühmter Meister, ein Stern mächtigen Laufes im himmlischen Reich, ein Nachfolger Conlād es war Cobthach.

Auf den Tod Cobthachs, Abtes von Kildare, im J. 870, den LB 101 b *sapiens et doctor* nennt. Hier steht auch ein kurzes rhythmisches alliterierendes Loblied auf ihn, in dem er *būaid bānbēlra bind* 'Glorie der süßtönenden weißen Sprache' (d. i. Latein) und mit Bezug auf seine Abkunft *trīathgein* 'fürstlicher Sprößling' genannt wird. Er scheint sich besonders mit der Apostelgeschichte beschäftigt zu haben, denn das Gedicht erwähnt *acta na n-apstal n-ūasal*. Es ist übrigens zu seinen Lebzeiten abgefaßt, da es am Schlusse heißt: *sāerthuind cōemt[h]und cobair* (zu lesen: *Cobthach?*) 'seine Hilfe befreit uns, tut uns Liebes'[2]. — *Cuirrech*, das heute Curragh von Kildare genannte Gelände, öfter mit dem Beiwort *cuiredach*, z. B. Rl 502, 84 b 32 (*hi flaith Cuirrich cuiredaich*), das auch auf Personen bezüglich vorkommt: *nī mair Cormac cuiredach* Arch. III 312, 5. — *sothchernda* aus *so-thigern-de* eig. 'nach Art eines guten Herrn'. — *ruirthech* aus *ro-rethech* wird H. 3. 18, 74 mit *rith mōr i cīan* glossiert. Vgl. *ruirthech rīan* RC XX 258. In übertragener Bedeutung *intlecht ruirthech* Anecd. V 26, 5; *ciaptar ruirthig a rīg* Alex. 572. — Der um 520 gestorbene Conlāed war der erste Abtbischof von Kildare.

---

[1] So ist auch Tig. 603 mit CS zu lesen: *ce dū rīge, ce dū recht* usw.

[2] Dies wird erklärt *menic notcōemaiged cobair imm ētach dūn in tan bīmis hi nochtai*. Zu *cōemaim* in diesem Sinne s. Thurneysen CZ XI 165. Andere Beispiele des Wortes: *is cāem in gairm noscōema* Metr. D. I 28; *Cermait clīarach rocāemad* Ir. T. III 15 § 36. In demselben Sinne auch *cōemaigim* Metr. D. III 350; LL 308 b 37.

107.

Dūnadach dind Orchaill āin, gāir fer ndomain, condmaib gıall,
cathmīl crāibdech clainne Cuinn fo chrossaib cuill i nDruimm Chlīab.

FM 871: ndomhan.

Dūnadach vom glorreichen Orchaill, der (Schlacht-) Ruf der Männer der Welt, mit Scharen von Geiseln, ein frommer Krieger aus Conns Geschlecht, liegt unter Kreuzen aus Haselholz in Drumcliff.

Auf den 873 gestorbenen Fürsten von Cenēl Coirpre mōr, einem in der heutigen Baronie Carbury in der Grafschaft Sligo ansässigen Stamm, wie Hogan Onom. 217b gegen O'Donovan, FM I 517 Anm. o gezeigt hat, der ihn nach Longford verlegen wollte. Dort liegt Drumcliff und gewiß auch Orchaill, ein Ortsname, dem wir oben Nr. 49 begegnet sind. — Zu *gāir fer ndoman* vgl. *Colmān Clūana, gāir cach tuir* FM 924. — *condem* (ā) f. eigentlich 'Einquartierung', 'Gästeschar'. Vgl. *connem nallglan nōebūasal* SR 1656 von Adam und den Seinen, denen die Erde zum Wohnsitz angewiesen wird: *'na connim comthrūaig* ib. 3458 von Josephs Brüdern in Ägypten. — Im Buch von Fenagh S. 194, 4 wird ein aus Haselholz gemachtes Kreuz erwähnt, das als *cathach* in der Schlacht vorangetragen wird. Hier sind Totenkreuze gemeint.

108.

1 Gnīā grian ar cōimchlainde, cenn crābuid inse hĒbir,
mad gab nāsad nōibrainne comorba Cıanāin chēlig.
2 Cēinmair sāmad sorchaide dia mba cenn, cēimm cen chīā,
dirsan mind mōr molbthaide, ar cara cōimfind Gnīā.

Three Fragm. S. 196, FM 870: hemhir *FM* do ghabh *F* noemprainne *M* molbhthaighe *FM* gniaa *F*.

1 Gnia, die Sonne unseres holden Geschlechtes, Haupt der Frömmigkeit von Eber's Insel, schön ist er in die Versammlung der Heiligenschar eingezogen, der Nachfolger Cianāns, des Gefährtenumgebenen.

2 Glückselig die erlauchte Gemeinde, deren Haupt er war, eine ungetrübte Würde. Ach um das große gepriesene Diadem, unseren holdseligen Freund Gnia!

Auf den im J. 872 gestorbenen Bischof und Abt des von Cianān gegründeten Dam liac (j. Duleek) (*ancorita et episcopus et scriba optimus* AU). — Zu *cēlech* vgl. *Cerball crāibthech cēlech* Chron. Scot. S. 182. — *mind molbthoide* wie *ba molbthach in mind* Metr. Dinds. II 10, 14.

109.

Mōr lıach Cināed, grāta mind, macc Coscraig co srethaib snō,
in breō būada, baile bard, comarbba ard Achaid Bō.

FM 874: snau.

Groß ist die Trauer um Cināed, ein hochgeehrtes Diadem, den Sohn Coscrachs mit Reihen von strömenden Scharen, die Flamme des Triumphs, die Verzückung der Barden, den erhabenen Nachfolger von Achad Bō.

Auf den 876 erfolgten Tod Cināeds, Abtes von Achad Bō Cainnig (Aghaboe) in Ossory. — *snō* (*snau*, *snū*) 'Strom' gehört zur erweiterten Wurzel *snā-u-*, die in *νάω*, skr. *snāuti* vorliegt. S. Walde s. v. *no*. Im eigentlichen Sinne *tar Segsa snū* Metr. D. II 78, 15; *i sruth na sīrdrung na snāu* SR 2183. Die Dichter verwenden es im Sinne von 'Menschenstrom, Menge' wie SR 6759 *clann Dauīd, sretha snō sell*. Das Wort liegt wohl auch in *snō-brat* vor, das 'King and Hermit' § 23 ein dichterisches Beiwort für den Sommer ist, etwa 'mit wallendem Mantel'. — Zu *baile bard* vgl. *becc do mōr molamair .. tria baile bard* Arch. III 219. Wie die 'Contributions' S. 167 zeigen, ist der Sinn des Wortes *baile* besonders *prophetia, aisling, fīs*.

110.

Brōen macc Tigernaig cen gōi, cadla ạ erchloss fon mbith cē,
Ōengus do guin amal Brōin, cani ōin do decraib Dē?

AU 882, FM 880: a *om.* U erclos *codd.* che U loen U decraidh *M.*

Brōen, der Sohn Tigernachs ohne Falsch, herrlich war sein Ruhm in dieser Welt. Daß Oengus gleich Brōen erschlagen ist, ist das nicht eins von den Wundern Gottes?

Auf den Tod von Brōen, Sohn von Tigernach und Ōengus mac Māele dūin durch Feindeshand im Jahre 883. — *er-chloss* auch LL 287a 28: *lānfaid t'erchlos Ērendmag*. Vgl. den Eigennamen *Aurchlosach* Rl 502 152b 10.

111.

1 Tromm ceō for cōiced mBressail ōtbath leō Liphi lessaig,
tromma esnada Assail do brōn tesbada Tressaig.

2 Scith mo menma, mūad mo gnās, ō luid Tressach i tiugbās,
osnad Ōenaig Liphi lāin Laigen co muir macc Becāin.

FM 884: tromcheo — o atbath — i liphi — tromm — lluidh — lifi — laighin.

1 Schwer lastet der Nebel über Bressals Provinz hin, seit der Löwe des vestereichen Life gestorben ist; schwer ertönen die Klagelieder Assals aus Kummer über den Verlust Tressachs.

2 Matt ist mein Sinn, verstört mein Anblick, seit Tressach in den Tod ging; bis an das Meer von Leinster dringt das Seufzen des menschenreichen Ōenach Lifi um den Sohn Becāns.

Aus einem Gedicht von Flann mac Lonāin auf den 887 in der Schlacht gefallenen Häuptling der Ui Bairrche Maige, Tressach mac Becāin. S. Zur kelt. Wortkunde § 230. — Zu *tiug-bās* vgl. *mani toirsed tonn tiugbāis* Rl 502, 84b 41; *droch tiugbāis* SR 6725; LL 284a 44.

112.

1 Nī forlaig talam togu, nī targa Temro turu,
nī tairchell Ēriu irmar fer fo Māel minglan Muru.
2 Nī essib bās cen dolmai, nī roācht gnās co marbu,
nīr iadad talam trebthach for senchaid badid n-amru.

AU 886 (vgl. 879), FM 884: farlaig *U* talmain toccha *M* thargai temru *U* i ttemraig tura *M* taircell *U* trebthaigh *M* badidamru *U* badidamhra *M*.

1 Es hat die auserlesene Erde nicht bedeckt, es wird zu Taras Türmen nicht kommen, das länderreiche Irland hegt keinen Mann wie den milden herrlichen Māel Muru.

2 Es hat nicht den Tod ohne Zagen getrunken, es ist nicht in die Gemeinschaft zu den Toten gekommen, es hat sich die bebaute Erde nicht über einen Kenner des Altertums geschlossen, der berühmter wäre als er.

Auf den Tod des Dichters Māel Muru von Othan (Fathan) im J. 887, den die Annalen *rīgfili Ērenn* 'Dichterkönig von Irland' nennen. Außer einem großen Gedichte auf die Besiedelungen Irlands besitzen wir leider nur Bruchstücke von ihm. — Zu *talam togu* vgl. *talam toga co mēit rath* Ér. I 39 § 4. — *īrmar* = *īrach*, zu *īriu* 'Land'. Vgl. *fri hĒrinn n-īraig* LL 127 a 30. — *dolma* (iā) f. 'Unbereitschaft, Langsamkeit, Zögern', z. B. *cid so, a Duīd, a dolma nombii?* YBL 123 a 28. — *trebthaig* M gäbe Reim auf *senchaid.* Es ist vielleicht *talmain trebthaig* zu lesen, indem sich beim Passiv der Akk. statt des Nom. in der späteren Sprache öfter findet.

113.

1 Mōr līach Muiredach Maige Liphi, lāech linib cuire,
rī Laigen co lir lēbenn, macc Brain, būaid nĒrenn uile.
2 Inmuin gnūis, cāiniu rigaib, cōim dūis fo līgaib lōraib,
gilithir sliss a sidib, robriss for milib mōraib.

FM 882: coller — caoinibh — gilither — sidhaibh.

1 Groß ist der Schmerz um Muredach von Life's Ebene, ein Held mit Reihen von Heereshaufen; ein König von Leinster bis an die Meeresestrade, Brans Sohn, der Ruhmesstolz von ganz Irland.

2 Lieb war sein Antlitz, das schönste unter Königen, ein holdes Kleinod mit reicher Farbenpracht; so weiß war sein Leib wie aus Feenland, viele Tausende hat er besiegt.

Auf den Tod von Muredach mac Brain, König von Leinster und Abt von Kildare (*rex Laginensium et princeps Cille Dara* AU) im Jahre 885.

114.

Ba liach ūä Cathail cain, foben suba sīl Beraich,
macc rīg Rātha Baccāin būain, Cināed cinged gin nGabrūain.

FM 886.

Es ist ein Jammer um den edlen Enkel Cathals, es vernichtet die Freude von Berachs Geschlecht, — der Königssohn von Baccāns dauernder Veste, Cināed, der den Paß von Gabrān zu beschreiten pflegte.

Auf den 890 gestorbenen Cināed mac Cennēitig, Thronfolger von Lāigis (Leix), wo auch Rāith Baccāin lag, aus dem Geschlecht der Ūi Beraig, einem der *forsluinti* der Ūi Garrchon (Rl 502, 120b 14). — *gin* ('Mund') *Gabrūain* dichterisch statt *Belach* oder *Belat Gabrāin*, Name eines bekannten Passes zwischen Leinster und Ossory. Zur Form *Gabrūan* (*Gabrōn*) vgl. Ält. Dicht. II 13. — *cingim* mit Acc. wie in Nr. 121.

115.

1 Gilla Cellaig so aniar, gobar Cellaig lais 'na lāim,
is mana dēr in scēl garb, nī dalb, is marb macc Derb-āil.
2 Nī bōi macc rīg rīgi tor fo Chellach ngormainech nglan,
teglach fo theglach ind fir nī fil fo nim, nīamda gal.

FM 890, die zweite Strophe auch AU 894: an scel — as — ni fail *U* — ri *M* — niabtha *U*.

1 Cellachs Bursche kommt hier von Westen, Cellachs Roß führt er in der Hand; die bittre Nachricht ist eine Vorbedeutung von Tränen, es ist kein Lug: tot ist Derbāils Sohn.

2 Es gab keinen Sohn eines scharenbeherrschenden Königs wie den edlen Cellach mit leuchtendem Antlitz: ein Hausgesinde wie seines gibt es nicht unter dem Himmel, so glänzend an Heldentaten.

Auf den im Jahre 895 erschlagenen Cellach mac Flannacāin, Thronfolger von Bregia (*rīgdomna Breg n-uile* AU). Die Strophen werden seinem Vater zugeschrieben. — *Derb-āil*, der Name der Mutter.

116.

Hi cētāin chrūaid scarus-sa fri Māel Rūanaid rān rathach,
diä dardāin gabus-sa cēill for ingnais maicc m'athar.

FM 896: cruaidh — ran rath.

An einem grausamen Mittwoch trennte ich mich von Māel Rūanaid dem herrlichen, huldreichen: am Donnerstag ward ich inne, daß ich den Sohn meines Vaters nicht wiedersehen werde.

Auf Māel Rūanaid mac Flainn, Sohn des Königs von Irland, der 901 in einem durch den Stamm der Luigni in Brand gestecktem Hause umkam. Die Verse sind einem Bruder von ihm in den Mund gelegt.

117.

Ruiri ēchtach Essa Rūaid, imma tecraitis mōrslūaig,
assib dig mbāis, bāeglach sē, iar crād ūï Iēsse.

FM 899: immottecraitis.

Der tatenreiche Großkönig von Ess Rūaid, um welches sich große Kriegsscharen ordneten, hat einen Todestrunk getrunken — er hatte sich in Gefahr begeben, nachdem er den Sohn vom Stamme Jesses vergewaltigt hatte.

Auf den Tod Fogartachs, Sohnes von Māel doraid, Königs von Cenēl Conaill mit dem Sitz in Ess Rūaid, der 904 durch einen Unglücksfall umkam. — *ūa Iēsse* ist eine oft vorkommende Bezeichnung für Christus. *Iesse* dreisilbig wie SR 5802, 5984 usw. Der Dichter sieht den Tod Fogartachs als Strafe für Kirchenraub oder dgl. an. — Zu *bāeglach sē* vgl. *fīanda sē* (sic leg.) Festschr. Stokes 5 § 10.

118.

1 Muiredach, ced nach cōinid, a chōimu?
is domna do dunebad, is nēll co nime nōibu.
2 Mōrthesbaid int ordnide, macc Cormaic mīlib maisse,
a minn foroll forglide ba caindel cecha claisse.

AU 911: cainid — coemu — noemhu — oirdnigi — maissi — claisi.

1 Muredach, — was beklagt ihr ihn nicht, ihr Dichter? Es ist ein Grund zu allgemeinem Sterben, es ist eine Wolke (der Trauer) bis zu den Heiligen des Himmels.

2 Ein großer Verlust ist der Erlauchte, Cormacs Sohn mit tausend Vorzügen, das mächtige erlesene Diadem, das eine Leuchte jeder Versammlung war.

Auf den Tod des im Jahre 912 im Refektorium des Klosters durch den Blitz erschlagenen Muredach, Abt von Druim Inasclainn, jetzt Dromiskin in Louth.

119.

Dirsan bith i mbethaid dam d'éis rīg Gōidel ocus Gall:
toirsech mo rosc, crīn mo chrē ō rothoimsed fē fri Flann.

Corm. § 606: beith *B Im dritten Vers lesen YH*: eriu cen degollam de rotoimsed *Y* ratoimsead *B* rotoimsid *H*.

Wehe daß ich noch am Leben bin nach dem König der Gälen und Nordleute! Betrübt ist mein Auge, es verzehrt sich mein Leib, nachdem man Flann mit der Rute gemessen hat.

Bezieht sich wohl auf Flann mac Māil Sechnaill, König von Irland, der von 879 bis 916 herrschte. Da die Handschrift M von Cormacs Glossar die Verse nicht enthält, sind sie dort späterer Zusatz, wie sie denn ja auch nach Cormacs Tode verfaßt sind. — Die Lesart von B im dritten Vers ist vorzuziehen, weil sie den Anfangsreim *toirsech* auf *·thoimsed* hat, der sich an einer ähnlichen Stelle in Metr. Dinns. III 186, 51 wiederholt: *toirsech bās dē. rotoimsed fē fri cness rīgfer*, wo die Hss. fälschlich *rothoimsech* lesen. — *fē* hieß die Rute aus Eibenholz, mit der man den Toten Maß nahm (*flesc idaith domitte frisna colnai* Corm.).

120.

Immon cathbarr, imma clēthe co rrian rēilseng,
immon rīg rēil, immon ngrēin a hinchaib Ēirenn,
immon ndaig nderg ndergōir buidi bātar ili,
immon mbarr fo tallat uili, imm Flann Midi.

Ir. T. III 8 § 9: imma *Bª* relseang *B* reg- *H* reid šneid *Bª* ima rig *H* reil *B* imma grein *H* ngren *BBª* ar in*H* in inncaibh *Bª* breccatar nili *H* breactoir ile *Bª* fontalla *Bª*.

Um den Schlachthelm, um den Dachfirst, der bis ans glänzend duftige Meer ragte, um den glanzvollen König, um die Sonne, die über Irland scheint, um die rote Flamme gelbroten Goldes waren viele versammelt, um die Krone, unter der alle Raum finden, um Flann von Meath.

Aus einer Totenklage des 930 gestorbenen Dichters Ōengus mac Ōengusa auf König Flann von Irland (*ut dixit Ōengus mac Āengusa i marbnaidh Floind* S. 25 § 9).

121.

Ba dethbir do Gōidelaib dia lēctis dēra fola
nat cing Tailtin tōidenaig ūä Flainn Flann in Broga.

FM 930: dá — taillte taoidhen.

Es wäre recht, wenn die Gälen blutige Tränen vergössen, daß der Enkel Flanns, Flann vom Brug, nicht mehr das scharenreiche Tailtin beschreitet.

Auf den Tod Flanns, des Sohnes Māel Finnias, Herrschers von Bregia, durch Cumascach von den Ūi Echach im Jahre 931. — Da wir Reim auf *Gōidelaib* erwarten müssen, ist *Tailtin tōidenaig* wohl sichere Konjektur.

122.

Māel Mochta don Midemaig, mōr liach in chrōib chāin chumra,
atbath cenn na hanmchairte, cāinchomrac moltach Mugna.

FM 940: craobh caoim cumhra — caoncomrac.

Māel Mochta von der Ebene von Meath, groß ist der Jammer um den schönen duftenden Zweig! Das Haupt des geistlichen Zuspruches[1] ist gestorben, die gepriesene Huld von Mugna.

Auf den Tod Māel Mochtas, Abtes und Schreibers von Clonard in Meath im Jahre 941. — Ob statt *cāinchomrac* etwa *cāir chomraic* zu lesen ist, was z. B. Lism. L. 737 von Colum Cille gebraucht wird? Sonst ist *cāinchomrac*, 'freundliches Entgegenkommen', das auch als Eigenname vorkommt, hier personifiziert gebraucht.

123.

1 Ma robīth ūa Bressail Bricc, grīb thuir thricc thressaig, for torc,
ōndiu co brāth mbairnech mbalc nī ticfa Laignech fo Lorc.
2 Lorcān Laigen i treib throch, maigen cēt cloth, carad nath,
dirsan d'fōidiuch rolīn bith, is crith, is cōiniud, is cath.
3 Coimdiu cōicid Gōidel ngāeth, ma rogōet for lāech, nī līth,
ba lug lonn fri lēimm i n-āth, is bēimm do brāth ma robīth.

FM 941: tuir tric treasach — oniu — troch — dfaidhiuch — caineadh — coimde — ngaoidheal — rogaeth.

1 Wenn der Nachkomme Bresal Brecs erschlagen worden ist, ein Greif von einem schnellen streitbaren Herrscher, euer Eber, — von heute an bis zum zornigen gewaltigen jüngsten Gericht wird keiner aus Leinster kommen wie Lorc.

2 Lorcān von Leinster in der Wohnung der Todgeweihten! er, die Stätte von Hunderten von Ruhmessprüchen, er, der die Dichtkunst liebte, — wehe über den Jammerruf, der die Welt erfüllt hat, es ist ein Zittern, ein Wehklagen, ist ein Kampf.

2 Wenn der Herr einer Provinz der weisen Gälen, wenn euer Held getötet worden ist, — es ist kein Fest; er war ein kühner Luchs zum Sprung in die Furt, es ist ein Schlag der Vernichtung, wenn er erschlagen ist.

Auf den im Kampf gegen die Wikinger von Dublin im Jahre 942 gefallenen König von Leinster Lorcān, den Sohn Fāelāns. — Über Konstruktionen wie *grīb thuir* s. Ält. Dicht. I

[1] Wörtlich 'der Seelenfreundschaft', d. h. der Beichtiger.

S. 22. — Meine Emendation *thressaig* gibt Reim auf *Bressail*. — Zu *torc* im Sinne von 'Anführer' vgl. Sitzungsber. 1918 S. 1033 und füge hinzu: *īar marbad in tuirc Tūathail* LL 131 a 22; *marbaid in trēt immon torc*! FM 866. — Zu der Anwendung von *maigen* auf Personen vgl. *magen curad* Ir. T. I 104, 3.

124.

Dessid digal ocus dith for sil clainne Cuinn co brāth;
nad mair Muirchertach, ba liach, dilechta iath Gōidel ngnāth.

AU 942: gaidhel.

Rache und Verderben haben sich auf immerdar auf den Stamm der Kinder Conns gesenkt. Da Murchertach nicht mehr lebt, — es ist ein Jammer! ist das Land der trauten Gälen verwaist.

Bezieht sich auf den Tod des Königs von Ailech, Murchertach mac Nēill mit dem Beinamen *na cochall croicinn* 'der Mäntel aus Tierhaut', der 943 von den Dänen unter Blákári (ir. *Blācāir*) bei Clūain Cāin im Gebiet der Fir Ross erschlagen wurde. — *gnāth* ist ein beliebtes Beiwort der Dichter für die Gälen. S. Cāin Ad. § 27 und Anecd. II 28 § 15: *ar cind Gall is Gāidel ngnāth.*

125.

Dublitir dind ecnai ūaig, ba būaid frecrai fri cech mbāig,
ba sūi lēgind lebraig lōir, ba dlūim ōir ōs Ērinn āin.

FM 990: leabhraidh.

Dublitir, Gipfel der vollendeten Weisheit, er war glorreich in Beantwortung jeglicher Streitfrage, er war ein Meister der vollkommenen Buchgelehrsamkeit, er war eine massige Wolke von Gold über dem herrlichen Irland.

Auf den Tod von Dublitir ūa Brūatair, Lektors von Lethglinn, j. Old Leighlinn in der Grafschaft Carlow, im Jahre 991. — Zu *dlūim ōir* vgl. *Issāc, ... ba dlūim ōir* SR 2831.

126.

Diarmait dind ind ecnai āin, fer co fialblait, co n-ollbāig,
dirsan, a Rī na recht rān, ēc do thuidecht 'na chomdāil.

FM 991: eccna — allbáigh — comhdháil.

Diarmit, der Gipfel der herrlichen Weisheit, ein Mann von freigebiger Kraft, von großer Huld — weh, o König der glorreichen Gesetze, daß der Tod zum Stelldichein mit ihm gekommen ist.

Auf den Tod Diarmits, Lektors von Kildare und Abtes von Clūain Ednech, jetzt Clonenagh bei Mountrath in Queen's County, im Jahre 992.

127.

1 Int ecnaid, int ardepscop, in nōib Dē co feib delba,
rofāith ūainn ind apstalacht ōtluid Āed a tāeb Themra.

2 Nad mair Āed don Bregmaig binn co ngelblaid glinn glēthe rann,
espa in glēgemm glēdenn grinn, testa lēgenn Ērenn and.

FM 1004: ndelbha — anabsalacht.

1 Der Weise, der Erzbischof, der Heilige Gottes von herrlicher Gestalt! Die Apostelschaft ist von uns gegangen, seit Āed von der Seite Taras geschieden ist.

2 Da Āed von der lieblichen Ebene von Bregia nicht mehr lebt, mit hellem gesichertem Ruhm, der Lieder schmückt, — dahin ist das glanzfarbige, liebliche, leuchtende Juwel, die Gelehrsamkeit Irlands ist in ihm versiegt.

Auf den Tod Aeds, Abtbischofs von Trevet in Meath im Jahre 1005. Nach den Annalen von Ulster starb er im 72sten Jahre in Armagh. Trevet liegt nicht weit südlich von Tara. — Zum Vergleich mit meiner Übersetzung setze ich die Colgans (Trias Thaumat. S. 297) her:

Iste sapiens, archiepiscopus, Sanctus Dei decorus forma;
Transiit a nobis Apostolus, quando decessit Aidus ex partibus Temoriae.
Quandoquidem non vivit Aidus de Bregmagia speciosa, vir celebris famae, lucens lucerna;
(O detrimentum!) pretiosa gemma, decus clarum, interiit in eo doctrina Hiberniae.

128.

A choscar derg dēdenach fescor ocon Āth Buide,
tricha laithe lēmennach ō sin co cenn a uide.

FM 1022 (I 800): occan — mbuidhe.

Sein letzter blutiger Triumph an dem Abend bei der Gelben Furt: von da an bis zum Ende seiner Lebensreise war ein Sprung von dreißig Tagen.

Auf den Sieg König Māel Sechlainns des Großen über die Wikinger von Dublin bei Āth Buide (Athboy) in Meath, einen Monat vor seinem Tode (A. D. 1022).

129.

Scēla mōra, maidm catha, dīth flatha Findruis,
rofersat Gaill grafainn fornn, atbath ar tonn indmais.

Ir. T. III 63 § 128: grafann *B* fornd *B om. L* atbath *om. L* innabais *L.*

Große Neuigkeit! eine Niederlage in der Schlacht! Tod des Fürsten von Findros! Die Wikinger haben das Wettrennen gegen uns gewonnen, unsere Woge des Reichtums ist untergegangen.

Findross, jetzt 'the Rosses' in Tirconnell. — *feraim grafainn* auch LL 206 b 9, TFerbe 55. *grafann* im Sinne von 'Schlacht': *i ngrafaind Gall* LL 33a 16. 52; *ria grafuing na crech* Ér. V 246, 14.

130.

Mac Māil dā lūa in lēgind lēir, a bās d'Erinn is acbēil,
i lōg a chertgnīm do chēin fūair nem i tertīd Aprēil.

Fél. Lxxiv, Fél.² 114 (11. April): aicbeil — chirtgnim.

Der Sohn Māel-dā-lūa's, des fleißigen Gelehrten, sein Tod ist für Irland schrecklich; zum Lohne seiner langjährigen rechtlichen Taten ist er an den dritten Iden des April in den Himmel aufgenommen worden.

Auf Senōir, 'airchiepiscopus Ibernie', dessen Todesjahr unbekannt ist.

131.

Colmān mac Commāin, mairg duine nachaciā,
epscop samlaid din Muma sech nī raba, nī biā.

Fél. Clxx (21. Nov.).

Colmān, Commāns Sohn, wehe dem Menschen, der ihn nicht beweint! Ein Bischof wie er aus Munster ist weder dagewesen noch wird er wiederkommen.

Der Heilige, dessen Todesjahr unbekannt ist, lebte auf der Insel *Āru airthir*, jetzt Inisheer, der östlichsten von den drei Araninseln in der Bucht von Galway. Sie zählten zu Corco Modruad und damit zu Munster.

Gedichte auf Örtlichkeiten.

132.

Ind rāith i comair in dāirḟedo,
ba Bruidgi, ba Cathail,
ba hĀedo, ba hAilello,
ba Conaing, ba Cuilīni,
ocus ba Māele Dūin.
Ind rāith dar ēis cāich ar ūair,
is ind rīg foäit i n-ūir.

LL 314ᵇ 29, Rawl. 512, 122 b 48: diruda *L* deis cach rig *R* iarnuair *L* 7 na sluaig fooit *R* 7 na rig ronfoat *L*.

Die Feste gegenüber dem Eichenwald, einst war sie Bruidges, sie war Cathals, war Aeds und Ailills, Conings und Cuilīnes und war Māel Dūins. Einen nach dem andern überdauert die Feste; doch die Könige schlummern in der Erde.

Wird dem heil. Berchān zugeschrieben und bezieht sich auf *Rāith Imgāin*, jetzt Rathangen in der Grafschaft Kildare. Die aufgezählten Besitzer der Feste gehören alle zum Geschlecht der Ūi Berraidi, den Nachkommen von Ōengus Berraide, die um Leccach, jetzt Lackagh in Offaley, ansässig waren.

133.

Tech Duinn dāmaig, dūn Congaile, carrac rūadḟāebrach rāthaigthe,
rāith rīg fri lān lir fēthaigthe, fail nir, net grīphe grādaigthe.

Ir. T. III 22 § 66, 49 § 88, 98 § 161, vgl. Corm. § 968: suadh faebrach ruidles rataigi cro imneam neach gribe gnathaige *usw. B* ródricht riler feachtnaighthi *B* recht lan leir *M* rodrict ré ler fechtnaigthe *L* rothricht ré lan ler *H* rath righ rech lan ler *B²* foluing nert ngribe *H* foll ner neit nett *LB* fell neir *B²* fall neir *M* fail nir *Corm. M.*

Haus des scharenreichen Donn, Feste Congals, rotkantiger Felsen der Bürgschaft, Königsburg an stiller Meeresflut, Lagerstätte eines Ebers, Nest eines Greifen der Ehren.

Über *Tech Duinn* s. Sitzgsber. 1919, S. 537.

134.

Nī bu inmuin fid Fuirme san chan āsas imm Thuirbe:
atomchumben a dule, nimanaig a fidrube.

Corm. § 56: fil hi taeban in tuirbe *H. 2. 15* adomchumben *Y* anaice *Y*.

Der Wald von Fuirme (?) soll (mir) nicht lieb sein, der rings um Turbe wächst: seine Blätter stechen mich, sein Waldhag schützt mich nicht.

M liest: *Nip inmain fid fuirigin* | *fil a tāeb an tuirigin* || *atomchaine* usw. und am Schluß *irdruibe*, was wohl aus *fidruibe* verlesen ist. Die Strophe wird Mac Sāmāin (8. Jh.) zugeschrieben, 'oder Māel odrāin', wie YBL hinzusetzt, d. h. wohl mac Māel odrāin. Über Mac Sāmāin mit dem Beinamen Garbdaire s. Aisl. M., S. 7, 24. — *dule* (iā) f. Kollektiv zu *duil* 'Blatt'. Vgl. Lat. *folium*. — *fid-rube* (io) n. auch LL 193ᵃ 40 (*bat fāl is bat fidruba*). — Da die Verse unter dem Worte *aittenn* 'Ginster' zitiert sind, beziehen sie sich auf einen Wald von Ginstersträuchern, die in Irland oft die Höhe von Bäumen erreichen. Ob *fuirme* hier wirklich Ortsname ist, weiß ich nicht zu sagen. *Tuirbe* dagegen ist ein bekannter Ort in der Grafschaft Dublin, jetzt Turvey genannt. *fuirigin* und *tuirigin* (M), was vielleicht die ursprüngliche Lesart bewahrt, kann ich nicht deuten.

135.

Atā sund ōs chind int slūaig eō find fota nēim,
foceird fāid nglūair ngrind cloc bind i cill Choluim hūi Nēill.

LL 37ᵇ 22: focheird.

Es steht hier zu Häupten der Schar ein gesegneter, hoher, glanzbedeckter Eibenbaum. Die süß tönende Glocke in der Kirche Columbas vom Stamme Nialls sendet hellen, lieblichen Schall.

Die Strophe ist als Beispiel des Fehlers *rofota* zitiert, was sich wohl darauf bezieht, daß das Versmaß 7' + 5¹ sein soll, während die Reimverse hier sechs Silben enthalten.

136.

Grian ōnd ūair ērges co fuined dar cech fēice,
cid mōr tic dar slessaib srāite d'essaib ēicne,
is Cell Īte as ferr cosin tīte tēite.

Ir. T. III 75 § 39: o fuineadh *M* thic *B* is ferr *B* tidhe thede *M*.

Von der Stunde an, da sich die Sonne über jede Dachfirst erhebt, bis zu ihrem Untergang — wie weit sie auch reist über die Seiten von Straßen bis zu lachsreichen Wasserfällen — Cell Īte ist der beste Ort . . ., den sie besucht.

Cell-Īte, die Kirche der heil. Īte, jetzt Killeedy in der Grafschaft Limerick. — *tīte*, durch Reim auf *Īte* und Alliteration mit *tēite* gesichert, ist ein mir unbekanntes Wort. Ein abgeleitetes Adj. scheint LL 143ᵇ 4 vorzuliegen: *in titech trén Tripto[lim]*.

137.

Dūn dā Lethglass līnib tuile, sūairc, srethmas co saine,
conid adba amra uile for bruig Banba braine.

Ir. T. III 39 § 34: linaib tuili *B* srethnas *B* amra *om. B* bruine *codd.*

Dūn dā Lethglas mit Segensfülle, glanzvoll, herrlich ausgebreitet, einzigartig, so daß es ganz ein wundervoller Wohnsitz ist auf dem Randgebiete Islands.

Dūn dā Lethglas, der alte Name für Downpatrick in der Grafschaft Down. — Ich konstruiere *for bruig braine Banba,* worin auf die Lage des Ortes in der Nähe der Ostküste angespielt wird.

138.

Tīr dā Locha, forsiuṅg fotha, fond fochrotha crīcha cūan,
caill cōilfota, cuibrend būadach, bārc roētrocht rūamach rūad.

LL 37 b 8: caille cailfota — barc reil.

Tīr dā Locha, ein weitgestreckter Grund, ein Boden, der die Hafengebiete erschüttert, ein schlanker, hoher Wald, ein sieggewohntes Gebiet, eine glänzende, helleuchtende, ruhmvolle rote Barke.

Aus einem Gedichte des 918 gestorbenen Dichters Flann mac Lonāin auf die Ūi Delbna Tīre Dā Locha, deren Gebiet in Connacht zwischen Loch Corrib und Loch Lurgan lag. — Man beachte den dreifachen Binnenreim in der ersten Langzeile. Die Strophe ist als Beispiel für den metrischen Fehler *clōen crette,* d. h. etwa 'schiefer Bau', angeführt, was sich wohl auf *caille* und *rēil* bezieht, durch deren Beibehaltung wir eine schiefe Silbenzahl erhalten würden. Das Versmaß ist augenscheinlich $8^2 + 7^1$. — *fonn* 'Boden, Gebiet': *an fonn 7 an ferann sin* Ér. V 90, 21; *teora fuind crīche Conaill* Fen. 314, 14; *is slōged la fonnaib dogrēs* RC XX 132, 9.

139.

Less Rūadrach rebānach, 'sē slūagach sribānach,
less n-ēnach n-ailēnach, less fērach fidānach.

Ir. T. III 92 § 135: leas.

Rūadri's Hof voller Lustbarkeit, voller Kriegsscharen und Strömen von Menschen, ein vogelreicher Hof voller Anhöhen, grasicht und baumreich.

ailēn bedeutet wie *inis* und kymr. *ynys* nicht nur 'Insel', sondern auch eine von sumpfigem Wiesenland umgebene Anhöhe.

140.

Dūn dīthogla do ṡlūaig, srūaim ndorcha ndorām,
rād erdairc do bith, bithfairgge forlān.

Ir. T. III 60 § 118: dothṡluagh — doram — bith fairge.

Die unzerstörbare Feste deiner Kriegerschar, ein dunkler, schwer zu befahrender Strom, ein Ruhmesspruch für die (ganze) Welt, ein übervolles ewiges Meer.

141.

Femen indiu is ferr a chāch mēt a thened is a thūath,
ċolchaire na nōeb cen dīth, crīch dian cōem cēolchaire chūach.

Ir. T. III 78 § 47: cach *HBB*[b] dan *M* dán *H* na *BB*[b].

Schöner als je ist Femen heute mit der Menge seiner Feuerherde und Volksstämme: unvergängliches Land der Sehnsucht der Heiligen, Gebiet mit dem holden Kuckucksgesang.

142.

In Mumu re lind Fīngein maicc Āedo,
roptar lāna a cuileda, roptar toirthig a treba.

Tig. 618: muma — fingen — aeda — lan — toirrtigh.

Das Land Munster zur Zeit Fīngens des Sohnes Aeds — voll waren seine Vorratskammern, fruchtbar waren seine Heimstätten.

Fīngen mac Āeda maic Chrimthainn, König von Munster, starb 619. Er stammte aus dem Geschlechte der Eoganacht Chaissil, s. Rawl. 502, 154c, 5. Die Verse, deren Reime recht ungehobelt sind, werden seiner Witwe in den Mund gelegt.

143.

Bec cech tīr is cech talam, bec cech brīg is cech bunad,
bec cech glōr is cech gredan acht medar mōr na Muman.

CZ VIII 561 aus Add. 30, 512, fol. 55[b]: medhair.

Gering ist jedes Land und alle Erde, gering jede Macht und jeder Bestand, gering alles Jauchzen und Frohlocken außer der großen frohen Lust von Munster.

Wird Sadb, der Tochter Conns Cētchathach, beigelegt, die mit Ailill Aulomm, König von Munster, vermählt war. S. Rawl. 502, 153b 45.

144.

Bendach, a Dē, Cenn Corad, corob ferr indā Femen,
būaile donn nā rodluiged, bruiden tonn ocus tened.

Ir. T. III 85 § 81: coro *B* ina *B* ana *M* bruighean donn *B*.

Segne, Gott, Kincora, daß es schöner werde als Femen ist! Eine kraftvolle Viehhürde, die nie auseinandergerissen wurde, ein Hof von Wogen (des Überflusses) und (gastlicher) Herdfeuer.

Cenn Corad, seit Brian Bōruma, aus dessen Zeit die Verse vielleicht stammen, Sitz der Könige von Munster, während Mag Femin bisher als solcher gegolten hatte.

145.

Int Imblech rosōir Ailbe dia bachail
is ōin ina erdarcus ō ū[i]r dar ētan Cathail.

Imblech, das Albe mit seinem Stabe geheiligt hat, ist einzig in seinem Ruhme durch die Erde, welche sich über Cathals Stirne gelegt hat.

Die Strophe findet sich in den Annalen von Inisfallen (Rawl. B 503) zum Todesjahre König Cathals mac Finguine (742), auf dessen Beisetzung in dem durch Albe gegründeten und nach ihm benannten Kloster Imblech Ailbi, jetzt Emly in der Grafschaft Tipperary, sie sich bezieht: *Cathal mac Finguine rī hĒrend moritur, de quo Mōr Muman dixit.* Wenn hier Mōr Muman als Verfasserin genannt wird, so ist das ein grober Anachronismus; denn diese Tochter Aed Bennāns starb 632. Es ist wohl *Fer Muman* zu lesen, ein Dichter, der im 8./9. Jh. lebte. Außer den in meinem 'Primer of Irish Metrics' erwähnten Gedichten wird ihm in Ir. T. III 34 § 10 (BB 203ᵃ 31) ein Vers beigelegt, der wohl so zu lesen ist:

Mošono mac *Māili hUmai.*

Hier mag *Mošono* eine Koseform etwa für den Namen *Sonid* sein.

146.

Macha mainbthech medrait mūaid, sailmthech a slūaig selbait nōib,
nī tarla mūrchlad a mūir dar dūil mar Dūnchad ūa mBrōin.

FM 987 und CZ III S. 36: Macamh molbthach *Z* sluagh *M* braoin *M*

Das reiche Armagh, welches edle (Dichter) froh besingen, ein Haus der Psalmen sind seine Scharen, das Heilige besitzen: — nie hat sich der Deich seines Erdwalles über ein Wesen wie Dūnchad vom Stamme der Ūi Brōin gesenkt.

Auf Dūnchad ūa Brōin, Abt von Clonmacnois, der im Jahre 988 am 16. Januar in Armagh starb. Die Strophe wird dem Dichter Eochaid ūa Flannacāin (gest. 1003) zugeschrieben. Bei Colgan, Acta Sanctorum Hiberniae, S. 106, findet sich eine Vita des Heiligen. — Zu *mainbthech* s. Ält. Dicht. I S. 49 § 31.

147.

Mag Raigni rindānach i rric tress tulguirt,
āibind a . . . ārach, airdirc a ainm:
clār lethan lānḟota longphortach lı̄nmar,
fūair ardrı̄g n-ānrata co n-ilur airm.

Ir. T. III 95 § 147: taulguirt *M* ainarach *B* amiarach *M* airdrigh anrata *B* ilar nairm *B*.

Die grasreiche Ebene von Raigne, in die der bittere Frontkampf[1] sich erstreckt, lieblich ist ihr . . . , berühmt ihr Name. Eine breite, langgedehnte Fläche, voller Heereslager und Scharen, — sie hat einen heldenhaften Hochkönig gefunden mit einer Menge Waffen.

Im dritten Vers muß ein Reim auf *rindānach* stehen, etwa *find-ārach* 'gesegnete Gewährleistung'.

147a.

Dairbri deligthe Dairbri, ili aidbli ossoċa,
ēochrann ōclāechda uillech dı̄rech duillech dossfota.

Ir. T. III 13 § 23, 42 § 48: uis oca *H* hosaca *B* ocbada *L* ocṡlattach *B'* dellech duill*ech H* drongach duillech *B'* dosada *B*.

Ein erlesener Eichenhügel ist Dairbri, (wo) viele gewaltige Hirschlein (sind), (und) ein heldenmäßiger Eibenbaum, ein vielkantiger, gerader, blätterreicher, langbuschiger.

Über einen Dairbri genannten Ort in Munster s. Hogan s. v. — Mit den Hirschlein sind junge Krieger, mit dem Eibenbaum ihr Anführer gemeint. — *Dair-bri* (g), im Reim auf *aidbli*, ist die ursprüngliche Form des Wortes, nicht *dairbre*, und die Bedeutung 'Eichenhügel', dann 'Eichwald' und schließlich 'Eiche'. Der Personenname *Dairbre* ist kein echter, sondern, wie so mancher andere, nur zur Erklärung des Ortsnamens aus demselben erschlossen.

[1] Wörtlich 'ein frontbitterer Kampf'.

III. Vermischtes.

A. Aus Naturgedichten.

148.

Mingur, gringur, certān cruinne, cāi for barraib, bind a guth,
rongab [gath]land tria gāi ngrēne, rocar . . . slēbe in suth.

O'Mulc. 830 e.

Kleines Getöse, liebliches Getöse, zarte Musik der Welten, ein Kuckuck mit süßer Stimme auf Wipfeln; Sonnenstäubchen spielen im Sonnenstrahl, die jungen Rinder haben . . . des Berges liebgewonnen.

Gringur dem Reim auf *mingur* zuliebe statt *grinn-gur* geschrieben. Ebenso *gringen* LL 164[b] 10 (Metr. D. I 38) = *grinn-gen* 'lieblicher Ursprung' im Reim mit *Frigrenn.* Zu *-gur* vgl. *tonn-gur* 'Wogenschwall', *smūt-gur* 'Qualm', *denn-gur* 'Staubwirbel'. Es ist wohl identisch mit *gor* 'Eiter'[1] und stellt sich zur $\sqrt{}$ *gor-* 'erhitzen', indem es das Sieden und Wallen bedeutet. Vgl. unser 'Brandung'. — *certān cruinne* auch in 'King and Hermit' § 25 von Insektenschwärmen gebraucht, wo ich es mit 'the little musicians of the world' übersetzt habe. — Zu meiner Konjektur *gathland* hat mich u. a. der Kettenstabreim veranlaßt, der sich durch die ganze Strophe hinzieht und auch in der Lacuna in der vierten Zeile wohl ein mit *s* anlautendes und auf *gathland* reimendes Wort verlangt. *gathlann*, eig. 'Spieß', wie LL 146[b] 16 *mo gathlann inn umaide.* Eine Nebenform *gaithlenn* oben Nr. 23. — *suth* könnte auch 'Wetter' bedeuten. S. Corm. § 604 und 1226.

149.

Fēgaid ūaib sair fothūaid in muir mūaid mīlach:
adba rōn rebach rān rogab lān līnad.

Ir. T. III 38 § 24, 102 § 187: muad *LBM* mhuaidh mhilach *H* riabach *H* roghab muir lan *H* ragab *M.*

Erschaut vor euch gen Nordost das wilde (?) tierreiche Meer. Der Wohnsitz der Seehunde, der lustigen, glänzenden, ist in voller Flut.

Zu *fēgaid ūaib* vgl. *atchonnaic an ingen ūaithi grīantaitnem na n-ētach n-examail* Ferm. 69 a: *a fir fēachus ūait an cnāmh* 'O Mensch, der du den Knochen vor dir erblickst' RC XVI 17. — *muir mīlach* 'mare belluosum' Horaz. — *mūaid* (i), hier im Reim mit *-tūaid*, eine Nebenform von *mūad* (o). Die genaue Bedeutung ist unsicher. Etwa 'wild'. Es wird auch SR 7906 vom Meer gebraucht (*tonn mūad Mara Mind*); vgl. 7858. Ebenso *for mōrthuinn mūaid* O'Mulc. 268. — Zu *adba rōn* vgl. *rōn rīan* 'Pfad der Seehunde' Four Songs 20 § 1, was an *hrān-rād* in altenglischen Gedichten erinnert. So heißt die See CZ VIII 197 § 5 *magen mongach rōnach.*

[1] Ein Kompositum *in-gor* (*iongar* O'R.) in derselben Bedeutung hat Stokes Br. D. D. § 164 verkannt, wo er es mit 'misery' übersetzt.

150.

Int ēn bec roleic feit do rind guip glanbuidi,
foceird fāid ōs Loch Lāig lon do chrāib charrbuidi.

Ir. T. III 99 § 167: roleg *B* focherd *B* guib *codd.* carbhuidhe *B* crandmaige *M.*

Der kleine Vogel hat aus der Spitze des blanken gelben Schnabels einen Pfiff erschallen lassen; die Amsel sendet von dem gelbbuschigen Baume einen Ruf über Loch Lāig.

Ich lese *carrbuide* und fasse es des Reimes wegen als für *corrbuide* geschrieben. Vgl. *eich corrderga* 'rotschnauzige Rosse' Br. D. D. 51. — Gelb ist eine der Lieblingsfarben der Gälen.

151.

Ach, a luin, is buide duit cáit 'sa muine a fuil do net,
a dīthrebaig nad clind cloc, is bind boc sīthamail th'fet.

LBr. S. 36 marg. sup. (Gael. Journ. IV 115): ḟuil — as — tfet.

Ah, Amsel, du bist zufrieden, wo auch dein Nest im Busche ist. Einsiedler, der du keine Glocke läutest, süß, sanft, friedlich ist dein Pfeifenton.

In *ḟuil* soll der Punkt über dem *f* nach der Schreibweise von LB die Nasalierung ausdrücken. — *clind* steht nach der Aussprache von Ostmunster für *cling.* Ein Substantiv *cling* 'Glockenschall' findet sich Hardiman II 412: *tá cling na marbh leis an ngaoith.*

152.

Tūatha abacc usci ūair, glūair conanat i cach dāil.

O'Mulc. § 3: in gach.

Die Bibervölker des kalten Wassers, reinlich hausen sie in jeder Versammlung.

153.

Slīab Cūa cūanach corrachdub, golaid gāeth imm a glinne,
gāirit coin imm a chluidthi,
bēccid borbdam banodur isind ḟagomur imme,
ēigid corr ōs a chluichthi.

Ir. T. III 87 § 99: gairit macluighthe — coin *add. ego* — isin — uime — cluichthi.

Das Cuagebirge, wo Wolfsrudel hausen, rauh und schwarz — es klagt der Wind um seine Talschluchten, Wölfe heulen um seine Klüfte; im Herbste bellt der weibchenfahle, grimme Hirsch ringsumher, über seinen Felsen schreit der Reiher.

Sliab Cūa (Mons cavus), das Knockmealdowngebirge an der Grenze von Tipperary und Waterford. — Meine Konjektur *coin* gibt die nötige Silbenzahl und Alliteration. — *cluidthe*, von *clod*, wie *cluichthe* von *cloch*. — *banodur* (nicht *bānodur*), im Reime auf *fagomur*, soll wohl die im Herbste graubraun werdende Farbe der Behaarung bezeichnen, die derjenigen der Weibchen ähnelt.

154.

Uar ind adaig i Mōin Mōir, feraid dertain nī deroil,
dorddān fristib in gāeth glan gēssid ōs chaille clithar.

Ir. T. III 67 § 2: deartan ·i· sneachta *B* dertan risthib *H* dorrdan rostibh *B* oschailli clithair *B*.

Kalt ist die Nacht in Mōin Mōr, ein gewaltiger Regensturm gießt herab; eine wilde Weise, gegen welche der reine Wind anlacht, brüllt über dem Schutz des Waldes.

Die Strophe findet sich auch im Buch der Ūi Maine fol. 191 a, mit der Lesart *dordan* im 3. Vers und den Glossen *gēsid ·i· beanaid* und *caille clithar ·i· guirtīn*. — *tibim* 'lache' wird, wie hier vom Winde, besonders oft von Wellen gebraucht: *doroichtis na tonna adochum cu tibtis uimme* Lism. L 2171: *conacca carraig mbic frissitibed an tonn* RC X 88, 2, wo Stokes ein Verbum *tibim* 'schlage' vermutet und στείβω, στιβέω heranzieht; *rothib tond tairis* LL 175 a 20 'die Welle hüpfte lachend über ihn': *luid dar cech tuind dia tibed* 213 a 42. Aber der Gebrauch mit einem Objekt im Akk. *tibit tulmag Alinne* LL 162 b 8 'sie (die Flüsse) ... die Ebene von Alenn' ist schwer zu erklären. Es liegt wohl Korruptel vor, da alle anderen Hss anders lesen (Metr. Dinds. II 82, 44). Lies vielleicht *tibit tar mag Alinne*. Ein anderer metaphorischer Gebrauch findet sich Rl 502, 84 b 13, wo es dichterisch heißt 'die Herrschaft lächelte einem Könige' (*rothib ind flaith līnib feb ... fri hAilill*).

155.

Ronbris, ronbrūi, ronbāid, a Rī richid rindglaine,
rongeilt in gāeth feib geiles nemāed forderg fidnaige.

O'Mulc. 830 g, H. 3. 18, 614ᵇ (Zur Kelt. Wortk. § 108): in richid *codd.* geilius *codd.* fidnaidhe *H* aod *codd.* nemaed *ego.*

Es hat uns gebrochen, es hat uns zermalmt, es hat uns ertränkt, o König des sternerglänzenden Himmelreichs. Der Sturm hat uns verzehrt wie tiefrotes Himmelsfeuer Holzwerk verzehrt.

156.

Tāinic gaimred co ngainni, rolīnsat lethe linni,
arlegat duile degnad, rogab tonn medrach minni.

H. 3. 18, 624 und 661, H. 4. 22, 67ᶜ: gemred *H*[1] geimredh *H*[2] ngainde *H*[2] letha *H*[1] linne *codd.* airlegat *H*[2] *H*[3] iarleghadh *H*[1] degna *H*[2] dighna *H*[1] rongab *codd.* medrech *H*[2] medrach *H*[3] minne *codd.*

Der rauhe Winter ist gekommen, die Wasser haben die Flachlande angefüllt, Fröste lösen die Blätter, die lustige Woge hat angefangen zu grollen.

Zum APl. *linni* vgl. *linni cro* LL 275[b] 44. — *ar-legaim* 'löse auf' zur *√leg*, Ped. § 758. — Ich fasse *degnad*, das durch *reodh* (kymr. *rhew*) glossiert ist, als NPl. eines Neutrums. — *medrach* (in Leb. Gab. mit *greadhnach* glossiert) ein häufiges Beiwort der See. z. B. *a tond medrach mend* LU 40[a] 5, *muir medrach mend*, ib. 15; *tiagam tar muir medraig mōir* Eg. 1782, 21[b] 2. — *minne* (iā) f. eig. 'Stammeln, Murmeln'.

157.

Rucht fothuind fithend fōi, andord ela, inmuin ōi,
osnad echtge, ālaind lūad, lin mucc mūad, mend medras cōi.

Corm. § 662: inmhain aui.

Das Grunzen aus dem Sauenlager . . . . , der Schwäne Gesang, dem Ohre lieb, der Schrei des Käuzchens, ein lieblicher Ton, die Zahl der wilden Schweine, klar erschallt des Kuckucks Ruf.

Wird Fer Muman (8./9. Jh.) zugeschrieben. Durchgehender Kettenstabreim. — *rucht*, von O'Clery durch *ro-īachtadh* erklärt, bedeutet rauhe Geräusche mancherlei Art: *rabert sum a rucht mīled bar aird* LL 80[b] 34; *rucht claidib* 100[a] 25, 176[b] 4; von tierischen Lauten: *rucht ruip* Anecd. II 48, 17. Es gehört gewiß zu lat. *ructo* und seinen Verwandten: s. Walde s. v. *erūgo*. — *fothond* wird durch *muc/aithe* erklärt. Ob das für *muc-laige* 'Schweinelager' verschrieben ist? — *fithend fōi* ist mir unverständlich, auch fehlt eine Silbe. — *ōi* fasse ich als Dat. zu *ō* (s) n. 'Ohr'. Vgl. *ar aui* Corm. § 44. Es läge dann eine alte Konstruktion vor, die sich bei Dichtern erhalten hat. — Über *echtach* (ā) f. siehe Sitzungsber. 1919 S. 394.

158.

Cochuill choss ngall, gaimin bran.

Corm. § 683: cochall coss *Y* cocholl chos *B* gemin *B* brain *YB*.

Die Fußbekleidung der Schwäne, die Winterröcke der Raben.

Als Beispiel für *gall ·i· ela* 'Schwan'. Wird Fer Muman zugeschrieben. Wohl aus einem Winterlied. — *gaimen* (o) m., ursprünglich das Winterfell der Tiere.

159.

Daith bech buide a hūaim i n-ūaim, nī sūail a uide la grēin,
fō for fuluth 'sa mag mār, dag a dagchomul 'na chēir.

ACC § 46, H. 3. 18, 612 a: dagh beich *H* folaid san mag *H* dag a dath cumang a chéir *H*.

Von Höhle zu Höhle (schwärmt) behend die gelbe Biene, keine winzige Reise macht sie in der Sonne; munter fliegt sie davon in die große Ebene, dann schlüpft sie tapfer in ihr Wachs hinein.

Ich fasse *daith* prädikativ; doch könnte es auch attributiv verwendet sein, indem bei Dichtern ein Adjektiv dem Nomen voraufgehen, das andere folgen kann, wie ich 'Four Songs' S. 6 gezeigt habe. — *fuluth*, Abstr. zu *fo-lu-* (PED. § 769). S. Corm. § 663. — *a dag-chomul* wörtlich 'ihre gute Vereinigung'.

B. Aus Liebesgedichten.

160.

Cride hē, daire cnō,
ōcān ē, pōcān dō.

Ir. T. III 100 § 177: ogan — pogan.

Er ist ein Herz, eine Nuß des Eichenwaldes, ein lieber Junge — ein Küßchen ihm!

161.

Mac rīg Mūaide mid samraid fūair i fid ūaine ingin,
tuc dō mess ndub a draignib, tuc airgib sub ar sibnib.

YBL 118a marg. inf.: meas dub.

Der Sohn des Königs vom Flusse Muad fand im Mittsommer in einem grünen Walde ein Mädchen; die gab ihm schwarze Frucht von Brombeersträuchern, sie gab ihm mit (Liebes)zeichen (?) Erdbeerfrucht auf Binsen.

Mūad (ā) f., jetzt Moy genannt, der sich in die Bucht von Killala ergießende Fluß. — Wenn *airgib* auf *draignib* reimen soll, wie *sub* auf *dub*, so steht es wohl für *airdib*, was ich übersetzt habe. Ist dagegen *āirgib* zu lesen, so wäre es DPl. von *ārach* und etwa 'als Angebinde' zu übersetzen.

162.

Cēinmair 'na luing indḟota oca mbīat a lennata
oc imram ard allata īar n-ingnais a mennata.

Fél. XCVII: lennada.

Glückselig, wer in seinem langgespitzten Schiff mit seinen Herzliebsten hoch und stolz dahinfährt, von seinem Heimatsitze geschieden.

lennata (ā) f., die mit dem Deminutiv suffix *-nat* gebildete weibliche Nebenform zu *lennān* 'Liebling'. Vgl. *gilla cen lennait nā hingen cen lendān* Ér. IV 124, 11.

C. Aus Liedern der Freundschaft.

163.

Ar corrucān cumraide, ollurcbāl ar ṅglanbaile;
nīsfūar cōem a chomdile, ciaso dōer, is dagduine.

LL 37c 48: ollurgbail.

Unser süßer kleiner Kranich, großer Stolz unserer ruhmreichen Stätte, — ich habe keinen Freund gefunden, der mir so lieb wäre; ist er gleich ein Unfreier, ist er ein Edelmann.

Da man sich Kraniche als zahme Haustiere hielt (vgl. *petta cuirre* Aisl. M. 51, 28), so wird *corr* im Sinne von 'Liebling' gebraucht. — *oll-urcbāl* (im Reim mit *corrucān*, eig. 'große Erhebung'. Vgl. *indocbāl*. — *cumraide*, lig. 'süßschmeckend oder duftend' (*cnō cumraide* Ir. T. III 106, 22) in übertragenem Sinne auch LL 129a 14 *rī cumraide in Chairn*: *muinter chumraide* Ér. VIII 16 § 18.

164.

Cara dam i Cill dā Chellōc, mad āil dūib, dofēssid:
pianān i mbi corca fāsaig, Cianān dona Dēssib.

Ir. T. III 105 § 210: mucarasa acill B^2 mad ail duib *om.* *B* conrofesidh *B* arafesed *M* pianan ·i· rus *M*.

Ich habe einen Freund in Cell dā Chellōc; wenn ihr es wünscht, sollt ihr wissen, wer es ist: ein kleiner Quälgeist (?), in dem wilder Hafer wächst, Cianān vom Stamm der Dēssi.

Wird einem sonst unbekannten Ūa Derglega[1] zugeschrieben. Cell dā Chellōc, jetzt Kilmallock in der Grafschaft Limerick. — Die Glosse *rus* in *M* (Thurn. Zu ir. Hss. I 72) ist mir unverständlich.

165.

Atā cara cobel cain dam-sa for maig Laigen lir,
sēgguine seng, soāes bār, dian comainm sāl soillsi gil.

Ir. T. III 22 § 65, 49 § 87: cobal *BL* combail *B'* seguine *B* sedghuineach *B'* sedgumed *L* soas *B* soáes *L* comainm *HLB'* slán *LB'*.

Ich habe einen edlen freigebigen Freund auf der Ebene des meerumspülten Leinster, einen schlanken Hirscherleger, einen Weisen vom besten Alter, der den Beinamen 'Meer des weißen Glanzes' führt.

[1] Gen. von *Derg-liaig* 'Wundarzt, Chirurg'.

Die Lesart *cobel* statt *co mbail* ist der Alliteration wegen vorzuziehen. Der Komparativ *coblu* zu *cobel* (aus **com-fēl*) steht Fél. Epil. 74 (sic leg.). — THURNEYSEN RC XIII 274 liest *sēgguinech* und vergleicht Corm. § 1168, wo die Hss *sēgguine* (*sédguine* LM), *sēdguinid* (*seguinidh* Y), *sēgguinech* (*séghuinech* B) lesen, alles drei mögliche Formen. — Es wäre denkbar, daß *soainm* 'schöner Name' zu lesen ist, was noch eine Alliteration geben würde, die im 1. und 3. Verse auch dreifach gehäuft ist. Der Name, auf den versteckt hingewiesen wird, fing wohl mit *Muir-* oder *Ler-* an.

166.

Mo chara-sa Cnāmīne caras īath nĒli n-achtach,
bid fāilid frim dāmīne cia domecma cēt marcach.

Ir. T. III 63 § 129, H. 3. 18, 654: mo carasa no diliu *H* charas *L* rochar *H* achtach no echttach *H* dameni *H* domfacced *LL* nobeinn *tricha* *H*.

Mein Freund Cnāmīne, der das tatenreiche Land von Ēle liebt, wird mich mit meiner kleinen Gästeschar willkommen heißen, wenn auch hundert Reiter mit mir kämen.

Wird in LL und H. 3. 18 dem Dichter Flann mac Lonāin (gest. 896) zugeschrieben. Unter *dāmīne* ist das Gefolge (die Schüler, Pflegesöhne und Gesinde) des Dichters zu verstehen. — *Ēle*, jetzt Ely O'Carrol in Munster.

167.

Conchobar ūa Cadla, crim muicce fīada ar āth n-aba,
cuin dorala in cara ị n-ūathad?
Duine darbu rō brīgrad brīathar,
fer ara tabar tīrad ocus brō ocus crīathar
ocus fuine ocus imfuine cen ithe do Rāith chlīathbān Crūachan.

Ir. T. III 100 § 178: muici fiadha *B* darbo *M* brighrád *B* criath- *B* cria *M* imuine *M* cliathad cruachadh *B*.

Conchobar vom Stamm der Ūi Chadla, Zungenfarn an der Furt des Flusses, — wann ist der Freund allein? Ein Mensch, dem der Schwall der Worte zuviel war, ein Mann, dem Dörren und Mahlen und Sieben und Backen und Kochen für die Burg von Crūachu mit weißem Geflecht auferlegt wird, ohne daß er selbst zu essen bekommt.

Die Strophe enthält sechs Verse von neun Silben. — Die Ūi Chadla finde ich sonst nicht erwähnt. — *crim muicce fīada*, das 'lingua cervina' (engl. hart's tongue) genannte Farrenkraut. — Zu *i n-ūathad* vgl. *in tan biid i n-ūathud* Rl. 502, 112b 50. — Es ist nicht etwa *robrīgrad* zu lesen, wie ich Contr. S. 262 annahm, da *brīgrad* auf *tīrad* reimt.

Inhalt.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.

ABHANDLUNGEN

DER PREUSSISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

JAHRGANG 1919

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

Nr. 8

BERKELEYS PHILOSOPHIE IM LICHTE SEINES WISSENSCHAFTLICHEN TAGEBUCHS

„ΠΛΕΟΝ ΗΜΙΣΥ ΠΑΝΤΟΣ“

VON

BENNO ERDMANN

BERLIN 1919

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI DER
VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER WALTER DE GRUYTER U. CO.
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG. J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG.
GEORG REIMER. KARL J. TRÜBNER. VEIT U. COMP.

Vorgetragen in der Sitzung der phil.-hist. Klasse am 19. Juni 1919.
Zum Druck eingereicht am gleichen Tage, ausgegeben am 30. August 1919.

Vorwort

Wir besitzen in dem 1871 zuerst veröffentlichten wissenschaftlichen Tagebuch Berkeleys ein einzigartiges Dokument philosophischer Gedankenentwicklung, aber in unzureichendem Text und in einer Druckfolge, die das Verständnis des inneren Zusammenhangs der Aufzeichnungen unmöglich machte, bis ihm eine glückliche Entdeckung, wie sie nur dem Kundigen gelingen konnte, die Wege bahnte. Leider aber hat Theodor Lorenz die äußeren Kriterien, die seine Entdeckung ermöglichten und sicherten, in einer Kürze mitgeteilt, die seine scharfsinnigen und wohlfundierten Beobachtungs- und Deutungsergebnisse als gewagte Hypothesen erscheinen ließen. Sie sind deshalb völlig unbeachtet geblieben. Die Ergänzung, die Lorenz mir auf meine Anfrage vor längeren Jahren bereitwilligst gegeben hat, war für mich überzeugend und ermöglichte eine Nachprüfung der von ihm gelieferten äußeren Daten an dem inneren Zusammenhang der Aufzeichnungen. Eine einfache und in allen Einzelheiten sicher lösbare Aufgabe war diese Nachprüfung trotz der mir von Lorenz gleichfalls zur Verfügung gestellten Textbesserungen und -Ergänzungen nicht. Ich wäre an der peinlichen Kleinarbeit, einen im wesentlichen gesicherten Text herzustellen, schier erlahmt, um so mehr, als Lorenz anscheinend keine Gelegenheit gefunden hat, die von ihm in Aussicht gestellte zweite Kollation mit dem Manuskript vorzunehmen. Auch den inneren Zusammenhang zu ermitteln forderte harte und zeitraubende Arbeit, sehr viel mehr Monate, als ich ursprünglich Wochen in Aussicht genommen hatte. Mich hat die wundervolle Persönlichkeit Berkeleys und die impetuose Paradoxie seiner philosophischen Gedanken seit Jahrzehnten zu einer genaueren Beschäftigung mit seinen Schriften gereizt. Dennoch wäre die Arbeit wohl, wie manches andere, liegen geblieben, hätte ich nicht das Gefühl gehabt, eine Art Vermächtnis

von Lorenz erfüllen zu müssen, der, seit Jahrzehnten in England lebend, inmitten der Kriegsjahre verschollen ist, und hätten sich mir nicht im Laufe der Prüfung manche wertvolle historische Erkenntnisse erschlossen, wäre endlich der Abschluß der Arbeit nicht das einzige Mittel gewesen, dem Tagebuch Berkeleys die ihm gebührende Wertung zu verschaffen. Schließlich hat der Abschluß der Untersuchung mir auch über die geistige Depression hinweggeholfen, die meine Arbeitskraft seit dem Ausgang des Krieges und seinen Folgen für unser Vaterland lähmte.

Der Assistentin unseres philosophischen Seminars, Frl. cand. phil. Gertrud Jung, sage ich für ihre so sachverständige wie sorgsame Beihilfe zur Textverbesserung auch an dieser Stelle herzlichen Dank.

Berlin, 14. August 1919

Erdmann

Abkürzungen.

Fr. A I—IV: The Works of George Berkeley . . . by Alexander Campbell Fraser, Oxford 1871.

Fr. B I—IV: The Works of George Berkeley . . . by A. C. Fraser, Oxford 1901.

Fr. C: Selections from Berkeley annotated . . . by A. C. Fraser, Oxford 1910.

Fr. D: A. C. Fraser, Berkeley, Philosophical Classics III, 1881 u. ö. Ich zitiere die Cheap Edition, Edinburgh and London 1903.

C. P. B.: Berkeleys, von Fraser sogenanntes Commonplace Book.

(00): Die Aufzeichnungen des C. P. B. nach meiner Zählung[1].

Der Sperrdruck im Text rührt durchgängig von mir her.

[1] Es ist keine große Aufgabe für den kritischen Leser, diese Zählung, die leider nicht einfach fortlaufend sein konnte, auf Grund der drei Anhänge zu dieser Untersuchung, vorerst der Anhänge I und II, herzustellen und den Text von Fr. B nach Anhang I und II zu bessern.

Inhalt.

Die Geschichtsschreibung der Philosophie hat den sachlichen Entwicklungszusammenhang der philosophischen Gedanken bloßzulegen. Sie soll — ihrem Ziel nach wie jede Wissenschaft international — die langsam sich zusammenschließenden Fortschritte der philosophischen Problemstellungen und -Lösungen in den verschiedenen, an dieser Entwicklung beteiligten Ländern aufdecken. Ihr Material bilden die philosophischen Strömungen und Systeme in ihrer Abhängigkeit von der jeweils vorhandenen Kulturlage, in ihrem Einfluß auf dieselbe sowie in ihrer Abhängigkeit voneinander. Ihre Aufgabe kann somit weder lediglich in einer zusammenfassenden Wiedergabe der einzelnen Systeme, noch in einer isolierenden Behandlung der in ihnen enthaltenen Probleme und Problemlösungen gesucht werden. Eine solche Wiedergabe ließe die Weiterbildung der einzelnen Probleme in ihrem wechselseitigen Zusammenhang selbst dann nicht deutlich erkennen, wenn die Systeme nicht nach der »Beschreibung ihrer Urheber«, sondern nach den Ideen erfaßt wären, die den systematischen Darstellungen gestaltend zugrunde liegen. Die isolierende Behandlung der Probleme dagegen vermag den inneren Zusammenhang der philosophischen Gedanken, der sich, jede Zeit erfüllend, in verschiedenen Strömungen und Systemen spiegelt, niemals zum Ausdruck zu bringen.

Die Aufgabe der philosophischen Geschichtsschreibung, die fortschreitende Entwicklung der Probleme im Zusammenhang der leitenden Systeme und der sie ergänzenden Gedankenströmungen aufzuzeigen, ist schon deshalb leichter gestellt als gelöst.

Zwei weitere Schwierigkeiten kommen hemmend hinzu.

Es gibt wie überhaupt keine rein objektive Geschichtsbetrachtung, so auch keine solche der Geschichte der Philosophie. Jeder Geschichtsforscher trägt die Ideen seiner Zeit, die Überlieferungen seines Volkes, seinen

eigenen Standpunkt und selbst den Eigenwillen seiner Persönlichkeit in seine Auffassung des geschichtlichen Verlaufs hinein, auch wenn er nicht in der Weise der politischen Historiker die Vergangenheit lediglich um die ihm wertvollen Bedürfnisse der Gegenwart orientiert, dem Vergangenen also, uneingedenk eines tiefsinnigen Wortes von Ranke, sein Eigenrecht verkümmert oder gar vorenthält.

Außerdem sind bei der Bestimmung eines jeden Gliedes der historischen Entwicklung zwei philosophische Betrachtungsweisen zu vereinigen, die in verschiedenen Richtungen verlaufen. Die objektive Entwicklung der Gedanken geht andere Wege, als ihr subjektiver Ursprung im Geiste der Philosophen. Eine Geschichte philosophischer Probleme, etwa des Substanz- oder des Kausalproblems, könnte, ähnlich wie eine Geschichte der Infinitesimalrechnung oder des Satzes von der Erhaltung der Energie, geschrieben werden, ohne daß einer der Träger dieser Entwicklung auch nur genannt zu werden brauchte. Es würde genügen, ihren Anteil an der Fortbildung der Gedanken aus den Problemlagen ihrer Zeit nach seinem sachlichen Gehalt und seinem Einfluß festzustellen. Die Geschichte der Philosophie dagegen würde bei so isolierender Betrachtung, ähnlich wie die Geschichte der als offenbart geltenden Religionen, der bildenden Künste oder der Literatur, das Verständnis für die Bedeutung der Persönlichkeiten in ihrer Wechselwirkung mit dem Milieu ihrer Zeit verlieren. Sind es letzten Grundes überall und immerdar die führenden Geister, welche die Geschichte machen, so sind sie es auf den genannten Gebieten in besonderem Maße. Wie Einer ist, so ist nicht bloß sein Gott, so ist ihm auch die Welt.

Deshalb verlangt die philosophische Geschichtsforschung, daß die individuelle Entwicklung der Persönlichkeiten mitberücksichtigt werde. Sie fordert damit den Einschlag biographischer Fäden in das Gewebe des sachlichen Entwicklungszusammenhangs.

Freilich nur einen Einschlag. Das Biographische gehört in die eigentliche Geschichtsforschung nur so weit hinein, als es den objektiven Zusammenhang bestimmen hilft, selbst wo es möglich ist, die individuellen und die Milieubedingungen der subjektiven Entwicklung sicher zu verfolgen.

Quellenmäßig ist allerdings diese Sicherheit auch in der Geschichte der Philosophie nur in bescheidenem Umfang zu erlangen. Die primären Quellen, die von den Autoren selbst veröffentlichten Schriften, gewähren zumeist auch dann keine festen Anhaltspunkte, wenn über ihre zeitliche

Folge kein Streit sein kann. Die Wege der Begründung unserer Gedanken sind eben meist andere, als die ihres Ursprungs waren. Und nicht häufig ist das Bedürfnis, auch wo dem Urheber der Ursprung seiner Lehrmeinungen aus dem dunklen Gebiet des Unterbewußtseins und dem meist verschlossenen der unbewußt vollzogenen geistigen Arbeit feststeht, darüber Rechenschaft zu geben. Der Regel nach sind wir auf sekundäre Quellen angewiesen. Auch diese aber bieten nur ausnahmsweise einen festen Boden; eigentlich nur dann, wenn es sich um Formulierungen der Gedanken unmittelbar nach ihrem status nascendi handelt, die ohne alle Nebenabsichten und emotionelle Trübungen, gleichsam protokollarisch, niedergeschrieben sind. Das Beste hat, wie in allen Geisteswissenschaften, die aus eigenem Erleben quellende, nachverstehende Intuition zu leisten.

Ich kenne nur ein umfassenderes Dokument dieser Art: das wissenschaftliche Tagebuch des jugendlichen Berkeley. Es ist durch die unvergängliche Frische seiner meist kurzen Eintragungen sehr viel reizvoller als etwa die Bemerkungen Kants zu seinen Vorlesungskompendien, und durch die volle Unbefangenheit seines Urhebers ungleich lehrreicher, als die schon in Rücksicht auf direkte Veröffentlichung geschriebenen Tagebuchaufzeichnungen Schopenhauers.

Es gewährt fürs erste einen vielfach überraschenden Einblick in die Entwicklung und den Zusammenhang philosophischer Gedanken, die durch ihre Fortbildung, insbesondere bei Hume, sowie durch die Kritik, die sie herausgefordert haben, teils in den Vorstufen des französischen Positivismus, bei d'Alembert und Turgot, teils in der schottischen Philosophie, vor allem bei Th. Reid, und in deren Gegenkritik durch Priestley([1]), zu den fruchtbarsten des achtzehnten Jahrhunderts gehören. Sie gewähren solches historische und systematische Verständnis insbesondere auch für denjenigen Bestand dieser Lehrmeinungen, durch den Berkeley sich unvergängliche Verdienste um den nicht allzugroßen ehernen Besitz an philosophischer Erkenntnis erworben hat: für die psychologischen Theorien der Gesichtswahrnehmung und der Abstraktion, sowie für die erkenntnistheoretische Begründung des idealistischen Spiritualismus. Man kann die Anerkennung, die Stuart Mill in seinem feinsinnigen Aufsatz über »Berkeley's Life and Writings« ausgesprochen hat, übertrieben finden: »we think it recognised that of all who, from the earliest times, have applied the

powers of their minds to metaphysical inquiries, he is the one of greatest philosophic genius: though among these are included Plato, Hobbes, Locke, Hartley, and Hume; Descartes, Spinoza, Leibnitz, and Kant . . . The doctrine of the acquired perceptions of sight . . ., the non-existence of abstract ideas . . ., the true nature and meaning of the externality, which we attribute to the objects of our senses: the three have made Berkeley the turning-point of the higher philosophy in modern times.« (2) Sicher aber ist, daß er trotz Herbert Spencers abfälliger Kritik des Metaphysikers Berkeley in seiner Psychologie (B. VII, ch. 3 u. 4) an allgemeiner Bedeutung Hartley, dem James und Stuart Mill besonders viel verdanken, voransteht, und in eben dieser Hinsicht Hume nicht nachgestellt werden darf. Kants unbilliges Urteil über Berkeley hat hier den Blick der deutschen Forscher getrübt. In der Überlieferung unserer Geschichtsschreibung hat er, auch in den bestfundierten Darstellungen von Windelband und Ernst Cassirer, nicht die gebührende Würdigung gefunden. (3)

Aber die Bedeutung des Tagebuchs reicht über den Gedankenkreis der Philosophie Berkeleys weit hinaus. Noch fehlt uns eine eindringende Darstellung der Art, in der wissenschaftliche, speziell philosophische Gedanken entstehen und sich entfalten, im Sinne der Versuche der allgemeinen Kunstwissenschaft, in das Wesen der künstlerischen Produktion einzudringen. Auch dafür sind, gemäß den oben gegebenen Andeutungen, die Eintragungen Berkeleys in sein »note-book«, um ein Wort Stuart Mills zu gebrauchen, ein Musterbeispiel, dem kaum ein anderes zur Seite gestellt werden kann.

Abgedruckt ist das Tagebuch zuerst von Fraser in Bd. IV seiner verdienstvollen Ausgabe der Werke Berkeleys vom Jahre 1871, daraufhin, allerdings nur zum größeren Teil, in Bd. I seiner zweiten, neugeordneten, teils vermehrten, teils verkürzten Ausgabe vom Jahre 1901. (4)

Fraser hat in der kurzen Charakteristik des Tagebuchs, die seine umfangreiche Biographie Berkeleys enthält (A IV S. 27—36), dessen entwicklungsgeschichtliche Bedeutung richtig gewertet und ebenso zutreffend den Standpunkt bezeichnet, von dem aus die mannigfachen Schwankungen und Widersprüche in solchen Aufzeichnungen gedeutet werden müssen. Aber er konnte schließlich doch nicht umhin zu erklären: »There is little method in the arrangement, though a progress in something like chronological order may, perhaps, be traced in some parts« (A IV S. 419,

30). Glücklich hat daraufhin A. J. Balfour in seinem Essay über Berkeley diesen Eindruck formuliert: »That a collection of this kind, never intended to meet any eyes but those of its author, should contain much that is crude and even absurd, that there should be frequent repetition and no method, is, of course, inevitable. A soliloquy from which these characteristics are absent is most surely intended to be overheard. To my taste, therefore, these defects, if defects they be, only add to the vividness, and, therefore, to the interest, of the fragment of intellectual autobiography so fortunately preserved.«(5)

Wiederholt sind dementsprechend einzelne Äußerungen des Tagebuchs zur Erläuterung der Lehre Berkeleys verwendet worden, insbesondere von Fraser selbst in seinen verschiedenen Arbeiten über Berkeley, speziell in seiner kleineren, die größere ergänzenden Darstellung des Lebens und der Lehre des Philosophen (Fr. D), ferner von A. Penjon in seiner Studie über Berkeley (1878), zuletzt, um von zahlreichen kleineren Schriften hier abzusehen, von E. Cassirer in seinem Werk über das Erkenntnisproblem (1907) und von Ant. Thomsen in der biographisch wertvollen Schrift über David Hume, sein Leben und seine Lehre (I 1912 S. 217f., 225f., 296f., 417).

Eine Analyse des Tagebuchs hat jedoch niemand versucht. Diese Zurückhaltung war bis 1905 begreiflich. Über Frasers Veröffentlichung hat ein Unstern gewaltet.

Seine Beschreibung des Nachlaßmanuskripts beschränkte sich auf zerstreute knappe Bemerkungen. Es ist ihm zufolge »a small quarto volume in Berkeley's handwriting ... Here and there the writing is nearly obliterated, apparently by the action of water ... On the title-page is written, 'G. B. Trin. Dub. alum.,' with the date 1705 ... The manuscript commences with these words in Berkeley's own handwriting: ... 'Mem. The following Statutes ... A. D. 1705' (1) ... This curious manuscript volume contains also a description of the Cave of Dunmore ... in Berkeley's handwriting« (A IV S. 419, 23, XII; vgl. B I S. 1, 5). Daß ergänzende und berichtigende Bemerkungen Berkeleys vorhanden seien, sowohl »in the margin« als auf »blank« oder »opposite« Seiten, ergab sich nur aus einigen Anmerkungen Frasers; zumeist war lediglich notiert: »Author«. Der Abdruck war überdies nicht ganz vollständig. Fraser hatte erklärt: »The original manuscript is followed throughout, except the omission of some of the repetitions of identical thought in the same, or almost the

same, words« (A IV S. 419). Er war außerdem ungleichmäßig insofern, als einzelne der Zusatzbemerkungen in eckigen Klammern dem Text einverleibt waren (z. B. A IV S. 422, 427, 430), während die übrigen ihren Platz in den Anmerkungen gefunden hatten.

Ernstlichere Schwierigkeiten bereiteten Frasers schwankende Zeitbestimmungen. Aus seinen Angaben folgte sicher nur, daß das Manuskript im Januar 1705 der damaligen Zeitrechnung von Berkeley begonnen war (Fr. A IV S. 23). Außerdem zeigte sich mitten im Text das Datum »August 28th, 1708« (bei Fr. A IV S. 467). In Aufzeichnungen, die weit hinter dieser Textstelle stehen, fand sich auffälligerweise eine Beziehung auf Mr. Newton (A IV S. 493), zu der Fraser selbst anmerkt: »Newton became Sir Isaac on April 16, 1705«, eine Titelbezeichnung, die im Manuskript, wie Fraser gleichfalls anmerkt, erst später (A IV S. 498) angetroffen wird. So werden Frasers schwankende Zeitangaben einigermaßen verständlich: »The Commonplace Book . . . represents Berkeley's studies, and the course of his thoughts, apparently from about his eighteenth till about his twenty-second year . . . at or about the age of twenty . . . apparently in 1705 and some following years«, »in 1705 and in the two years following«, »1705 and the three following years«, »in 1705 and the two or three following years«, wozu gleich der Ansatz bei Fr. B hinzugenommen werden mag: »This Commonplace Book throws a flood of light upon Berkeley's state of mind between his twentieth and twenty-fourth year.« (6)

Nicht minder auffällig war es, daß Fraser den nach seinen Angaben (A IV S. 23) ersten Teil des Manuskripts, zwei datierte Gruppen Statuten, die erste nach seiner Angabe »in the handwriting of another«, die zweite ohne Herkunftsangabe, sowie zwischen beiden stehende Fragen und Thesen von Berkeleys Hand, seinem »Life and Letters« eingeordnet hatte, während er den zweiten Teil, das in engerem Sinne von ihm sogenannte Commonplace Book, in den »Writings of Bishop Berkeley hitherto unpublished« (A IV S. 419—501) zum Abdruck gebracht hatte, ohne dort jenes ersten Teiles zu gedenken. Ebendort (S. 503f.) findet sich auch die »Description of the Cave of Dunmore« mit der Ortsangabe, sie sei »written at the end of his Commonplace Book, but no date is given«.

Alle diese Unzulänglichkeiten aber mußten für den kritischen Leser hinter den Umstand zurücktreten, daß es unmöglich war, irgendeinen Entwicklungszusammenhang in den fortlaufenden Eintragungen A IV S. 419

bis 501 zu erkennen. Schon die ersten dieser Eintragungen in Frasers Abdruck des von ihm in engerem Sinne sogenannten Commonplace Book zeigen den bereits im einzelnen ausgebauten Standpunkt der späteren Lehre: das Bewußtsein eines »Prinzips«, das Berkeley dem Newtons entgegensetzt, von dem aus er die Meinungen des landläufigen Realismus sowie die Lehren von Bayle, Malebranche und der Cartesianer kritisiert; sie bieten die öfter seit 1871 zitierte Formulierung »existence is percipi, or percipere« mit der Randbemerkung: »or velle, i. e. agere« (Fr. A IV S. 422 = Fr. B I S. 10). Sie enthalten Anmerkungen über die zu befolgende Darstellung in einem offensichtlich geplanten Werk usw. Dagegen finden sich viel später, nach dem oben schon erwähnten Datum vom August 1708, Niederschriften, die allerhand offenbar Unfertiges enthalten, auch nichts von geplanter Ausgestaltung zu einem Werk verraten.

Ich gestehe, daß es mir lange Zeit hindurch hoffnungslos erschien, irgendeine Ordnung in diesen anscheinend wüsten Haufen zu bringen. Auch andere haben wohl auf die Durchführung eines solchen Versuchs um so eher Verzicht geleistet, als Fraser selbst energischer noch als in der oben bereits angeführten Bemerkung (A IV S. 30) von einem »chaos« gesprochen hatte, »in which the reader finds the philosophical remarks in the Commonplace Book«. Sein allgemeiner Bericht über die Eintragungen (7) zeigte sogar demjenigen, der ihn an ihrem Bestande prüfte, sofort, daß hier Gewalt vor Recht gegangen war.

Die Sachlage wurde noch bedenklicher, als Frasers zweite Ausgabe der Werke (B, 1901) erschien. Es war schon seltsam, daß er hier den ersten, 1871 in die Biographie des Philosophen eingerückten Teil des Tagebuchs einfach fortgelassen hatte, ohne dessen in der zwar in einzelnen Punkten ergänzten, aber wesentlich abgekürzten Biographie und in dem Vorwort zu dem Abdruck des zweiten Teiles auch nur mit einem Wort zu gedenken. Überraschender noch war, daß in diesem zweiten Teil (8) die Reihenfolge der Aufzeichnungen zwar erhalten war, daß sich aber, abgesehen von zahlreichen interpunktionellen und orthographischen Änderungen und verwirrender Willkür in dem Gebrauch eckiger Klammern, dem kritischen Leser, der einen vergleichenden Blick in die ältere Ausgabe geworfen hätte, wesentliche Textabweichungen hätten ergeben müssen; über ihre Herkunft hatte Fraser allerdings kein Wort verloren. Ich habe vor Jahren, auf solche Unterschiede aufmerksam geworden, bei Gelegenheit

seminaristischer Übungen von geschulten Mitgliedern eine sorgsame, von mir kontrollierte Textvergleichung ausführen lassen. Sie zeigte, daß die Ausgabe B, offenbar zum Zweck der Erläuterung im Fraserschen Sinn, einen an vielen Stellen ergänzten oder veränderten Text gibt, der niemals direkt, meist überhaupt nicht von Fraser als ergänzt oder verändert erkennbar gemacht worden ist. Daß diese Umformungen einer erneuten Kollation zuzuschreiben sind, ist ausgeschlossen. Es ist nur anzunehmen, daß Fraser seine Anmerkungen über Zusatzbemerkungen Berkeleys nochmals durchgesehen und da, wo in A nur »Author« steht, fast durchgängig den Ort der Zusätze im MS (vermutlich auf Grund seiner Abschrift) angegeben hat: meist durch ein »on margin«, einmal durch ein »on blank page of the MS«.

Die Aussicht auf eine Ausgabe des Tagebuchs, die allen Textansprüchen genügt und zugleich nach Lorenz' äußeren Angaben und den nachstehenden Bestätigungen aus dem inneren Zusammenhang die ursprüngliche Reihenfolge herstellt, liegt, wie schon im Vorwort zu erwähnen war, in weiter Ferne. Soll das Tagebuch bis dahin, wie es verdient, nutzbar werden, so blieb nichts übrig, als die Ergebnisse unserer Seminarkollation der Texte von Fr. A und Fr. B zu veröffentlichen (s. Anhang I), die in das Handexemplar des Berliner Seminars von Lorenz eingetragenen Textergänzungen und -Verbesserungen ebenfalls mitzuteilen (s. Anhang II) und zum Zweck des Verständnisses sowie der Nachprüfung des hier Gebotenen die Eintragungen in ihrer richtigen Tagebuchfolge zu numerieren: (00). Diese Zählung konnte nach der Beschaffenheit der Texte bei Fraser und den Angaben von Lorenz nicht einfach fortlaufend erfolgen. Sie erfordert drei Gruppen: (I—XXIII; 1—877, 878—917; a—f), von denen die beiden mittleren Glieder Zwischenzählungen notwendig machen (z. B. 7a). Der kritische Leser wolle deshalb in seinen Exemplaren der Ausgaben Fr. A oder B die Zählung gemäß dem Vorschlag in der Anmerkung zu den »Abkürzungen« am Schluß des Vorworts vornehmen.

Den ersten Anlaß zu den vorstehenden Ausführungen und der im Anhang A mitgeteilten Kollation hat, wie ich dankend erkläre, die Rezension von Frasers Ausgabe B geboten, die Theodor Lorenz im Mind 1902 veröffentlicht hat. Lorenz irrte zwar, auf die Ausgabe B angewiesen, darin, daß er annahm, ihr Text des »Commonplace Book« sei ein einfacher Abdruck der Ausgabe A; aber im übrigen zeigte sich auch hier der trefflich geschulte Forscher, als den er sich seit 1900 durch zwei Beiträge zur Lebensgeschichte

Berkeleys im Archiv für Gesch. der Philos. ausgewiesen hatte. Er machte darauf aufmerksam, daß die neue Ausgabe Frasers trotz mancher Vorzüge vor der älteren gleichfalls wenig korrekt sei. In welchem Maße sein Urteil speziell für den Abdruck des Commonplace Book in B zutrifft, ergab sich aus einem offenen, durch eine kurze Entgegnung Frasers hervorgerufenen Brief von Lorenz an den Herausgeber des Mind.(9) Lorenz hatte Gelegenheit gehabt und benutzt, das Manuskript des C. P. B. von Berkeley durchzuarbeiten, und stellte daraufhin eine Reihe irrtümlicher Lesungen in Frasers Ausgabe B fest. Auch wies er an einem herausgegriffenen Beispiel nach, daß Fraser unbedenklich gewesen war, Berkeleys Text stillschweigend durch willkürliche Zusätze zu verändern, die der Erläuterung dienen sollen.

Überraschender noch waren die Eröffnungen, die Lorenz in dem Aufsatz »Weitere Beiträge zur Lebensgeschichte G. Berkeleys« vom Jahre 1905 machte. (10) Seine Kollation hatte ergeben: »The first part [des Manuskripts] is formed by the notes which are printed in Professor Fraser's new edition on pp. 7—58 [Fr. A S. 419—467]. All these entries are written on the right pages of the manuscript only, the left pages being left blank for the addition of marginal notes. The last of these right pages is formed by the mysterious line which seems to read 'August 28th, 1708, The Adventure of the Shirt', and by the subsequent paragraph beginning with the words 'It were to be wished . . .' Then follow three blank pages, after which we find the first set of Statutes« — die Fraser nur in A IV S. 23f. abgedruckt hat — . . . »These Statutes are followed by the Queries . . . and the second set of Statutes (written by another person)« — auch diese von Fraser in B nicht wieder aufgenommen — »The remaining part of the manuscript is formed by the contents of pp. 58—92 in the new edition [B 467—501], ending with the words: 'This is my end and not to be inform'd as to my own particular'«.

Im Anschluß an diese erste genauere Beschreibung des Manuskripts berichtete Lorenz über eine »startling discovery«, die ich gleichfalls in seinen Worten wiedergebe: »On the blank pages preceding the first set of Statutes, I found clear and unmistakable impressions of a former binding, showing beyond doubt that the manuscript originally consisted of two separate volumes, which were bound together after Berkeley's death, a date which is confirmed by the fact that the volume, in its present shape, bears the guilt-lettered inscription on its back: 'Bishop Berkeley MS'. Of course,

the truth flashed across my mind at once that the two parts were bound together in the wrong order! The earlier of the two note-books which now form the contents of the so-called 'Commonplace Book', began with the Statutes of January 1706 [unserer Zeitrechnung], which were followed by the Queries, the Statutes of December 1706, and the whole series ... printed on pp. 58—92 [B = A IV S. 467—501]. I should add, however, that I have reason to believe that, originally, the words 'as they consider' on p. 89 [B = A IV S. 498] formed the last entry in this first volume. The following pages pp. 89—92 [B = A IV S. 498—501] seem to have been written by Berkeley after completing the second volume (represented by pp. 7—58 [A IV S. 419—468] in the new edition) which is filled from the first page to the last.«

Zu weiterer Stütze seiner Annahme fügte Lorenz hinzu: »A comparison of p. 9 [= A IV S. 421] and p. 87 [= A IV S. 496/7] shows that several passages occurring in these two pages are almost identical, and this is still more striking in the original manuscript, as Professor Fraser has omitted some paragraphs on p. 87, which are to be found on p. 9 as well. According to my theory, p. 87 stands at the end of the first little manuscript volume, as Berkeley wrote it originally, and p. 9 at the beginning of the second. From this standpoint, the repetition appears quite natural, whereas it is almost impossible to think that exactly the same train of ideas should have been jotted down by him first at the beginning and then again at the end of a volume, the contents of which must be supposed to have covered a period of years.«

Die vorstehende Beschreibung des Manuskripts ließ leider Zweifeln und Bedenken Raum. Lorenz hatte auch hier nur Frasers Ausgabe B zur Hand. In dieser aber fehlt, wie die Schlußnotiz des Anhangs A zeigt, nach dem von Lorenz als Endwort der letzten Eintragung im ersten Heft zitierten Satz:

... as to my own particular (916)

die bei Fraser A IV S. 501 stehende Bemerkung:

The Materialists & Nihilarians need not be of a party (917).

Ebenso ist bei Fraser B, vielleicht weil er als bloße Wiederholung angesehen wurde, der kurze in A IV S. 498 abgedruckte Satz:

An idea cannot exist unperceiv'd (382)

nicht vorhanden. Auch Lorenz' Begründung seiner Hypothesen über den ursprünglichen Zusammenhang des Manuskripts wirkte nicht überzeugend.

Der äußere Grund dafür, daß ursprünglich zwei Hefte vorlagen, die nach Berkeleys Tod versehentlich in verkehrter Reihenfolge gebunden waren, hätte, um zwingend zu werden, genauerer Ausführung bedurft als durch die oben angeführte Erklärung: »I found . . . beyond doubt« gegeben ist. Das gleiche gilt für die zweite Hypothese, daß die Sätze bei Fr. B S. 89—92 (A IV S. 498—501) nach Abschluß des ursprünglich zweiten Heftes von Berkeley in dem ursprünglich ersten eingetragen seien. Lorenz hatte damals vor, »eine zusammenfassende Darstellung des Lebens und der Philosophie« Berkeleys zu geben und das »Commonplace Book« neu herauszugeben. (**11**) So war seine Zurückhaltung begreiflich. Ebenso begreiflich aber, daß man abwarten wollte, bis das geplante Werk erschienen war.

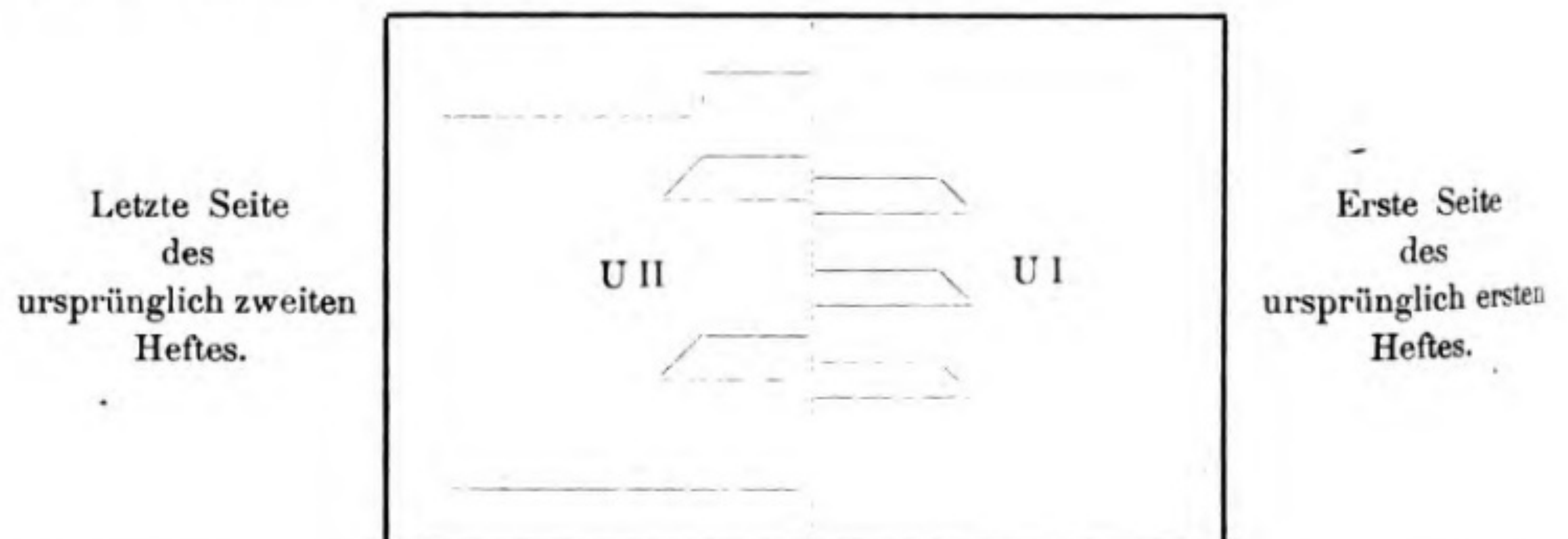
Nicht ganz so verständlich ist, daß, soviel ich gesehen habe, weder bei uns, noch sonstwo irgend jemand die inneren Gründe für Lorenz' Hypothesen, die doch mitentscheidend sind, geprüft hat. Nicht einmal Lorenz' Ausstellungen an Frasers Ausgabe B haben Beachtung gefunden. Mir hatte sich bei einem ersten Durcharbeiten des Tagebuchs Lorenz' Urteil: »Viewed in this order, the succession of Berkeley's entries appears quite natural, if one tries to follow the growth of his philosophical ideas« fast durchweg bestätigt. Aber es blieben die äußeren Lücken der Beweisführung. Sie veranlaßten mich im W. S. 1912, Lorenz brieflich um genauere Auskunft zu bitten. Sie wurde mir in einem Antwortschreiben vom 27. Januar 1913 bereitwilligst zuteil. Danach sind »beide Teile des MS.'s rechtsseitig beschrieben. Aber der ursprünglich erste war noch nicht völlig ausgenutzt, als Berkeley den zweiten Teil zu benutzen anfing. Oder vielmehr: Berkeley hatte jenen ersten Band an beiden Enden zugleich begonnen. An dem anderen Ende (d. h. dem der ersten Seite des C. P. B. entgegengesetzten) steht nämlich seine Abhandlung über die Cave of Dunmore[1]. Auf den dazwischenliegenden Blättern finden sich Notizen zu seinem

---

[1] Es ist dies die oben (S. 11) bereits erwähnte undatierte Beschreibung, die Fraser zuerst A IV S. 503f. (= B IV S. 75f.) veröffentlicht hat. Über eine zweite, anscheinend korrigierte Version Berkeleys, datiert vom »January 10, 1705/6«, also von dem gleichen Datum, das die ersten Statuten des C. P. B. zeigen, hat Swift B. Johnston aus den Molyneux Papers, von denen noch zu reden sein wird, in der Zeitschrift Hermathena Nr. XXVI, 1900 berichtet. Darin liegt, vorausgesetzt, daß Berkeley das Datum der ursprünglichen Niederschrift dieser Version nachträglich eingefügt hat, eine Bestätigung für die obenstehende Annahme.

Ludus algebraicus[1], zu seiner Abhandlung De motu[2] usw. (ohne wesentliches Interesse). Ich halte es nicht für unwahrscheinlich, daß Berkeley, nachdem er seinen (ursprünglich) zweiten Band vom ersten bis zum letzten Blatte rechtsseitig vollgeschrieben hatte, den ersten wieder vornahm (in dem es noch freie Blätter gab) und die bei Fraser S. 89—92[3] gedruckten Notizen niederschrieb[4].«

Auf vier Blättern fügte Lorenz seinem Brief eine anschauliche Beschreibung des MS.'s bei. Danach endet das jetzt erste Heft der offensichtlich nach Berkeleys Tod erst gebundenen Handschrift auf seinem vorletzten Blatt mit den Worten: »This a vain distinction« (875; bei Fr. A IV S. 467 = B I S. 58); das letzte Blatt ebendieses Heftes enthält auf seiner ersten Seite die oben schon angeführte, bei Fr. den eben zitierten Worten unmittelbar folgende Eintragung (876): »August 28th, 1708. The adventure of the [Shirt?]« und die nächstfolgende (877): »It were to be wished ... Clov. B 7.« Auf der Rückseite dieses Blattes, also auf der letzten Seite des jetzt ersten Heftes, finden sich von der Mitte aus linksseitig zwei breite Eindrücke des ursprünglichen Heftes, die von einem über die ganze Seite reichenden saumförmigen Eindruck eingeschlossen werden. Auf der nebenstehenden rechten Seite, der ersten des jetzt zweiten Heftes, finden sich dagegen von der Mitte aus drei etwas längere und schmälere unumrahmte Eindrücke. Nach Lorenz' Aufzeichnung:



[1] Der Ludus algebraicus bildet einen Teil der als von Berkeley herrührend geltenden Miscellanea mathematica vom Jahre 1707.

[2] Die von Berkeley 1721 veröffentlichte Abhandlung.

[3] Also die bei Fr. B abgedruckten Eintragungen, bei denen die beiden oben S. 16 bereits erwähnten, im Anhang I verzeichneten Sätze (382) und (917) fehlen.

[4] Man beachte auch die oben gegebene Mitteilung von Lorenz, daß das ursprünglich zweite Heft des MS.'s »is filled from the first page to the last«.

U I dokumentiert sich als Anfang des ursprünglich ersten Heftes auf der ersten Rückseite, also der ersten linken Seite durch Berkeleys Eintragung (I), welche die ersten Statuten als »... agreed ... Jan. 10. A. D. 1705« bezeichnet, also das zweifellose Anfangsdatum für das Tagebuch als einzige Bemerkung trägt. Auf der nebenstehenden rechten Seite des nächstfolgenden Blattes »beginnen dementsprechend die Statuten der ersten Society« (bei Fr. A IV S. 25). Nehmen wir hinzu, daß das letzte Blatt von U II das Datum »August 28th, 1708« zeigt, so ergibt sich, daß Lorenz' Hypothese durch den Bestand des MS.'s völlig verifiziert ist. Es ist somit schon nach diesen äußeren Kriterien Tatsache, daß die beiden Hefte erst nachträglich, vermutlich nach Berkeleys Tod, in verkehrter Folge gebunden wurden, die Bemerkungen bei Fr. A IV S. 419—468 und S. 468—498 (= Fr. B I S. 9—58 und 58—89) demnach in verkehrter Folge abgedruckt sind. Zweifelhaft bleibt nur, wo tatsächlich und von welcher Hand geschrieben sich im MS die Notiz findet, die Fraser A IV S. 419 mit den Worten: »On the first page is written 'G. B. Coll. Trin. Dub. alum.' «und B I 1 in der Wendung: »On the title-page is written, 'G. B. Trin. Dub. alum.', with the date 1705« angibt. Lorenz' Brief an mich und dessen Einlage mit der Beschreibung der MS-Blätter — ich habe 1913 versäumt, danach zu fragen — geben darüber keine Auskunft. Ich vermute, es handelt sich um eine nachträgliche Einschrift von fremder Hand. Gleichviel aber — das ändert an der festgestellten Tatsache nichts, so wenig wie Lorenz' Schweigen über die beiden mehrfach erwähnten Eintragungen Berkeleys (382 und 917), die bei Fraser B fehlen.

Über die zweite Hypothese von Lorenz, daß die Eintragungen Berkeleys, die bei Fr. A IV S. 498—501 (= B I S. 89—92) gedruckt sind, erst nach Abschluß des zweiten Heftes niedergeschrieben seien, obgleich sie auf den Schlußseiten des ursprünglich ersten Heftes stehen, läßt sich nur entscheiden, nachdem wir der inneren Konstitution des Tagebuchs sicher geworden sind.

Leider aber läßt sich auch dieser Aufschluß nicht ohne weiteres gewinnen. Die Mängel der beiden Abdrücke Frasers reichen über die im Anhang A verzeichneten Textdifferenzen beider Ausgaben beträchtlich hinaus, sehr viel weiter noch, als die von Lorenz aufgeführten Verlesungen Frasers im Mind 1904 und im Archiv 1905 (**12**) erkennen lassen. Schon am letztgenannten Ort hatte Lorenz am Schluß der von ihm aufgeführten Ver-

lesungen erwähnt: »There are other discrepancies between Professor Fraser's version and the original manuscript; but this may suffice, until a correct edition of Berkeley's note-books is published.« In dem bereits erwähnten Brief an mich vom Januar 1913 schrieb Lorenz: »Ich schlage Ihnen vor, mir das Exemplar des Philosophischen Seminars zuzuschicken. Ich würde es nach meinem eigenen Handexemplar korrigieren und eine diesbezügliche Notiz mit meiner Unterschrift beifügen. Ich sehe nicht ein, warum die korrekte Form nicht allen zugänglich sein sollte: der Benutzer des Exemplars könnte sich dann, wenn er will, auf mich beziehen, gerade als ob es sich um eine von mir veranstaltete Ausgabe handelte.« Ich habe dieses von wissenschaftlichem Geist erfüllte Anerbieten dankend angenommen. Lorenz hat daraufhin in unserem Exemplar der Fraserschen Ausgabe A damals seine Korrekturen sorgsamst eingetragen. Sie sind so zahlreich und zum Teil so wesentlich, daß ich sie, um Frasers Drucke des Tagebuchs, nach dem Vorstehenden, speziell den grundlegenden Druck A, nutzbar zu machen und Lorenz' verdienstvolle Arbeit zur Anerkennung und Verbreitung zu bringen, in Anhang II verzeichnet habe.

Das Verständnis des Tagebuchs fordert vorweg, daß wir die Zeit der Eintragungen Berkeleys genauer bestimmen, als Frasers oben erwähnte schwankende Berichte ergeben.

Der Anfangstermin des Tagebuchs ist durch Berkeleys Randbemerkung zu den ersten Statuten (Fr. A IV S. 23) gesichert:

> Mem. The following Statutes were agreed to and signed by a Society consisting of eight persons, January 10, A. D. 1705 (I).

Es beginnt also nach unserer Zeitrechnung mit dem 21. Januar 1706.

Weniger fest steht der Schlußtermin. Mit Bestimmtheit läßt sich gemäß dem Datum auf dem letzten Blatt des ursprünglich zweiten Heftes nur der Endtermin für die große Mehrzahl der Eintragungen feststellen:

> August 28th, 1708. The Adventure of the [Shirt?][1] (876).

Die Bemerkungen (878 —916) des ersten Heftes, die bei Fr. A IV S. 498—501 (B I S. 89—92; aber ohne Nr. 917) gedruckt sind, scheinen nach Lorenz' oben (S. 16) erwähnter Vermutung »to have been written by

[1] Es bedarf deshalb kaum des Hinweises darauf, daß die Zitate der Briefe von Locke an seinen holländischen Freund, den Remonstranten Philipp van Limborch, in Nr. 702 und 736 ebenfalls das Jahr 1708 voraussetzen, in dem diese Briefe zuerst erschienen sind.

Berkeley after completing the second volume . . . which is filled from the first page to the last« (Arch. f. Gesch. d. Philos. XVIII, 1905, S. 554). Ich kenne Lorenz' Gründe für diese Hypothese nicht. Aber sie scheint mir aus inneren Gründen gesichert. Die Eintragungen 878—898 geben eine Zusammenstellung von sachlichen und methodischen Grundgedanken der Ideenlehre des Tagebuchs in Form kurz formulierter Thesen[1], die in der Randbemerkung:

> These arguments must be proposed shorter [d. i. weniger zahlreich?] and more separate in the Treatise (878a)

direkt auf das »early 1710« veröffentlichte Werk hinweisen, während die letzten Niederschriften des zweiten Heftes (etwa 834—877 bei Fr. A IV S. 464—468 = B I S. 54—58) nichts von solchem Abschluß verraten. Selbst die Eintragungen (899—913), die sich wesentlich auf Berkeleys Ablehnung der Infinitesimallehren beziehen, zeigen diesen Charakter. Auch die Wendungen in (911, 912 und 916), in denen Berkeley als Irländer spricht (»We Irishmen«[2]), die drei weiteren Bemerkungen endlich (914—916), gehen direkt auf den Treatise, so zwar, daß wir diesen kaum anders als, wenigstens vielleicht im ersten Entwurf[3], nahezu vollendet denken können:

---

[1] Es wäre lehrreich, diese 21 Bemerkungen mit den elf vergleichen zu können, von denen E. Edwards Beardsley in seinem Life and Correspondence of Samuel Johnson, New York 1874, S. 71 aus einem Brief vom 24. März 1729/30 nur berichtet: »He [Berkeley] proceeded briefly to explain or defend under eleven heads the philosophical ideas which he had published.«

[2] Als Irländer hat sich Berkeley, der in seiner Jugend den Jakobitischen Aufstand in seiner Heimat miterlebt hatte, um diese Zeit besonders stark gefühlt. In einem Brief an Sir Percival vom Jahre 1709 schrieb er: »I must own this corner furnishes scarce anything that deserves to be commemorated. We Irish are a nation in its nonage, put under the guardianship of a people that do everything for us, and leave us the liberty of transacting nothing material for ourselves, or having any part in the affairs of Europe« (Fr. D S. 16 Anm.) Man vergleiche auch die später unterdrückte Bemerkung im Treatise § 110 über Newton als »philosopher of a neighbouring nation«. Über politische Differenzen der Studierenden in Dublin um den Anfang des 18. Jahrhunderts vergleiche das weiterhin zitierte Book of Trinity College S. 64f.

[3] Fraser berichtet A IV S. XII, in dem zweiten Bande des Berkeley-Nachlasses, dessen erster das Tagebuch enthält, finde sich ein undatierter »draft of the Principles of Human Knowledge, from Sect. 85 to Sect. 145«, also die Erörterung der Konsequenzen seiner Lehre, nach Erledigung der Einwürfe, bis nahe zum Schluß des Werkes, »nearly as in print« (vgl. Lorenz im Archiv f. Gesch. d. Phil. XVII, 1904, S. 159). Außerdem enthält die Library of Trinity College einen von Fraser aufgefundenen, in A I und B III von ihm veröffentlichten

> Engagements to P. on account of ye Treatise that grew up under his eye, on account also of his approving my harangue. Glorious for P. to be the protector of usefull tho' newly discover'd truths (914).
>
> How could I venture thoughts into the world before I knew they would be of use to the world? and how could I know that till I had try'd how they suited other men's ideas? (915)
>
> I publish not this so much for anything else as to know whether other men have the same ideas as we Irishmen. This is my end, & not to be inform'd as to my own particular (916).

Für eine nahezu vollendete Ausarbeitung spricht demnach nicht nur das »I publish not this ...« in (916), sondern auch das »Treatise« in (914) sowie mittelbar (915). Damit halte ich Lorenz' Hypothese über den späten Ursprung der Eintragungen Berkeleys (878—916) im ersten Heft des Tagebuchs aus inneren Gründen für gesichert. Die Bemerkung (914) bietet uns zugleich eine Handhabe für die Zeitbestimmung dieser abschließenden Eintragungen. Die Reflexionen (878—913) gehen nicht auf die New Theory of Vision, zu der fast nur, wie sich später deutlich ergeben wird, das erste Heft des Tagebuchs gehört, dies aber zahlreiche Eintragungen enthält. Da überdies (914) direkt den »Treatise« nennt, so haben wir keinen Grund zu zweifeln, daß das »P« in ihm auf Lord Pembroke geht, dem Berkeley seinen Treatise gewidmet hat.[13] Der späteste Termin für die Niederschriften (878—913) würde also die Zeit vor Beginn der definitiven Ausarbeitung des Treatise sein; (914—916) gehören vielleicht erst der Zeit um den Abschluß dieser Niederschrift an. Damit kämen wir kaum bis zur zweiten Hälfte des Jahres 1709. Denn am 29. Juli 1710 schrieb Berkeley an seinen Gönner und späteren Freund Sir John Percival, nachmals Earl of Egmont, mit dem er 1709—1730 in regem Briefverkehr stand,[14] nach der Mitteilung Frasers aus diesen, bisher nur auszugsweise veröffentlichten Briefen »If when you receive my book, you can procure me the opinion of some of your acquaintances ... I shall be extremely obliged to you.«[15] Der Treatise ist also damals allem Anschein nach versandfertig gewesen. Danach dürfen wir das Ende 1708 als wahrscheinlichen Schlußtermin für die Eintragungen des Tagebuchs ansehen.

»rough draft« der Einleitung zu den Principles, der nach Lorenz im November und Dezember 1708 »in small but pretty regular daily portions« geschrieben ist (Mind 1902, S. 252). Es ist also sicher, daß ein Teil des Werkes, und möglich, daß es ganz in einem ersten Entwurf niedergeschrieben war.

An diesen Daten ändern die Randbemerkungen Berkeleys nichts. Sie scheinen sämtlich, auch die korrigierenden, wie sich noch zeigen wird, vor Beginn der Treatise-Reinschrift nachgetragen zu sein. Zudem hatte Berkeley kaum Anlaß, nach seinen weiterhin noch zu besprechenden Urteilen über den Treatise schwerlich auch ein Bedürfnis, später noch auf das MS. zurückzugehen.

Wir dürfen also abschließend feststellen: Berkeley hat das erste Heft des Tagebuchs sicher Anfang 1706 begonnen und das zweite wahrscheinlich im August 1708 abgeschlossen. Selbst die anscheinend nachträglichen Eintragungen 878—916 im ersten Heft reichen schwerlich über den Anfang 1709 hinaus.

Auch innerhalb dieses dreijährigen Zeitraumes haben wir Anlaß, für die innere Analyse wesentliche zeitliche Gliederungen anzunehmen.

Als Berkeley im Januar 1706 sein Tagebuch mit der Bemerkung (I; Fr. A IV 23) zu den ersten, von fremder Hand geschriebenen ausführlichen Statuten anfing, reichte seine philosophische Bildung, wenn wir voraussetzen, daß die zumeist vielfach direkt auf Lockes Essay bezogenen Eintragungen Nr. II—XXIII (Fr. A. IV S. 25—26) nicht nur von Berkeley geschrieben, sondern auch selbständig formuliert sind, noch nicht tief. Sie machen durchweg den Eindruck des Anfängerdenkens. So auch die wenigen, in denen vielleicht das Licht der künftigen Lehre aufzudämmern beginnt:

Whether solids seen b. 2. c. 9. s. 9 (IV)
Power is not perceived by sense. (XX).

Anscheinend waren sie alle zweiundzwanzig für die Besprechungen der »Society« bestimmt, deren jugendlich spezialisierte Statuten, von Berkeley in Nr. I als »agreed to and signed« bezeichnet, voranstehen. Über den Charakter dieses Vereins sagen die Statuten direkt nur, daß es sich um wöchentliche Versammlungen von acht Mitgliedern zum Zweck mündlicher Verhandlungen über vorherbestimmte Gegenstände, also um einen Debattierklub handelte. Vorgesehen war auch ein »Keeper of the Rarities«, der in der Regel vor den Wochensitzungen »should attend at the Museum«.(16) Wer die sieben anderen Mitglieder waren, wissen wir nicht. Jedenfalls wohl war Berkeley, wenn nicht der Gründer, so doch das geistige Haupt des Vereins. Gar nichts erfahren wir von dessen Schicksal. Aus den zweiten Statuten vom Ende des Jahres 1706, die den XXII von Berkeley geschriebenen Fragen und Thesen unmittelbar folgen, geht hervor, daß der

Verein in seiner ursprünglichen Art dieses Ende nicht überdauert hat. Möglich, daß er das Jahr 1706 hindurch bestanden hat. Möglich ferner, daß die Besprechungen durch die XXII Fragen und Thesen ausgefüllt waren. Möglich aber auch, und nicht eben unwahrscheinlich, daß Berkeley jene Eintragungen Anfang 1706 programmatisch niedergeschrieben hat, ohne daß die Vereinigung, deren Majorität in jeder Sitzung das Thema für die nächstfolgende bestimmen sollte, sich an diese Sätze gebunden hielt. Möglich endlich nicht weniger, daß einerseits die Strenge und Peinlichkeit der ersten Statuten, andrerseits die den Mitgliedern gewährte Freiheit, daß »when the subject of the conference has been sufficiently discussed the members may propose to the Assembly their inventions, new thoughts, or observations in any of the sciences« — möglich endlich, daß diese Antinomie dem Verein, wie ungezählten anderen solchen jugendlichen Veranstaltungen, ein frühzeitiges Ende bereitet hat.

Noch weniger sind wir über die zweite Vereinigung, vom Dezember 1706, orientiert, von deren wenigen Statutenparagraphen oben schon die Rede war. Auch diese (nach Lorenz) gleichfalls von fremder Hand geschriebenen Statuten sind als »Agreed« bezeichnet. Aber es fehlen auch hier die Namen der als »underwritten« bezeichneten Mitglieder, ebenso Angaben über deren Zahl. Nur die Aufgabe ihrer wöchentlichen Donnerstagssitzungen wird bestimmt: »To discourse on some part of the New Philosophy«. Was mit dieser gemeint ist, wird nicht gesagt. Möglich, daß wir der Kürze dieser Bestimmungen einen Hinweis auf die gefährliche Umständlichkeit der ersten Statuten entnehmen dürfen. Nichts verlautet ferner über das Schicksal dieses zweiten Vereins. Wir wissen nicht einmal, ob er wirklich zustande gekommen ist. Und selbst wenn wir dies annehmen, ergeben die mir bekannten Nachrichten nicht das geringste darüber, ob er in irgendeinem Zusammenhang mit der Ende 1707 gegründeten Dublin Philosophical Society stand, mit der die von William Molyneux, dem Freunde Lockes, 1683 gegründete Dublin Society erneuert wurde, nachdem deren erste beide Entwicklungsphasen mit dem Tode ihres hochverdienten Gründers und Sekretärs ihr Ende gefunden hatten.(17) Schon weil W. Molyneux' Sohn Samuel, damals 18jährig, undergraduate im Trinity College,(18) dem Berkeley seine Miscellanea mathematica (1707) gewidmet hat, das Amt seines Vaters in dieser Gesellschaft erhielt, ist es nicht unwahrscheinlich, daß Berkeley von Anfang an Mitglied auch dieser Gesell-

schaft war, des Vorläufers der gegenwärtigen Royal Dublin Society und der Royal Irish Academy. Dafür spricht zudem, daß das vom 10. Januar 1705/6 datierte Exemplar von Berkeleys Beschreibung der Höhle von Dunmore (s. oben S. 17, Anm.) sich, ebenso wie der offenbar jugendliche Essay »Of infinities« nach Johnstons Bericht unter den »Molyneux Papers« der Gesellschaft mit dem »endorsement«, anscheinend Sam. Molyneux', unter den in der Gesellschaft gelesenen Abhandlungen findet. Das Datum beider Mitteilungen läßt sich allerdings nicht mehr sicher bestimmen (vgl. weiterhin S. 26f.); nur der Endtermin, 1709, steht mit dem Fortgang S. Molyneux' von Dublin fest, sowie Berkeleys Mitgliedschaft um 1710.

Gar kein Schluß aber ist von dem allen auf das Verhältnis des oben besprochenen zweiten Trinity-College-Vereins zu der Dublin Philosophical Society zu ziehen, auch nicht daraus, daß das von Johnston aufgefundene Exemplar der Beschreibung der Höhle von Dunmore das Datum des Gründungstages der ersten Gesellschaft trägt (vgl. oben S. 17).

Es war notwendig, auf diese Schranken unseres Wissens hinzuweisen. Denn um die drei Gesellschaften und die Beziehung von Berkeleys Tagebuch zu den beiden ersten hat sich neuerdings ein seltsamer Legendenkreis gewoben, der zerstört werden muß, ehe die Zeit und der Charakter der Eintragungen Berkeleys spezieller festgelegt werden können. Fraser hat das Gespinst mit einem Durcheinanderwirren (A IV 27) begonnen. Er berichtet über die Statuten der zweiten Gesellschaft: »The 'underwritten' names unfortunately are not given. We are left in the dark about Berkeley's associates at these Thursday evening meetings, for the discussion of the 'New Philosophy'; and also very much as to the questions they discussed, and the conclusions (if any) which they reached.« Wenngleich er bei Abdruck der zweiten Statuten (A IV 26) dahingestellt sein läßt, ob es sich in ihnen um dieselbe Gesellschaft wie die erste oder eine ähnliche handelte, fährt er unbedenklich fort: »The office of 'Keeper of the Rarities'«, von dem nur die ersten Statuten reden, »probably implies that observation and experiment were as much in vogue among them as the mathematical and metaphysical speculations of the hitherto unpublished Commonplace Book in which the memorials of this Society appear.« Er nimmt also beide Gesellschaften als eine, überträgt die Statuten der ersten hinsichtlich der »rarities« auf die zweite, deutet das in seinen Statuten erwähnte Museum als eine vorhandene oder geplante selbständige Sammlung [vgl.

Anm. (16)] und schließt daraus auf eine Beschäftigung mit »observation and experiment« im Sinne der naturwissenschaftlichen Interessen der Zeit. Er läßt ferner die »New Philosophy« der zweiten Statuten auf diese Interessen mithinweisen und bezieht die Eintragungen des Commonplace Book auf die »memorials« dieser zweiten, die erste einschließenden Gesellschaft. Daran knüpft er die Zeitbestimmung: »The other contents of that Book«, d. i. die bei Fraser A an anderer Stelle (A IV 419f.) abgedruckten, ... »may perhaps exemplify some of the questions which engaged these Trinity College inquirers in the two years before he [Berkeley] obtained his Fellowship«, d. i., da Berkeley am 9. Juni 1707 Fellow wurde, von Mitte 1705 (!) bis Mitte 1707. (19) Johnston hat dieses Geflecht in dem mehrfach genannten Aufsatz der Hermathena weitergesponnen. Er erklärt nach einem kurzen Hinweis auf die Geschichte der Dublin Society (20) und die obengenannten Berkeley-Manuskripte in den »Molyneux Papers«, indem er sich auf Frasers Angaben über die beiden ersten Gesellschaften beruft, die zweite Trinity College-Vereinigung für ein »enlargement of the first« und faßt wie folgt zusammen: »So the history of these gatherings runs somewhat as follows:—In January 1705/6, a small coterie of College men arranged meetings for discussing subjects of common interest. A successful session« — wir haben eher, wie wir sahen, Grund, an einen mangelhaften Verlauf zu denken — »caused them to widen their lines for the following year« — wir wissen davon nichts, auch nichts darüber, ob die Mitglieder des zweiten Vereins ganz oder teilweise dieselben waren wie die des ersten —, »and finally, at the end of 1707, to attempt the much more ambitious task of reviving the Dublin Society.« Ich sehe auch dafür keine Anhaltspunkte. Denn die Umstände, daß Samuel Molyneux dem vier Jahre älteren Berkeley nahestand und die Molyneux Papers die von Samuel Molyneux signierten obengenannten beiden Manuskripte enthalten, sind natürlich nicht geeignet, diese Konsequenz zu tragen. Aber Johnston fährt fort: »Berkeley's 'Description of the Dunmore Cave'« — ich nehme an, die von Fraser veröffentlichte Version — »may have been the inaugural essay of the first stage, while certain corrections and additions that are in the copy seem to be a retouching for a subsequent reading at the more public meetings of the 1707 revival.« Möglich ist dies beides, wahrscheinlich aber nur das zweite. Denn für das erste wäre nur die Übereinstimmung des Datums in der späteren Version mit dem Gründungs-

datum der ersten Gesellschaft anzuführen, die natürlich nichts beweist. Bei dem Abdruck der auf die zweiten Statuten folgenden Tagebucheintragungen in der späteren Ausgabe (B I 7 f.) — die beiden Statuten und die zwischenstehenden XXII Fragen und Thesen Berkeleys fehlen dort, wie oben erwähnt — ist Fraser auf die Stellung des Commonplace Book zu den beiden ersten Gesellschaften nicht zurückgekommen. Erst im Appendix von B III, beim Abdruck der von Johnston aufgefundenen Erörterung »Of infinites«, erklärt er (B III S. 409), indem er sich auf deren Abdruck durch Johnston in der Hermathena beruft: »Now in the Life and Letters of Berkeley (A IV p. 23) I have mentioned that in 1705-6 he was engaged with some of his college friends in forming a Society for promoting research in the spirit, and according to the experimental methods, of the 'New Philosophy' of Boyle, Newton and Locke. The first meeting seems to have been held on January 10, 1706, the date of the paper on the Dunmore Cave. Accordingly, this paper may have been a contribution by Berkeley at the inaugural meeting of this Society, which was probably the precursor of the revived Dublin Society of 1707.« Er bleibt also dabei, die beiden ersten Vereine als einen und denselben zu behandeln, folgt mit einigem Vorbehalt der Annahme Johnstons über den Ursprung der Dublin Philosophical Society aus dem zweiten Verein, glaubt das Datum der ersten Statuten als das der ersten Sitzung mit einem Vortrage Berkeleys über die Höhle von Dunmore ansehen zu dürfen und bestimmt die New Philosophy der zweiten Statuten nach Geist und Methode als den Inbegriff der neuen Naturwissenschaft und Philosophie. Er nimmt diese Deutung offenbar deshalb an, weil auch in den späteren Eintragungen Berkeleys Beziehungen auf Lockes Lehren häufig auftreten und durch ebenfalls häufige auf Newton ergänzt werden; Boyles Namen hat er anscheinend in die wenigen Wendungen des Tagebuchs gegen die Korpuskularphilosophie hineingelesen. (21)

Nach dieser leider unvermeidlich gewordenen Kritik können wir den Charakter und den Entwicklungszusammenhang derjenigen Eintragungen Berkeleys in sein wissenschaftliches Tagebuch bestimmen, die sich den zweiten Statuten unmittelbar anschließen, und zwar auf Grund der Reihenfolge, die sich uns aus der Bestätigung der Annahmen von Lorenz ergeben hat. Es handelt sich also, da wir die Bemerkungen (878—916) bereits als Schlußbemerkungen anzunehmen hatten (S. 21 f.), um die Einschriften

4*

(1—877) in die beiden ursprünglichen Hefte, die Frasers beide Ausgaben in verkehrter Folge enthalten, d. i. um

Nr. 1—382 bei Fr. A IV S. 468—498 = B I S. 58—89
Nr. 383—877 bei Fr. A IV S. 419—468 = B I S. 7—58

Auffallend ist von vornherein ein Zug, der sich als allen diesen Eintragungen bis hin zu den letzten (878—917) gemeinsam erweist, so daß er aus jedem Zitat, das hier weiterhin notwendig wird, in die Augen springt. Sie verraten von Anfang an, im Gegensatz zu den Fragen und Thesen II—XXIII, nichts von Formulierungen, die zu Leitsätzen für eine Diskussion mit Anderen bestimmt wären. Sie machen vielmehr durchweg den Eindruck von Aufzeichnungen, die lediglich zum eigenen Gebrauch gemacht sind, von Niederschriften, in denen teils in zusammengehörigen Gruppen, teils in buntem Wechsel gestaltende Gedanken, gelegentlich mit Einschränkungen und Bedenken, Fragen und Erinnerungsnotizen, manchmal wiederholt, meist jedoch unmittelbar nach dem status nascendi formuliert werden. Zumeist deutlich so, wie sie bei immer fester werdender Konzentration sich von verschiedenen Seiten aus ergeben. Im ganzen genommen sind es Zeugnisse einer deduktiv, von frühgewonnenen Leitideen aus fortschreitenden Entwicklung, die sich allmählich zu dem Plan eines »Treatise« verdichten. Es liegt somit gar kein innerer Anhalt vor, der uns das Recht gäbe, irgendwelche dieser Eintragungen (1—917) als Thesen für die Diskussionen des zweiten, Ende 1706 anscheinend gegründeten Vereins zu denken, geschweige, daß sie irgendwie zu der Dublin Philosophical Society in Beziehung gebracht werden könnten. Ebensowenig entsprechen sie, am wenigsten, wie sich zeigen wird, gerade zu Beginn, der nächstliegenden Annahme, daß die »New Philosophy« der zweiten Statuten auf Berkeleys eigene Lehre gehen könnte. Wird jener Tagebuchcharakter der Einzeichnungen 1—917 vorweg als gesichert angenommen, so ist zu sagen, daß das im engeren Sinne von Fraser sogenannte Commonplace Book, das er in seiner Ausgabe B allein wieder abgedruckt hat, mit dem zweiten Verein nichts zu tun hat. Es ist vielmehr Berkeleys wissenschaftliches Tagebuch aus der Zeit von Ende 1706 oder Anfang 1707 bis gegen Ende 1708. Man wird sich demgegenüber nicht auf die Bemerkung Berkeleys in einem Brief an Sir John Percival vom (6?) September 1710 berufen wollen, daß er den Grundgedanken seiner Lehre, nachdem er ihn gefunden, »since carefully examined« habe, »both by my

own judgment and that of ingenious friends«.(22) Eine Anspielung auf den zweiten oder irgendeinen Verein läßt sich zur Not in diese Reflexionen hinein-, sicher aber nicht aus ihnen herauslesen; auch nicht daraus, daß gelegentlich vielleicht wissenschaftlicher Gespräche mit einzelnen Freunden gedacht wird (558; vgl. 140, 155, 162).

Gleichviel zudem, wie es sich mit dem zweiten Verein verhalten hat: der Bestand gerade der ersten Eintragungen in das Tagebuch nach den Dezemberstatuten von 1706 widerspricht jedem Gedanken an eine Übermittlung von Berkeleys eigener Lehre für Diskussionszwecke. Die ersten zwölf dieser Thesen enthalten gar keine Beziehung auf seinen neuen Standpunkt, sondern geben von ihm zumeist weitabliegende Reflexionen über die Zeitvorstellung. Glücklicherweise fällt auf sie von einer ganz anderen Seite her Licht, von einem Brief des Philosophen her, »written after Berkeley was well settled in his own house«(23) in Rhode Island, also um das Ende 1729, an den dort gewonnenen Freund und Anhänger Samuel Johnson, den späteren ersten Präsidenten von King's College, New York, einen der Begründer der Philosophie in den Vereinigten Staaten. Es ist lehrreich, jene ersten Thesen des Tagebuchs mit dieser späteren, natürlich durch die zwischenliegende Entwicklung gefärbten Erinnerung zu vergleichen:

Aus Tagebuch Thesen 1—12:	Brief Berkeleys bei Beardsley:
The same τὸ νῦν not common to all intelligences [13 c. Matth. v. 22 & 30?]. (9, 8a) Whether succession of ideas in the Divine intellect? (3) Time, train of ideas succeeding each other. (4) Succession explain'd by before, between, after, & numbering. (6)	»By the τὸ νῦν (24) I suppose that all things, past and to come, are actually present to the mind of God, and that there is in Him no change, variation, or succession. A succession of ideas I take to constitute Time,
Time thought infinitely divisible on account of its measure. (10) Revolutions inmediately measure train of ideas, mediately duration. (12)	and not to be only the sensible measure thereof, as Mr. Locke and others think.
	But in these matters every man is to think for himself, and speak as he finds. One of my earliest inquiries was about Time,
One eternity greater than another of the same kind. (1) In what sense eternity may be limited. (2)	which led me into several paradoxes, that I did not think fit or necessary to publish; particularly the notion that the Resurrection follows the next moment to death. We are confounded and perplexed about Time,—(1) Sup-

posing a succession in God; (2) Conceiving that we have an abstract idea of Time: (3) Supposing that the Time in one mind is to be measured by the succession of ideas in another; (4) Not considering the true use and end of words, which as often terminate in the will as the understanding, being employed rather to excite, influence, and direct action than to produce clear and distinct ideas.« (25)

Diese Zusammenstellung läßt keinen Zweifel, daß die ersten Eintragungen des wissenschaftlichen Tagebuchs, die nach den zweiten Statuten stehen, Formulierungen einer der »earliest inquiries« von Berkeley abgeben. Ihr spätestes Datum ist also der Anfang des Jahres 1707.

Auf die gleiche Zeit werden wir durch andere Betrachtungen geführt. Während die zwischen den Statuten vom Anfang und Ende 1706 stehenden Thesen, wie wir sahen (S. 23), kaum eine Vordeutung der späteren Lehren des Philosophen enthalten, folgen hier nach einer schon deutlich an sie anklingenden Reflexion:

Duration not distinguish'd from existence (5),

der vielleicht auch die beiden oben schon zitierten (4 und 6) zuzurechnen sind, Sätze, die bereits alle Grundgedanken der späteren Lehre enthalten. So:

Time a sensation, therefore only in y[e] mind. (13)

Extension a sensation, therefore not without the mind. (18)

In the immaterial hypothesis, the wall is white, fire hot, &c. (19)

Primary ideas prov'd not to exist in matter, after the same manner y[t] secondary ones are prov'd not to exist therein. (20)

World w[th]out thought is *nec quid, nec quantum, nec quale*, &c. (22)

'Tis wondrous to contemplate y[e] World empty'd of intelligences. (23)

Nothing properly but Persons, i. e. conscious things, do exist. All other things are not so much existences as manners of y[e] existence of persons. (24)

Infinite divisibility of extension does suppose the external existence of extension; but the later is false, ergo y[e] former also. (26)

Qu. Blind man made to see, would he know motion at 1[st] sight? (27)

Motion, figure, and extension perceivable by sight are different from those ideas perceived by touch w[ch] goe by the same name. (28)

Diagonal incommensurable w[th] y[e] side. Quaere how this can be in my doctrine? (29)

Qu. how to reconcile Newton's 2 sorts of motion with my doctrine? (30)

Die Eintragungen Nr. 1f. haben demnach von Anfang an einen völlig anderen Charakter als die früheren (II—XXIII). Sie setzen die Konzeption

der Grundgedanken von Berkeleys Immaterialismus von Nr. 13 an deutlich voraus. Es sind Niederschriften, die anscheinend unmittelbar nach der Zeit einsetzen, in der diese Ideen greifbare Gestalt gewonnen haben. Nun hat Berkeley in der Vorrede zu seinem Treatise von 1710 erklärt: »What I here make public has, after a long and scrupulous inquiry, seemed to me evidently true«, und diese Erklärung aus seiner Feder ist sicher ernst zu nehmen. Sie wird bestimmter durch eine Bemerkung in dem oben (S. 28) schon erwähnten Brief des Philosophen an Sir John Percival vom September 1710. Er schreibt dort von seinem »belief in the non-existence of unperceived and unperceiving Matter, which I have held for some years, the conceit being at first warm in my imagination, but since carefully examined, both«, wie oben zitiert, ». . . friends«. Diese sorgsame Prüfung ist es, deren Spuren uns in den Tagebucheintragungen Nr. 1 f. erhalten sind. Auch hiernach dürfen wir ihren Beginn nicht später als in den Anfang 1707 setzen. Dann fällt die Konzeption der Lehre, wie sie anfangs lebendig in ihm auftauchte, vor diese Zeit. Aber schwerlich lange vorher. Noch war sie ihm ja nicht evident sicher, sondern nur eine Hypothese; sie erlangt ihre Gewißheit erst im Lauf der Prüfung, deren Formulierungen wir im Tagebuch vor uns haben. Auch der Umstand, daß hiernach die erste, vielleicht schon von Nr. 1, jedenfalls von Nr. 19 an gesicherte Konzeption der Grundgedanken von Berkeleys Lehre vor diese Eintragungen zu setzen ist, läßt allen den oben (S. 24) skizzierten Vermutungen über das Schicksal der beiden Vereine Raum. Es lohnt indessen nicht, auf sie zurückzukommen. Außerdem haben alle diese Zeitbestimmungen doch nur Wert, sofern sie unentbehrliche äußere Daten für die Einsicht in den inneren Zusammenhang der Tagebucheintragungen Berkeleys, und damit in die Entwicklung seiner Lehrmeinungen liefern.

Solche Einsicht läßt sich nunmehr gewinnen.

Ohne weiteres ist klar, daß wir die Grundlagen für die Philosophie Berkeleys in seiner Individualität zu suchen haben. Zwei Momente lassen sich hier unterscheiden.

Das erste, vielfältig bezeugte, ist durch Berkeleys ungewöhnliche geistige Frühreife gegeben. Sie ließ ihn von Jugend auf eigene Wege suchen. Stille eigene Wege, denn der laute Widerspruchsgeist, den solche Selbständigkeit zumeist im Gefolge hat, ist anscheinend von Jugend auf

durch Berkeleys friedfertiges Temperament in Schranken gehalten worden, das alle seine näheren Bekannten an ihm in wärmsten Tönen rühmen. In diesem Sinne haben wir das Tagebuchbekenntnis zu verstehen:

> Mem. That I was distrustful at 8 years old, and consequently by nature disposed for these new doctrines. (267)

Bestimmter gefärbt ist eine andere Äußerung von ihm, die Fraser aus dem zweiten Band des Berkeley-Nachlasses dem Tagebuch angefügt hat:

> From my childhood I had an unaccountable turn of thought that way. (d)

Wir verstehen, was hiermit gemeint ist, wenn wir uns die leitende Idee seiner Philosophie gegenwärtig halten. Er selbst hat den Schwerpunkt seiner philosophischen Überzeugungen von Anfang an zutreffend in seinem Immaterialismus gefunden. Eine »immaterial hypothesis« nennt eine der ersten Eintragungen (19), wie wir gesehen haben, seine Lehre. Eine der letzten, niedergeschrieben, nachdem er der Beweiskraft seiner Methode völlig sicher geworden war, formuliert die Idee in demselben Sinne:

> »N.B. Other arguments innumerable, both *a priori* & *a posteriori*, drawn from all the sciences, from the clearest, plainest, most obvious truths, whereby to demonstrate the Principle, i. e. that neither our ideas, nor anything like our ideas, can possibly be in an unperceiving thing. (897)

Auch das Positive zu diesem Negativen steht ihm von Anfang an unverrückbar fest. So in der oben schon angezogenen Bemerkung (24), und weiterhin in dem oft angeführten, auch hier noch einmal anzuführenden Wort:

> Existence is percipi, or percipere. The horse is in the stable, the books are in the study as before (mit der ergänzenden Randbemerkung zu percipere [or velle, i. e. agere]). (413. 413a)

So konnte er, nachdem ihm seine Überzeugung auch im einzelnen sicher geworden war, sich sagen:

> I wonder not at my sagacity in discerning the obvious tho' amazing truth; I rather wonder at my stupid inadvertency in not finding it out before—'tis no witchcraft to see. (279)

Wir bedürften, um von hier aus den ursprünglichen und stärksten Antrieb für Berkeleys philosophische Überzeugungen zu finden, kaum einzelner Zeugnisse. Er war, ähnlich wie Pascal und Malebranche, eine religiöse Natur von tiefster Innerlichkeit. Seine ganze Lebensführung war von religiös fundierter Selbstlosigkeit und Menschenliebe erfüllt. Das zeigt sich in allen seinen philanthropischen Plänen, in der Art seiner Resignation,

als der romantischste dieser Pläne an der politischen Weltweisheit der beherrschenden Persönlichkeit Walpoles scheiterte, (26) in der bescheidenen Zurückhaltung bei den peinlichen Intrigen gegen die ersten Versuche seiner Gönner, ihm nach seiner Rückkehr von Amerika eine hervorragende kirchliche Stellung zu verschaffen, ebenso in der Art, wie er die bescheidene Stellung in dem entlegenen Winkel Cloyne aufnahm und segensvoll wirksam machte. Das bestätigen endlich auch alle Urteile seiner Freunde und Gönner, selbst einer so andersartigen Persönlichkeit wie Swift. Sie sprechen durchweg die Sprache bewundernder Anerkennung seiner religiös zentrierten ethischen Gesinnung und Lebenshaltung. So war er zum Gottesdiener wie wenige auserwählt. Um nur eines hier zu erwähnen: »The worthiest, the learnedest, the wisest and most virtuous Divine of the 3 kingdoms« nennt ihn Lord Egmont bei Gelegenheit der obenerwähnten Intrigen. (27)

Die religiöse Grundstimmung Berkeleys drängte, so dürfen wir schon hiernach annehmen, sein früherwachtes selbständiges Denken in die Bahn einer Weltauffassung, deren Ziel war, die christlichen Überzeugungen, soweit sie der wissenschaftlichen Begründung zugänglich sind[1], Allen einleuchtend zu machen und an das Herz zu legen.

Dafür entscheiden auch spezielle Zeugnisse: »What deserves the first place in our studies«, heißt es im Schlußparagraphen des Treatise, »is the consideration of *God* and our *Duty*; which to promote, as it was the main drift and design of my labours, so shall I esteem them altogether useless and ineffectual if, by what I have said, I cannot inspire my readers with a pious sense of the Presence of *God*; and . . . the better dispose them to reverence and embrace the salutary truths of the *Gospel*, which to know and to practise is the highest perfection of human nature.« Analoges besagen die Anfangsworte der Vorrede zum Treatise und der Nebentitel der Dialoge zwischen Hylas und Philonous. Und beide Wendungen bedeuten bei Berkeley sehr viel mehr als die ähnlichen Wendungen, durch die der religiös wenig interessierte Descartes seine Meditationes mitbezeichnet hat. Auch die letzte, sicher auf den Treatise gehende Ein-

[1] Diese Einschränkung schon im Tagebuch: ». . . But to pretend to demonstrate or reason anything about the Trinity is absurd. Here an implicit faith becomes us« (574); vgl. späterhin das vollständige Zitat.

tragung aus dem zweiten Manuskriptbande gibt das religiös-ethische Grundthema:

> The whole directed to practise and morality—as appears first. from making manifest the nearness and omnipresence of God . . . (f)

Nicht weniger läßt es sich überdies aus dem religiösen Einschlag der frühen Untersuchungen über die Zeit entnehmen.(28)

Eine polemische Wendung gegen die unchristliche Zeitstimmung war in diesem religiösen Grundmotiv seines Denkens von vornherein enthalten. Aber wir haben kein Recht, sie schon in der Frühzeit von Berkeleys Entwicklung speziell auf die »Freidenker« jener Tage zu beziehen. Tolands »Christianity not mysterious« war allerdings bereits 1696 erschienen. Mehr noch als der Inhalt der Schrift hatte des Verfassers Gebaren in Dublin im nächstfolgenden Jahre bei seinen Landsleuten schweren Anstoß erregt und zur Verbrennung des Buches an der Tür des Parlamentshauses sowie zur Ausweisung des Verfassers aus Irland geführt.(29) Aber Berkeley hat, obgleich er somit von Tolands erster Schrift früh Kenntnis gehabt haben könnte, nicht Anlaß genommen, sich mit diesem Gegner des Christentums auseinanderzusetzen. Ebenso fehlt bis 1713 jede Spur einer kritischen Rücksichtnahme auf Shaftesburys erste Veröffentlichungen.(30) Er hat an dem Freidenkertum seiner Zeit erst seit 1713 den Anstoß erhalten, der späterhin, in der Muße des Aufenthalts in Rhode Island, den Alciphron entstehen ließ. Denn im Tagebuch finden wir nur wenige kurze Absagen an den Epikureismus und Hobbismus (17), gegen »idolatry, whether of images or of gold, &c., that blinds the greatest part of the world, as well as of that shamefull immorality that turns us into beasts« (394; vgl. 17), später auch an Spinoza (814); ähnlich so auch im Treatise und den Dialogues.(31) Die Bemerkung, durch die er in einem Briefe von 1710 an Sir Percival diesen über das Ziel seines Treatise informiert, muß daher in ihrem zweiten Teil von dieser Voraussetzung aus gedeutet werden: ». . . a treatise . . ., designed to promote true knowledge and religion, particularly in opposition to those philosophers who vent dangerous notions with regard to the existence of God and the natural immortality of the soul, both which I have endeavoured to demonstrate, in a way not hitherto made use of« (Fr. D S. 70f.).

Freilich gibt der religiöse Grundzug nur das ursprünglich treibende Motiv für die philosophische Stellungnahme Berkeleys. Die gestaltende

Idee entwickelt sich aus diesem Motiv erst unter dem Einfluß weiterer Studien, deren er sich wahrscheinlich erst nach erledigter Vorbereitung für den Bachelor of Arts (Anfang 1704) ernstlicher widmen konnte.

Daß Berkeley sich um diese Zeit eifrig in die Elemente der Mathematik und Physik einarbeitete, bekundet er selbst in den beiden kleinen, 1707 von ihm veröffentlichten, übrigens belanglosen Schriften, der »Arithmetica absque Algebra aut Euclide demonstrata« und den »Miscellanea Mathematica« (Fr. A III S. 7. 41 f.). Um 1707 hatte er auch, wie das Tagebuch und die schon erwähnte kleine undatierte, jedenfalls vor 1709 verfaßte kritische Arbeit »Of infinities« zeigen, den Zugang zu der Fluxionsmethode Newtons und der Differentialrechnung von Leibniz gefunden. Hier aber war er von vornherein, ebenso wie gegenüber Newtons Konstruktionen eines absoluten Raums, einer absoluten Zeit und einer absoluten Bewegung, in der Abwehr. Die Überzeugung von der Auflösung des Raums in nur endliche minima visibilia und tangibilia sowie von der ausschließlichen Relativität des Raums, der Zeit und der Bewegung war ihm, wie aus der Analyse des Tagebuchs weiterhin hervorgehen wird, bereits fest geworden. Viel schärfer noch, als im Treatise zum Ausdruck kommt, hat er sich in der Tagebuchzeit in den Gegensatz gegen die neuen mathematischen Methoden hineingedacht. Alle Grundlagen der Argumentation, mit der er späterhin, im »Analyst« (1734) und dessen Verteidigungsschriften (1734/35), die Konsequenzen seiner Lehre gegen die logische Berechtigung jeder Art infinitesimaler Grenzbetrachtung ins Feld führt, sind hier bereits ausgesprochen[1]. Wir begegnen hier also nicht frühen Antrieben, sondern der Verteidigung seiner im wesentlichen bereits feststehenden philosophischen Lehre, ähnlich wie für seine kausale Naturdeutung in der Abhandlung De motu (1721).

Die frühen mathematisch-physikalischen Studien kommen demnach für die Ausgestaltung seiner religiösen Motive zur Idee des Immaterialismus, wie fast selbstverständlich, nicht in Betracht.

Wir sind somit, um älterer, aus der Luft gegriffener Annahmen nicht zu gedenken, auf Berkeleys philosophische Studien angewiesen. Für diese bietet sich auf den ersten Blick scheinbar ein weites Feld.

---

[1] Man vgl. im Tagebuch Nr. 21, 59, 61, 70 usw. mit Nr. 29, 30, 164, 217, 248 bis hin zu Nr. 904—913, sowie die Erörterungen am Schluß dieser Abhandlung.

Vor allem liegt es nahe, Einwirkungen einer frühen Bekanntschaft mit Platonischen Lehren zu vermuten. Fraser berichtet aus einem sonst unveröffentlichten Brief Berkeleys an Sir John Percival aus dem Jahre 1709, daß der Philosoph in diesem »refers with admiration to Plato, tells of the delight with which he read the 'Phaedo' and other dialogues years before, and appreciates the harmony of the Platonic spirit with 'the perfection and badge of Christianity, which is its generous contempt for the things of this sentient life'« (Fr. D S. 16). Leicht konstatierbar war ferner, daß Berkeley in der Siris eine gründliche Kenntnis der Platonischen und der Neuplatonischen Philosophie zeigt, in wärmster Verehrung wiederholt von Platon spricht und in seiner dort entwickelten Lehre vom Intellekt unverkennbar und bewußt der Platonischen ähnliche Annahmen entwickelt. Aber der Hypothese eines Einflusses der Platonischen Ideenlehre auf Berkeleys frühe Konzeptionen seines Immaterialismus und seiner späten Rückkehr zu solchen frühen Einwirkungen stehen doch völlig entscheidende Gründe entgegen. Über Einflüsse dieser Art besagt die eben zitierte Briefstelle offenbar nichts. Sie beweist nur, daß Berkeley früh, vermutlich vor dem Jahre 1704, in dessen Herbst er Bachelor of Arts wurde, einige Platonische Dialoge gelesen hat, in denen er, speziell im Phaedon, Analogien zu seinen religiösen Überzeugungen fand.(32) Wir haben deshalb auch kein Recht, in einer brieflichen Äußerung aus dem Jahre 1710, in der er seine Lehre von dem Perzipiertwerden der Ideen durch Gott mit der mosaischen Schöpfungsgeschichte harmonisiert,(33) einen frühen Ausdruck des Platonischen Idealismus zu sehen. Früh schon hatte doch die christliche Schöpfungslehre die Lehre Platons von der ewigen Existenz der Ideen in ihrer intellektuellen Ordnung und ihren Funktionen für den Weltbildner im Timaeus zu der Lehre von der Wirklichkeit der Ideen im schöpferischen Geist Gottes umgebildet und in verschiedenen Fassungen festgehalten. Dementsprechend enthalten auch die gelegentlichen Hinweise auf die Übereinstimmung von Berkeleys Überzeugungen mit der biblischen Schöpfungsgeschichte im Tagebuch (z. B. 342, 385) keine Spur einer Beziehung auf die Platonische Ideenlehre. Dazu kommt, daß der noch zu erörternde scharf ausgeprägte Empirismus in den Äußerungen des Tagebuchs der Platonischen Wissenslehre nirgendwo einen Boden läßt. Auch die ebenfalls noch zu besprechenden Schwankungen in Berkeleys Erkenntnislehre weisen in ihren frühangelegten rationalistischen Wendungen demgemäß nirgendwo

auf Platonische Einflüsse hin. Ebenso wenig dürfen die Ausführungen über das »law of nature« in Berkeleys mehrfach aufgelegtem Diskurs über »Passive Obedience« vom Jahre 1712 zugunsten eines solchen Einflusses herangezogen werden. Berkeley beruft sich hier (§ 11f.) allerdings auf ein »Eternal Law of Reason«, aus dem »practical propositions, . . . laws of nature« herfließen, »which are ever to be esteemed the fixed unalterable standards of moral good and evil«. Aber er läßt in deutlichen Anspielungen auf Lockes Polemik gegen die Lehre von den angeborenen Ideen keinen Zweifel darüber, daß sie nicht, wie die Überlieferung will, rationalistisch gedeutet werden dürfen: »They are said to be stamped on the mind, to be engraven on the tables of the heart . . . they are termed eternal rules of reason.« Aber man nennt sie so, »because they are well known to mankind, and suggested and inculcated by conscience . . ., because they necessarily result from the nature of things, and may be demonstrated by the infallible deductions of reason.« Sie sind vielmehr »collected from observation« als Vorbilder für die Nachahmung der Natur »which is nothing else but a series of free actions produced by the best and wisest Agent«, weil »it hath been shewn that God willeth the universal well-being of mankind should be promoted by the concurrence of each particular person«. Nirgends endlich geht Berkeley im Gedankenfluß seines Tagebuchs auf Platonische Lehren ein. Die einzige Anspielung auf Platon, die sich dort findet, ist eine Ablehnung der seinen Stil übertrieben nachahmenden Redeweise:

> I abstain from all flourish & pomp of words & figures, using a great plainness & simplicity of stile, having oft found it difficult to understand those that use the lofty & Platonic, or subtil and scholastique strain. (302)

Ein direkter Einfluß der frühen Beschäftigung mit einigen Platonischen Dialogen auf Berkeleys Konzeption des Immaterialismus ist demnach sicher ausgeschlossen. Wäre ein solcher nicht wiederholt angenommen worden, so hätte es der speziellen Belege sogar kaum bedurft. Die Tatsache, daß der Geist des Empirismus Berkeleys Denken in seinen Jugendschriften und mehr noch, wie sich ergeben wird, in seinem Tagebuch beherrscht, hätte genügen sollen, jede Vermutung dieser frühen Abhängigkeit von vornherein beiseite zu schieben.

Dennoch hat vielleicht nicht lediglich die immer aufs neue in historischen Untersuchungen verführerisch wirkende Neigung, Analogien der Denkweise für Zeugnisse eines Einflusses zu nehmen, hier mitgewirkt.

Es ist wohl zu beachten, daß um die Wende zum 18. Jahrhundert von verschiedenen, voneinander unabhängigen Ausgangspunkten her Lehren auftreten, die dem idealistischen Spiritualismus nahestehen oder ihn ausdrücklich vertreten, in allen ihren Ausgestaltungen religiöse Antriebe zeigen und, soweit sie philosophisch durchgearbeitet sind, Spuren Platonischen Geistes nicht verleugnen.

Diese Antriebe lassen sich weit zurückverfolgen. Es genüge hier, auf Erscheinungen hinzuweisen, die in den Darstellungen der Geschichte der neueren Philosophie nicht in Rechnung gestellt worden sind. Die religiöse Reaktion gegen die herrschenden orthodoxen Schulen, in denen seit dem 13. Jahrhundert die Wege des Aristotelisch-Thomistischen Denkens zu Ungunsten des Platonisch-Augustinischen bevorzugt worden waren,(34) hatte weder die Gegenreformation noch die aristotelisierende Veräußerlichung der abflauenden Reformation zum Stillstand bringen können. Dort war sie im 17. Jahrhundert insbesondere in den Kongregationen der Jansenisten und Oratorianer lebendig geblieben; hier war sie in den stillen Gemeinden der Niederlande, in den pietistischen Vereinigungen Deutschlands und in den pädagogischen Reformbestrebungen von Amos Comenius praktisch gepflegt, von Valentin Weigel, Jacob Böhme u. a. theosophisch weitergebildet worden. Die neue Philosophie aber hatte ihr keine Hilfe gebracht: weder die vieldeutigen religionsphilosophischen Wendungen Bacons, noch Hobbes' nur oberflächlich versteckte Ablehnung des Glaubens überhaupt, noch endlich Gassendis und Descartes' scheinbare Unterwerfung unter die katholischen Glaubenslehren konnte religiös gestimmte Geister befriedigen. Die Stellungnahme der Vertreter der neuen Philosophie beruhte, wie die offiziellen kirchlichen Kreise aller Arten, vorab Descartes gegenüber trotz seines Werbens die Jesuiten, richtig herausfanden, auf dem neuen, nicht religiös geprägten Wissen. Auf dieser Wissensgrundlage beruht auch die Entwicklung des Deismus bis hin zur religiösen Skepsis und dem Freidenkertum. Die Lehrstellung Herberts von Cherbury ist nur ein Symptom, nicht die Ursache dieser freigeistigen Lehren gewesen. Aber schon in der Fortbildung der Cartesianischen Philosophie setzte die religiöse Reaktion sich auch philosophisch durch und bereitete so den Boden für das Aufkommen eines religiös zentrierten idealistischen Spiritualismus vor. Die Lehren Descartes' boten sogar direkte Hilfen für diese Vorarbeit. Die rein geometrische Bestimmung des Körpers, derzufolge er nur Objekt, nicht

Urheber von Bewegung sein konnte, hatte, zusammen mit dem attributären Gegensatz zwischen geistiger und körperlicher Substanz, zu der okkasionalistischen Kausaltheorie geführt. Alle Wirksamkeit in der Welt wurde ihr zufolge ausschließlich durch Gott vollzogen. Geulincx hatte die Existenz einer Körperwelt daraufhin zwar nicht geleugnet, aber sie war für seine Ethik mit ihrer mystischen Versenkung des sittlichen Individuums in Gott bedeutungslos geworden. Direkter noch hatte von religiösen Bedürfnissen aus Pascal das Interesse am körperlichen Objekt für nichtig erklärt, wenig später Pierre Poiret die Cartesianischen Gedanken theosophisch zu wenden begonnen. Ganz nahe endlich war Malebranche mit seiner Lehre von unserem Schauen der Körperwelt in Gott dem idealistischen Spiritualismus gekommen. Selbst in Leibniz' Spiritualismus sind die religiösen Antriebe unverkennbar. Nur hatte sein an der Physik erstarktes und durch sein mathematisches Genie gestähltes Denken seinen intellektualistischen Dynamismus nicht idealistisch, sondern realistisch gewendet.

Auch in England hatte die religiöse Reaktion schon in den Vorstadien des Freidenkertums Wurzel gefaßt. So trotz allem Gegensatz gegen das Priestertum schon bei Herbert von Cherbury; direkter noch bei dem verspäteten und schon deshalb einflußlos gebliebenen scholastischen Platoniker Robert Greville, Lord Brooke (The Nature of Truth, 1641).(35) Vor allem aber waren in der rationalisierenden Theologenschule von Cambridge dem Platonismus, so wie sie ihn sich deuteten, warme Verehrer erstanden. Sie bekämpften von spiritualistischen Grundgedanken aus, wie Cudworth und Henry More, den Materialismus und Atheismus, oder, wie Joseph Glanvill, mit Vorgedanken zu einer empiristischen Kausaltheorie den »mechanischen Atomismus«(36) von Hobbes. Möglich, daß auch eine genauere Untersuchung bei John Norris und Arthur Collier keine faßbare Abhängigkeit von der Cambridger Schule nachweisbar macht. Sicher bliebe trotzdem, daß die von ihr repräsentierte religiöse Reaktion und die in ihr, besonders ursprünglich, vorhandene Anerkennung von Descartes' Rationalismus für die Aufnahme der Lehren von Malebranche und deren Umbildung zu einem idealistischen Spiritualismus Raum schaffte: bei Norris in seinem »Essay towards the Theory of the ideal or intelligible World« (1701—1704); bei Collier in ungefähr um dieselbe Zeit erfaßten und schärfer noch idealistisch gewendeten Gedanken.(37)

Es ist das Endglied dieser religiös konzentrierten, von traditionellen Nachwirkungen des Platonischen und Neuplatonischen Geistes durchsetzten reagierenden Ideenfolge, das uns in Berkeleys idealistischem Spiritualismus vorliegt.

Aber es ist kein Glied, das direkt von Platonischen Lehren abhängig wäre. Es ist nicht einmal irgendwie durch eine der vorstehend besprochenen einzelnen Formen dieser Reaktion bedingt. Gegen Berkeleys Abhängigkeit von den genannten englischen Denkern spricht schon das Schweigen des Tagebuchs. Norris wird in ihm überhaupt nicht erwähnt, und nirgends findet sich dort eine Spur seiner Gedanken. Berkeley hätte wenigstens gegen den Schluß seiner Tagebuchaufzeichnungen, in der Zeit, in der er eine Reihe von philosophischen Werken durchsah, auf Norris aufmerksam werden können. Er kennt die 1708 veröffentlichten »Familiar Letters« von Locke. Aber die in ihnen enthaltene Kritik von Norris' Gegenschrift gegen Lockes Essay und Lockes Urteil über das obengenannte spätere Werk von Norris (38) werden Berkeley nicht dazu gereizt haben, diese Schrift, die hier allein in Betracht käme, kennenzulernen. Und Colliers kleine, damals überhaupt kaum beachtete »Clavis universalis«, in der dieser seine Gedanken zuerst veröffentlichte, erschien erst 1713, gleichzeitig mit Berkeleys Dialogen. (39) Selbst von Malebranche nimmt keine der Tagebuchnotizen, in denen die Idee des Immaterialismus formuliert wird, irgendwelche Notiz. Und was mehr besagt: nichts weist auch sonst in ihnen auf eine Abhängigkeit von Malebranche hin. Als Berkeley im Fortgang seiner Entwicklung, etwa 1707, sich eingehender mit Malebranches Lehre beschäftigt, findet er nur Anlaß zu ablehnender Kritik.[1]

Dem widerspricht natürlich nicht, daß Berkeley, der sich der Paradoxie seiner Lehre wohl bewußt war (Fr. A IV S. 181, D S. 70), von den Fertigen unter seinen Zeitgenossen für einen Anhänger von Malebranche gehalten wurde. So von dem Rezensenten des Treatise in dem jesuitischen Journal de Trévoux (Mai 1713), in eben der Besprechung, welche die Legende von einer Malebranchistischen Sekte der »Egoisten« in dem damals gebräuchlichen theoretischen Sinne des Worts hat entstehen lassen, (40) vielleicht

[1] Im Tagebuch zuerst in Nr. 231, dann wiederholt: Nr. 256, 258, 266, 270, 288, 361 b, 407, 538, 678, [679], 790, 808, 875. Die Berufung auf Malebranche in dem Schlußabschnitt der »Miscellanea mathematica« (Fr. A III S. 61 f.) gehört vielleicht auch erst der Zeit um 1707 an. Jedenfalls beweist sie nichts für die oben vorliegende Frage.

auch die Legende einer für Malebranches Gesundheit verhängnisvollen Unterredung mit Berkeley. Selbst in England, wo der Blick für Berkeleys völlig andersartige, empiristische Fundierung des Immaterialismus hätte geschärft sein können, fand die bequeme Einordnung der neuen Gedanken in bereits bekannte manche Anhänger. Berkeley selbst hat diese Zusammenstellung mit Recht weit von sich gewiesen. Nachdem Sir John Percival ihm berichtet hatte, daß er (von Clarke und Whiston?) mit Malebranche und Norris zusammengestellt werde, konnte er deshalb, in der Ablehnung zutreffend, wenn auch die Analogien verkennend, Ende 1710 antworten: »As to what is said of ranking me with Father Malebranche and Mr. Norris, whose writings are thought to be too fine-spun to be of any great use to mankind, I have this answer, that I think the notions I embrace are not in the least coincident or agreeing with theirs, but indeed plainly inconsistent with them in the main points, inasmuch as I know few writers I take myself at bottom to differ more from than from them.« Man erkennt den ihn bestimmenden Einfluß, wenn er fortfährt: »Fine-spun metaphysics are what I on all occasions declare against, and if any one shall show anything of that sort in my Treatise, I will willingly correct it« (Fr. D S. 73).

Es ist Locke, auf den wir demnach auch von dieser Seite aus hingewiesen werden. In der Tat haben wir in Lockes Philosophie die ausschließliche Grundlage für die Ausgestaltung von Berkeleys religiösen Antrieben zu der Idee des idealistischen Spiritualismus zu suchen. Es ist ein Symptom von der Energie der religiös konzentrierten Gedanken, die gegen die ansteigende Rationalisierung des Glaubens Front machen lassen, daß auch aus der Gedankenwelt des Verfassers der Schrift von der »Reasonableness of Christianity« eine religiöse Reaktion ersteht. Lockes Essay hatte die Werdenden seiner Zeit nicht weniger erregt, als 90 Jahre später Kants kritisches Hauptwerk dies tat. Besonderen Einfluß hatte es früh in Dublin erlangt. Fraser hat mit Recht betont, daß schon Ende des 17. Jahrhunderts unter dem Miteinfluß von William Molyneux die philosophisch interessierte Jugend in Dublin durchaus unter dem Einfluß von Lockes Lehren stand. Schon 1692 war Lockes Essay auf Molyneux' Betreiben ein text-book im Trinity College geworden; 1700 hatte er die vierte, reich vermehrte Auflage erlebt. Im Jahre 1701 war er, ebenfalls auf Molyneux' Anlaß, von Richard Burridge, einem Mitglied des Trinity

College, ins Lateinische übertragen worden. (41) So waren alle Bedingungen für die fast ausschließliche Konzentration von Berkeleys jugendlichem Denken um die Lehre Lockes gegeben.

Ein direktes Zeugnis für diese Abhängigkeit bieten die ersten Fragen und Thesen des Tagebuchs, die wir in den Anfang des Jahres 1706 zu verlegen hatten (S. 30). Analoge Hinweise finden sich fast auf jedem Blatt der späteren Eintragungen. Deutlicher noch spricht ihr Gehalt sowie der vieler anderer Niederschriften. Auch die Streitschriften zwischen Locke und Edward Stillingfleet, dem Bischof von Worcester, waren ihm bekannt (Nr. 505, 693, wohl auch Nr. 688); ebenso, wie schon erwähnt, die 1708 zuerst veröffentlichten »Some Familiar Letters between Mr. Locke and Several of his Friends« (Nr. 702, 736). Auch für die frühe Ablehnung der mechanischen Grundbestimmungen sowie der Fluxionsrechnung Newtons, der im Tagebuch nächst Locke am meisten und mit voller Anerkennung seiner Leistung genannt wird:

> I see no wit in any of them [den englischen Verfechtern der Infinitesimalrechnung] but Newton. The rest are meer triflers, mere Nihilarians (369), (42)

ist Lockes Einfluß maßgebend gewesen. In dem mehrfach bereits genannten frühen kleinen Aufsatz »Of Infinities« beruft sich Berkeley in erster Linie auf Lockes Unterscheidung der »infinity of space« und des »space infinitely great and small«, erst in zweiter auf den im Tagebuch anfangs mehrfach formulierten Gedanken, »that we ought to use no sign without an idea« (43) (vgl. Nr. [358], 359, 361, 404, 405), der erst späterhin aufgegeben wird. (44)

Viel wärmer als im Treatise klingt dementsprechend Berkeleys Anerkennung von Lockes Leistung in den »Miscellanea mathematica« (45) und in den Tagebuchaufzeichnungen dieser Zeit. Auch als seine Gedanken sich bereits zu dem Plan eines umfassenden Werkes verdichtet hatten, urteilt er:

> Wonderful in Locke that he could, w^{n} advanced in years, see at all thro' a mist; it had been so long a gathering, & was consequently thick. This more to be admir'd than y^{t} he did not see farther. (556)

Und noch anerkennender späterhin:

> . . . I am no more to be reckon'd stronger than Locke, than a pigmy should be reckon'd stronger than a gyant because he could throw off the molehill wch lay upon him, and the gyant could only shake or shove the mountain that oppressed him. This in the Preface. (670)

. . . Such was the candour of this great man that I perswade myself, where he alive, he would not be offended that I differ from him, seeing that even in so doing I follow his advice, viz. to use my own judgment, see with my own eyes, & not with another's. Introduction. (681; vgl. 452)

Was Berkeley vor allem dem Gedankengebäude Lockes entnimmt, ist der Empirismus, der das sorgsam ausgearbeitete Fundament des Essay bildet, d. i. nach der Problemstellung Lockes die Lehre, daß aller Inhalt unserer Erkenntnis ausschließlich der Erfahrung, einer inneren sowohl als der äußeren, entstamme.

Der religiöse Antrieb, der Berkeley zum Gegner herrschender Zeitströmungen machte, fand in diesem Boden so wenig ein Hemmnis, wie Malebranche ein solches in dem Rationalismus Descartes' gefunden hatte. Begreiflicherweise: so leicht sich im praktischen Leben bodenständige Erfahrung mit religiöser Konzentration verbindet, so leicht wird es auch, wie die Geschichte der Philosophie und der Naturwissenschaft bis hin zur modernen Anthroposophie und Theosophie sowie zum Pragmatismus und zur letzten Phase des verblichenen Monismus zeigt, den Empirismus dem religiösen Bewußtsein philosophisch dienstbar zu machen. Durchaus zutreffend hat Berkeley in einer späten Niederschrift seines Tagebuchs geurteilt:

Spinosa (vid. Praef. Opera Posthum.) will have God to be 'omnium rerum causa immanens', and to countenance this produces that of St. Paul, 'in Him we live', &c. Now this of St. Paul may be explained by my doctrine as well as Spinosa's, or Locke's, or Hobbs's, or Raphson's, &c. (817)

Eine Einsicht, die ihn freilich nicht gehindert hat, sich in seinen Schriften (z. B. Treatise § 149 und Dialogues Fr. A I S. 331) eben dieses Hinweises zugunsten seiner Lehre zu bedienen.

Die durchgängige Abhängigkeit Berkeleys von Locke im einzelnen zu belegen, wäre so überflüssig wie unzulänglich. Überflüssig, weil in dem Lehrbestande, den der Treatise und die Dialogues bieten, kein Zug ist, der nicht diese Abstammung verriete. Unzulänglich, denn es ist wiederum kein Zug, in dem sich nicht zugleich die Eigenart der Fortbildung ausprägte. Das zeigen auch die Tagebuchnotizen; nur ist zu beachten, daß Berkeley in ihnen viel mehr Anlaß hat festzulegen, was ihn von Locke scheidet, als aufzuzeichnen, was er von dessen Lehre voraussetzt.

Wenige allgemeine, beide Momente berücksichtigende Bemerkungen werden deshalb genügen.

Neubegründet wird fürs erste der Empirismus von Berkeley nicht. Sein Treatise hält insofern, obgleich dessen Aufgabe nach Analogie der Zielbestimmung in Lockes Essay formuliert wird, nicht das, was er — scheinbar, wie noch zu zeigen sein wird (S. 49) — verspricht. Er ist keine »strict inquiry concerning the First Principles of Human Knowledge, to sift and examine them on all sides« (Tr. Introd. § 4). Die empiristische Ursprungsbestimmung unserer Erkenntnisinhalte wird im ersten Paragraphen nach der Einleitung ohne weiteres im Anschluß an Locke eingeführt, wie bei Locke auf sensation und reflection verteilt und auf memory und imagination übertragen. Auch das nicht fixierte »thought« (§ 5 u. o.) bleibt in den drei ersten, grundlegenden Schriften vielfach innerhalb dieses Gedankenkreises; ebenso, trotz der Wendung, die Berkeley der Lehre von den geistigen Substanzen gibt, die gleichfalls schwankende Bestimmung der reflection. Auf beide ist noch zurückzukommen. Selbst die neue, alle körperliche Realität aufhebende Grenzbestimmung für die Erkenntnis der Außenwelt und die ebenso neue Erweiterung der Erkenntnis geistiger Substanzen werden nicht auf eine selbständige Untersuchung der Prinzipien unseres Erkennens begründet, sondern erscheinen als Konsequenzen der Erklärung Lockes, daß alle Erkenntnis auf der Perzeption der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zweier Ideen beruhe. Die neue Grenzbestimmung unserer Erkenntnis der Körperwelt folgt aus dem schon in Lockes Lehre enthaltenen, allerdings von ihm nicht konsequent festgehaltenen Satz: »an idea can be like nothing but an idea«. Von § 8 des Treatise an, in dem er eingeführt wird, erweist er sich als methodologisches Prinzip, in Verbindung mit dem Gedanken, daß eben die Argumente subjektiv bedingter Relativität, die Locke für die Subjektivität der sekundären Qualitäten verwendet, für die gleiche Wesensart der von Locke im Anschluß an einen alten, neu gewendeten Sprachgebrauch (**46**) so genannten primären sprechen. Völlig zutreffend wird diese Grenzbestimmung allerdings erst, wenn hinzugenommen wird, was Berkeley als eine selbstverständliche Folgerung aus der Ideenlehre Lockes, wiederum ohne weiteres, gleich anfangs ausspricht und nicht müde wird zu wiederholen: »The existence of an idea consists in being perceived.« Denn »it must be confessed this method of arguing [aus der subjektiven Relativität der Sinnesqualitäten] does not so much prove that there is no extension or colour in an outward object, as that we do not know by sense which is the true extension or colour of the object«

(§ 15)[1], ein Gedanke, der größere Beachtung verdient, als er in der Entwicklung der Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten seit der antiken Atomistik bis zur Gegenwart gefunden hat.

Nicht anders verhält es sich mit den Gründen, aus denen Berkeley die Lehre Lockes von unserer Erkenntnis der geistigen Substanzen umbildet. Man hat wiederholt bemerkt, daß dieser Kardinalpunkt seiner Überzeugung wenig eingehend von ihm behandelt ist und wenig deutlich wird. In der Tat wird er ebenfalls von vornherein als eine selbstverständliche Konsequenz des Satzes eingeführt, daß die Existenz der Ideen in ihrem Perzipiertwerden besteht (Tr. § 2). Denn damit ist gesagt, daß es außer den perzipierten Ideen perzipierende geistige Dinge geben müsse, Bestimmungen, über welche die Auslassungen im Treatise prinzipiell nicht hinausgeführt werden.

Berkeley leitet demnach seinen idealistischen Spiritualismus nicht aus einer neuen Untersuchung der ersten Prinzipien unserer Erkenntnis ab. Er entwickelt ihn vielmehr aus Konsequenzen, die er, angetrieben durch sein religiös fundiertes Denken, aus Lockes daraufhin umgedeuteter Erkenntnislehre zieht. Er steht zu Locke in der Tat ähnlich wie Spinoza zu Descartes, oder wie einerseits Fichte, andrerseits Schopenhauer zu Kant. Nur sind seine Antriebe durchaus christlich religiöse, während sie bei jenen in erster Linie ethisch fundiert sind.

Für diese Umbildung fand Berkeley in der Erkenntnislehre Lockes noch direkter faßbare Anhaltspunkte, als der Cartesianismus sie Pascal oder Malebranche für ihre analogen Lehren geboten hatte. Ohne weiteres waren, wie schon zu erwähnen war, Lockes Beweisgründe für die Subjektivität der sekundären Qualitäten auf die von ihm als objektiv vorausgesetzten zu übertragen. Ebenso naheliegend war die Konsequenz, daß die Sensationen mit Einschluß von Raum, Zeit (13 u. 18; vgl. oben S. 30) und solidity (Nr. 78) und die Ideen der Reflexion sowie selbstverständlich die aus ihnen abgeleiteten »ideas formed by help of memory and imagination« (Tr. § 1) »not so much existences as manners of ye existence of persons« seien (24; vgl. S. 30). Damit waren auf empiristischer Basis fast alle Brücken zum idealistischen Spiritualismus geschlagen. Denn dann verstand sich von selbst:

[1] Man vergleiche dazu im Tagebuch die S. 30 schon zitierte Eintragung (20) mit den einschränkenden Bemerkungen (266, 288, 361b, 407).

> Qu. What can be like a sensation but a sensation? (46)
>
> Qu. Did ever any man see any other things besides his own ideas, that he should compare them to these, and make these like unto them? (47; vgl. 51)

War so gesichert, daß

> Nothing but ideas perceivable (50).

so ergab sich im Hinblick auf Lockes Kritik des Substanzbegriffs für die Körperwelt ebenfalls von vornherein:

> Material substance banter'd by Locke, b. 2 c. 13 s. 19. (91; vgl. 176)

Nicht weniger leicht gesellte sich zu dem allen die Einsicht in die irreführenden Konsequenzen der überlieferten Lehre von der Realität der Materie (22; s. oben S. 30), sowie die Erkenntnis, daß die unendliche Teilbarkeit der Ausdehnung mit ihrem Ursprung aus Sensationen unverträglich sei (26; s. oben S. 30; vgl. 33, 34, 37).

Lockes Annahme einer »sensitive knowledge«, die als Konsequenz seiner Lehre unmöglich ist, nur als Folgebestimmung seines naiven Realismus der primären Qualitäten verständlich wird, mochte bei dem allen so offenbar ausgeschlossen erscheinen, daß es für Berkeley überflüssig war, auf ihre Unzulänglichkeit spezieller einzugehen. Sie wird im Tagebuch nur einmal berührt:

> I am more certain of y[e] existence & reality of bodies than Mr. Locke, since he pretends onely to w[t] he calls sensitive knowledge, whereas I think I have demonstrative knowledge of their existence—by them meaning combinations of powers in an unknown substratum. (81)

Natürlich soll mit diesen Hinweisen auf frühe Eintragungen nicht der so bedeutungs- wie hoffnungslose Versuch gemacht werden, den Ursprung von Berkeleys Immaterialismushypothese aus dem Gedankenkreis Lockes zu rekonstruieren. Sie sollen nur die Problemlage bezeichnen, aus denen ihr sachlicher Bestand ähnlich so abfolgte, wie Malebranches Lehre aus der Problemlage, die der Cartesianismus geschaffen hatte. Nur eine Erläuterung mehr zu vielen leicht beibringbaren anderen sollen sie dafür liefern, daß auch in geistesgeschichtlicher Entwicklung bei analogen Antrieben die gleichen Wirkungen aus sehr verschiedenen Ursachen entspringen können.

Freilich war mit dem allen der idealistische Spiritualismus vorerst nur als »immaterial hypothesis« (19; vgl. oben S. 30) gegeben. Erscheint »my doctrine«, also im wesentlichen eben diese Lehre, auch schon früh

(29 und 30), so kommt Berkeley zu völliger Sicherheit, wie oben bereits erwähnt, doch nur allmählich.

Erst in der Nähe der dort genannten Eintragungen tritt der Grundgedanke der Lehre als »Prinzip« auf:

> Ignorance in some sort requisite in ye person that should disaver the Principle. (285)
>
> The Principle easily proved by plenty of arguments *ad absurdum.* (293)
>
> The reverse of ye Principle introduced scepticism. (307)
>
> N.B. On my principles there is a reality: there are things: there is a *rerum natura.* (308; vgl. 315, 394)

Früh und immer aufs neue wird dabei dieser Gegensatz zur Skepsis betont, den Locke bei seinem naiven Realismus keinen Anlaß gehabt hatte, hervorzuheben (19, 80, 81, 223. 428, 457, [460], 479, 507, 537, 540, 552, 596, 674, 797).

Nach dem allen kommt es im weiteren Verfolg des Tagebuchs zu Erklärungen, in denen die Hypothese als gesicherte Theorie erscheint:

> Newton begs his principle: I demonstrate mine. (390; vgl. 453)
>
> ... W^t I lay before you are undoubted theorems, not plausible conjectures of my own ... (522)
>
> W^t I say is demonstration — perfect demonstration ... (541; vgl. 576, 712)

Absichtlich ist bei der vorstehenden Bestimmung der Idee von Berkeleys Lehre und des Ursprungs ihrer Gestaltung aus den Voraussetzungen des Lockeschen Empirismus die Funktion und der Entwicklungseinfluß außer Ansatz gelassen worden, den Berkeleys kritische Erörterung der überlieferten logisch-metaphysischen Abstraktionslehre besitzt.

Die Analyse der Gesichtswahrnehmung mit den Ausführungen über »suggestion« in der New Theory und deren Erläuterungsschrift ist ohne Zweifel als der historisch wirksamste, in den Grundgedanken unvergängliche Bestandteil seiner psychologischen Lehren anzusehen. Schon Hume hat seine Fortbildung von Berkeleys Abstraktionstheorie in seinem Treatise mit der Erklärung eingeleitet: »A great philosopher has disputed the receiv'd opinion in this [question] particular ... I look upon this to be one of the greatest and most valuable discoveries that has been made of late years in the republic of letters.« Sie ist zudem von Berkeley in der Einleitung seines Treatise zu einem verhältnismäßig umfangreichen methodologisch-kritischen Werkzeug ausgefeilt und im Fortgang des Werks häufig

zu solchem Zweck verwertet. Kein Wunder, daß sie von jeher als ein wesentlicher Bestandteil seiner Philosophie überhaupt eingeschätzt und wiederholt als ein ebenso wesentliches Moment ihrer Entwicklung angesehen worden ist; letzteres um so mehr, als die Grundzüge dieser Lehre sich schon in der New Theory finden.

So naheliegend beide Annahmen sind, so wenig halten sie doch genauerer Prüfung stand.

Fürs erste ist zu beachten, daß die Abstraktionstheorie von Berkeley nur in der Einleitung des Treatise ausführlich entwickelt und im Verlauf der Untersuchung häufiger verwertet wird, in den übrigen Schriften dagegen zurücktritt. In der dem Treatise vorangehenden New Theory wird sie direkt nur in einem kurzen Abschnitt gegen den Schluß der Untersuchung (§ 122—126; vgl. § 152) dargestellt. In den Dialogues wird sie in demselben Zusammenhang wie in der New Theory nur andeutungsweise herangezogen (Fr. A I S. 283f.; daneben ganz flüchtig S. 311, 315, 353). Auch in De motu wird sie nur mehrfach gestreift. Etwas breiter ausgeführt dient sie in der ursprünglichen Fassung des Alciphron, kürzer in der Defence of Freethinking in Mathematics dem Beweisgang (Alc. VII § 5f.; aber auch V § 24 und VII 14f.; Def. § 45f.). In der Siris bleibt sie in untergeordneter Stellung fast ganz im Hintergrund[1].

Sodann ist in Betracht zu ziehen, daß die neue Abstraktionslehre im Treatise wie in den übrigen Schriften durchweg nur kritisch verwendet wird. Sie dient nirgends zum Aufbau des Immaterialismus, sondern überall zur Abwehr der ihr entgegenstehenden Meinungen, d. i. im Sinne Berkeleys zahlreicher althergebrachter Irrtümer der philosophischen Spekulation sowie der Mathematik und der Naturwissenschaften, in sehr viel bescheidenerem Maße auch der Lehre von den spirits und der Ethik. Das Sein der Ideen darf von ihrem Perzipiertwerden nicht getrennt werden (Tr. § 5); es gibt weder eine abstrakt allgemeine Idee der Existenz überhaupt

[1] Inhaltlich ist Berkeleys Abstraktionstheorie jedoch, wenn wir von der rationalistischen Wendung der Ideenlehre in der Siris absehen, in allen diesen Schriften wesentlich ungeändert. Die Annahme, daß Berkeley den in seiner Abstraktionslehre vorliegenden Nominalismus in der letzthändigen Ausgabe des Alciphron (1752) und in der Siris aufgegeben habe, besteht nicht zu Recht. In den Erörterungen, die in der letzthändigen Ausgabe des Alciphron unverändert gelassen sind, bleibt die ursprüngliche Lehre deutlich bestehen; es handelt sich bei dem Fortfall der Abschnitte Alc. VII 5—7 offensichtlich nur um eine Konzentration des Gedankenganges.

(Tr. § 17, 74, 81, 88), noch eine solche speziell der Körper (Tr. § 6, 11). Ebensowenig können wir die Idee einer von den sekundären Qualitäten abgetrennten Ausdehnung (N. Th. § 43, 122, 130, 149, 160; Tr. § 10, 11, 99, 116), einer reinen Zeit (Tr. § 97, 111) oder einer Bewegung überhaupt (N. Th. § 137; Tr. § 10, 99) bilden. Ausgeschlossen ist damit die Idee der unendlichen Teilbarkeit von Raum, Zeit und Zahl (N. Th. § 54; Tr. § 125 — Tr. § 13, 119f.). Nicht weniger irrtümlich ist, daß die geometrischen Beweise abstrakt allgemeine Ideen der Figuren voraussetzen (N. Th. § 152; Tr. Introd. § 15; § 10, 126). Auch die abstrakt allgemeine Idee der Materie ist haltlos (Tr. § 81). Fast ausschließlich fungiert die neue Theorie der Abstraktion somit als Waffe gegen die Irrlehren, die Berkeleys Deutung der Ideen, d. i. der Objekte der Außenwelt, entgegenstehen. Etwas unmotiviert in dem uns vorliegenden Zusammenhang wird die Lehre dann auch einmal gegen die »Idee« der Glückseligkeit überhaupt gerichtet (Tr. § 100); und erst gegen den Schluß des Treatise wird sie nach kurzem Anfangshinweis auch auf die »Notionen« übertragen, die wir von geistigen Substanzen gewinnen können (Tr. § 27, 143).

Der positive Gedanke, der diese ganze Abwehr beherrscht, liegt in dem Satze: Abstraktion in gültigem Sinne ist »the conceiving separately such objects as it is possible may really exist or be actually perceived asunder« (Tr. Intr. § 5; § 10). Es gibt demnach nur a l l g e m e i n e Ideen in dem Sinne, daß eine besondere Idee alle anderen besonderen Ideen derselben Art repräsentiert, d. i. ein Zeichen für sie wird (Tr. Intr. § 12f. u. o.). Zudem bleibt selbstverständlich, »that a man may consider a figure merely as triangular, w i t h o u t a t t e n d i n g to the particular qualities of the angles, or relations of the sides« und daß wir »in like manner may consider Peter so far forth as man, or so far forth as animal« (Tr.[2] J. § 16; vgl. Tr.[1] § 126).

Diese kritische, fast ausschließlich gegen eine verbreitete logische Überlieferung gerichtete Funktion von Berkeleys Abstraktionstheorie erklärt die oben (S. 44) schon berührte Differenz zwischen der anscheinenden Aufgabebestimmung und dem tatsächlichen Gehalt des Treatise. Die Aufgabe ist weniger allgemein gedacht, als dies scheint, wenn der Satz, der sie formuliert, wie auch oben, wenn auch nur vorläufig geschehen, aus seinem Zusammenhang gelöst wird. Die »strict inquiry concerning the First Principles of Human Knowledge, to sift and examine them on all sides« steht in festem k r i t i s c h e n Zusammenhang der E i n l e i t u n g des Werks. »My purpose . . .

is«, heißt es zu seiner Begründung, »to try if I can discover what those Principles are which have introduced all that doubtfulness and uncertainty, those absurdities and contradictions«, die scheinbar »arise from the natural dulness and limitation of our faculties«. Es ist vielmehr anzunehmen, daß jene Hemmnisse und Schwierigkeiten »do not spring from any darkness and intricacy in the objects, or natural defect in the understanding, so much as from false Principles which have been insisted on, and might have been avoided«. Welche falschen Prinzipien hier gemeint sind, hat Berkeley nicht zweifelhaft gelassen. Unmittelbar gemeint ist die aus einem Mißverständnis der Funktionen der Sprache entsprungene Abstraktionstheorie in der herkömmlichen Logik und Metaphysik (Tr. Intr. § 6, 18 f.). Mittelbar richtet sich die kritische Untersuchung gegen die Annahme, daß die Objekte der Sinneswahrnehmung etwas anderes sind als Ideenkomplexe, deren Sein in ihrem Perzipiertwerden besteht, und die aus diesem Vorurteil herfließenden skeptischen und irreligiösen Lehrmeinungen. Den ersten Punkt behandelt die Einleitung des Treatise, den zweiten die noch umfassendere kritische Begründung der neuen Ideenlehre und ihrer religiös-metaphysischen Konsequenzen im Treatise selbst. So handelt es sich in dem Werk nicht sowohl um einen neuen erkenntnistheoretischen Aufbau, als vielmehr um eine erkenntniskritische Untersuchung überlieferter, vom Standpunkt des Immaterialismus falscher landläufiger Annahmen, d. i. um eben die Untersuchung, die der Untertitel des Werks in Aussicht stellt, um eine Arbeit, »wherein the chief causes of error and difficulty in the Sciences, [d. i. der Philosophie sowie der Mathematik und der Physik im weitesten Sinn] with the grounds of scepticism, atheism, and irreligion, are inquired into«.

Zu organischer Einheit sind beide kritische Untersuchungen im Treatise nicht verbunden.

Von den zwei Gliedern der Einleitung, der Kritik der Lehre Lockes von den abstrakten Ideen und dem kritischen Nachweis der Funktionen der Sprache, fällt das zweite für die Substanz des Werkes fast vollständig aus. Nicht einmal die Suggestionstheorie, die in der New Theory eine ausschlaggebende Rolle spielt und dort zu mehrfachen Hinweisen auf die Sprache Gottes in der Natur verwertet ist, wird weiter ausgeführt. Die jener Theorie entsprechende Scheidung von »immediate« und »mediate perceptions« kommt erst in den Dialogen zum Vorschein. Die tiefsinnigen Erörterungen über die

äußere Natur als Sprache Gottes, die in der New Theory angelegt sind, werden erst im vierten Dialog des Alciphron, in der »New Theory ... vindicated« und kürzer nochmals in der Siris weiterentwickelt. Im Treatise fehlen sie bis auf wenige, von Berkeley selbst schließlich ausgemerzte Andeutungen. Es bleiben von der Theorie der Sprache im Treatise nur die eingangs betonten und weiterhin mehrfach wiederholten Klagen über die Unzulänglichkeit der sprachlichen Formulierung. Begreiflich danach, daß die feinsinnigen Bemerkungen über die Funktionen der Sprache, die sich in der Einleitung und in anderen Schriften Berkeleys finden, weder die Einwirkung, noch auch selbst nachträglich die Anerkennung erlangt haben, die sie auch in Rücksicht auf die Leistungen Hartleys für die Psychologie der Sprache verdienen. Sie sind weniger noch gebührend gewertet worden, als die in seiner Suggestionstheorie enthaltenen, voll entwickelten Keime zu der Assoziationstheorie Hartleys, soweit diese psychologisch fundiert ist, und zu der rein psychologisch begründeten Assoziationstheorie Humes. Sie sind fast nur durch die Suggestionslehre von Thomas Brown weiter entfaltet worden.

Der erste Teil der Einleitung dagegen, die Ablehnung der überlieferten logischen Abstraktionstheorie und der psychologischen Fundierung, die ihr Locke gegeben hatte, durchsetzt auch die späteren kritischen Ausführungen des Treatise, auffälligerweise allerdings so, daß ihr Grundgedanke in § 5 des eigentlichen Treatise eingeführt und bis § 96 hin wiederholt kritisch verwertet wird, ohne daß auch nur mit einem Wort an die Einleitung angeknüpft wäre. Erst im § 97 und dann im § 126 wird auf sie zurückgewiesen. Der aufmerksame Leser gewinnt so den Eindruck, daß der § 5 und die ihm bis § 96 folgenden konzipiert sind, ohne daß die Absicht bestand, die kritischen Erörterungen der Einleitung vorangehen zu lassen. Obgleich, wie wir sehen werden, das Tagebuch sicher macht, daß eine solche Einleitung früh geplant war, drängt sich doch die Vermutung auf, daß sie nachträglich ausgearbeitet wurde, also erst späterhin für Berkeley die Bedeutung erlangte, die sie in dem uns vorliegenden Treatise besitzt. Ist das richtig, so würde die Einleitung eine Art Seitenstück zu der New Theory sein; nur daß sie nicht wie diese als eine Vorarbeit, sondern als eine Ergänzung zum Treatise gedacht wäre.

Auch der Umstand will berücksichtigt sein, daß Berkeleys Abstraktionskritik nur die psychologische Grundlegung der logischen Abstraktions-

theorie ausdrücklich behandelt. Die metaphysische Formenlehre des scholastischen Realismus wird kaum gestreift. Ihren Aufstellungen und dem Platonismus, auf den sie letztlich zurückweist, bleibt Berkeley näher, ohne daß auch daraus (vgl. oben S. 36) etwa ein direkter Einfluß der Platonischen Ideenlehre abzuleiten wäre. Gott kann die Ideen in uns nur dadurch wecken, daß ihre Urbilder von Ewigkeit her von ihm vorgestellt werden (Dial. Fr. A I 351). Noch in Rhode Island schreibt er: »I have no objection against calling the Ideas in the mind of God archetypes of ours.« Es sind nur nicht universalia ante res, die er zugibt, sondern Urbilder der konkreten Dinge selbst. So müssen wir deuten, wenn er in dem angezogenen Briefe, scheinbar die universalia in rebus verneinend, fortfährt: »But I object against those archetypes by philosophers supposed to be real things, and to have an absolute rational existence distinct from their being perceived by any mind whatsoever.« (47)

Möglich endlich, daß noch ein Nebenmotiv Berkeley schließlich bewog, die Kritik der Lehre von den abstrakten Ideen und deren Ursprung aus der Sprache dem Treatise voranzustellen. In dem schon oben erwähnten Brief an Sir John Percival vom 6. September 1710 schrieb er: »However, I imagine that whatever doctrine contradicts vulgar and settled opinion had need be introduced with great caution into the world. For this reason it was that I omitted all mention of the non-existence of Matter in the title-page, dedication, preface, and introduction to my 'Treatise on Human Knowledge'; that so the notion might steal unawares on the reader ...; therefore ... I entreat you not to take notice to them [Percivals Bekannten] that I deny the being of Matter in it, but only that it is a treatise on the principles of human knowledge, designed to promote true knowledge and religion. ...« (48) Solcher Vorsicht konnte die Einleitung, weil sie gegen eine offenbar unhaltbare Position Lockes gerichtet war, ebenfalls dienen.

Alles was hiernach über die Funktion von Berkeleys Abstraktionskritik festzustellen war, macht wahrscheinlich, daß sie kein Moment für die ursprüngliche Konzeption des Immaterialismus abgab. Es bewahrheitet sich demnach auch hier der oft in der Ideengeschichte verifizierbare Gedanke, daß neue Lehren nur selten durch eine umfassende Kritik hergebrachter Ansichten entstehen. Produktive Ideen pflegen positiven intuitiven Ursprung zu haben. Erst in der Ausgestaltung können sie dann Anlaß zu eingehender Kritik bieten. Es liegt demnach hier ähnlich so wie mit Lockes

Kritik der Lehre von den angeborenen Ideen, auf deren späten Ursprung schon Burton mit Recht hingewiesen hat.

Daß sich die Ansätze zu dieser Kritik Berkeley bald nach der Konzeption seiner Grundidee als ein wertvolles Kampfmittel darboten, soll damit natürlich nicht geleugnet werden. Dafür spricht bereits, daß sie als solches schon in der New Theory verwendet wird. Sicherer noch zeigt sich ihr früher Ursprung darin, daß ihre Argumentationen ausschließlich auf Locke zugeschnitten sind. Sie sind ebenso wie die These, die sie begründen sollen, lediglich ein Produkt Berkeleyschen Denkens. Nichts in ihnen verrät, daß er sich des Zusammenhangs seiner Aufstellungen mit der reichen Vorgeschichte bewußt ist, die innerhalb der christlichen Entwicklung bis in die erste Periode des Nominalismus zurückreicht und im Zusammenhang mit dem späteren Nominalismus auch in der Renaissance Vertreter hat. (49) Nicht einmal Hobbes, der Vorgänger, bei dem er alle wesentlichen Gedanken dieser seiner Lehre hätte finden können, hat irgendwelchen Einfluß auf ihn gehabt. (50)

Wir können demnach weder der tatsächlichen Funktion der Abstraktionslehre in Berkeleys Schriften, noch der sachlichen Zugehörigkeit seiner Argumentationen zu den nominalistischen Lehrmeinungen ein Recht zu der Hypothese entnehmen, jene Lehre sei ein »fundamental principle« seiner Doktrin. Wir müßten denn annehmen wollen, sie sei ein solches, obgleich sie durchweg nur der Abwehr herrschender Meinungen dient, lediglich im Treatise eine in die Augen fallende kritische Stellung besitzt und nichts enthält, was mit der Idee des Immaterialismus irgend etwas zu tun hätte.

Eben dieses, den herkömmlichen Darstellungen von Berkeleys Lehre widersprechende Ergebnis wird durch das Tagebuch bestätigt. Es zeigt in geradezu vorbildlicher Form, wie bedenklich es ist, ohne weiteres systematische Darstellungen einer Lehre als Belege historischer Entwicklung, Beweisgründe kurzerhand als Erkenntnisgründe anzusehen.

An Hinweisen auf die neue Abstraktionstheorie fehlt es im Tagebuch nicht, völlig aber an solchen, die irgendeinen Einfluß auf die Idee des Immaterialismus verraten. Die Theorie tritt vielmehr erst auf, nachdem die immaterialistischen Grundgedanken, die Lehre von den Geistern und von der rein geistigen Wirklichkeit der Ideen, längst feststehen, und auch speziell die Grundzüge der neuen Theorie der Gesichts- und Tastwahrnehmung fixiert sind. Ihre ersten Anfänge finden sich in kritischen Konsequenzen,

die aus der empiristischen Deutung der Gesichtswahrnehmung abfließen, gegen herkömmliche und neue mathematische Lehren. Deutlich tritt die in ihr enthaltene Verneinung der abstrakten geometrischen Gebilde erst kurz vor dem Ende des ersten Drittels der Aufzeichnungen auf. Erst im zweiten Drittel folgen gehäufte Ausführungen, die den positiven Sinn der Theorie feststellen, noch immer hauptsächlich im Anschluß an eine Kritik der dem Sensualismus widersprechenden geometrischen Deutungen. Daraufhin erst konzentriert sich die Negation um die Lehre Lockes. Noch über die Hälfte des Tagebuchs hinaus finden sich Aufzeichnungen, in denen Berkeley unbedenklich den überlieferten Sprachgebrauch festhält, der von abstrakten und allgemeinen Ideen reden läßt. Ganz zuletzt finden sich einige wenige Notizen, in denen die Theorie auf die Lehre von den Geistern übertragen wird.

Es lohnt der Mühe, dies im einzelnen zu begründen. Der Zusammenhang der hierher gehörigen Eintragungen wird nicht auf den ersten Blick deutlich, führt aber bei genauerer Prüfung zu sicheren Ergebnissen.

Zuerst sei skizziert, in welchen Wendungen Berkeley bis um die Hälfte der Tagebuchnotizen gelegentlich an dem herkömmlichen Sprachgebrauch festhält; von der Eintragung (53) sei dabei vorerst abgesehen. So heißt es:

> Unity *in abstracto* not at all divisible, it being as it were a point, or with Barrow (vgl. 264, 337, 365, 553) nothing at all; *in concreto* not divisible *ad infinitum*, there being no one idea diminishable *ad infinitum*. (75)
>
> Lengths abstract from breadths are the work of the mind. Such do intersect in a point at all angles. After the same way colour is abstract from extension. (86)

Späterhin taucht in ebensolchen Wendungen ein Abstraktionsproblem auf, das bald verschwindet, obgleich die Frage nach den einfachen Ideen den Berkeley des Tagebuchs wiederholt beschäftigt:

> Simple ideas include no parts nor relations—hardly separated and considered in themselves—nor yet rightly singled by any author. Instance in power, red, extension, &c. (133; vgl. 483)
>
> Preliminary discourse about singling and abstracting simple ideas. (137 a)

Auch einzelne, wenig spätere Bemerkungen zur Theorie der Gesichts- und Tastwahrnehmung gehören hierher:

> Men estimate magnitudes both by angles and distance. Blind at 1st could not know distance, or by pure sight abstracting from experience of connexion of sight and tangible ideas we can't perceive distance ... (170; vgl. 202)

Sogar noch um die Mitte des Tagebuchs wird der alte logische Sprachgebrauch gelegentlich angewandt. So in einer beachtenswerten Verallgemeinerung der Lehre von den minima sensibilia:

> A line in abstract, or distance, is the number of points between two points. There is also distance between a slave & an emperor, between a peasant & philosopher, between a drachm & a pound, a farthing & a crown, &c.; in all which distance signifies the number of intermediate ideas. (431)
>
> No one abstract simple idea like another. Two simple ideas may be connected with one & the same 3[d] simple idea, or be intromitted by one & the same sense. But consider'd in themselves they can have nothing common, and consequently no likeness. (483)

Auch bleibt Berkeley bis dahin unbedenklich, von »my abstract & general doctrines« (494) und »abstract philosophic thoughts« (501) überhaupt zu reden, in Ausdrücken also, über deren Unzulänglichkeit die Einleitung zu dem um diese Zeit bereits fest geplanten Treatise handeln soll.

Erst wenn solche, die Anfänge der neuen Einsicht überdauernden, in einem Tagebuch begreiflichen Nutzungen des überlieferten Sprachgebrauchs ausgeschieden sind, wird es möglich, die Entwicklung der neuen Abstraktionslehre zu verfolgen. Vorausgesetzt darf werden, daß die in eckigen Klammern bei Fraser stehenden Worte der Eintragung:

> Succession a simple idea, [succession is an abstract, i. e. an inconceivable idea,] Locke says (53)

einen Zusatz aus späterer Zeit bilden. Die Vermutung wird sich durch alles Folgende als wahrscheinlich ergeben. Eine äußere Verifikation ist allerdings für sie nur zu erlangen, wenn eine erneute Prüfung des Manuskripts Anzeichen dafür gibt, daß die eingeklammerten Worte nachträglich von Berkeley eingeschrieben sind, wie etwa die von Fraser übersehenen, nachträglich eingefügten Worte in Nr. 55 »abstrahible or« und andere.

Eine erste Spur der Gedanken, welche die neue Abstraktionslehre herbeiführen, wird in der frühen Eintragung zu suchen sein:

> Demonstrations of the infinite divisibility of extension suppose length without breadth, or invisible length, w[ch] is absurd. (21)

Die Bemerkung will nur recht verstanden sein. Die Voraussetzung von Länge ohne Breite ist absurd, weil sie unsichtbare Länge annehmen ließe. Das aber ist untunlich, weil

> Terminations of surfaces & lines not imaginable *per se.* (31)

Denn:

> No extension but surface perceivable by sight. (35; vgl. 107 und 346 mit der Randbemerkung [346a])

Berkeley bleibt dabei, wie die oben (S. 54) angeführte Eintragung (86) zeigt, vorerst noch durchaus in dem Sprachgebrauch und Gedankenkreis der überlieferten Abstraktionslehre.

Mit diesen Gedanken bricht im Prinzip zuerst die kurze Kritik geometrischer Konstruktionsbegriffe:

> No idea of circle, &c. in abstract. (239)

Die Zeit ihrer Niederschrift bildet wohl den frühesten Termin für die oben schon berührte kritische Niederschrift in Nr. 53:

> [succession is an abstract, i. e. an inconceivable idea].

Bald wird die Kritik weitergeführt:

> A meer line or distance is not made up of points[1], does not exist, cannot be imagin'd, or have an idea framed thereof,—no more than meer colour without extension. (254)

Zugleich setzt der Anfang einer positiven Bestimmung ein:

> Mem. A great difference between *considering* length w^th^out breadth, & having an *idea* of or *imagining* length without breadth. (255)

Sie findet sich sachlich wie terminologisch schon in Nr. 109 (»on its consideration«), ebenso z. B. in der noch S. 57 anzuführenden Bemerkung (322)[2]. Auch das zweite positive Moment der neuen Abstraktionslehre, die wir nach unserem Sprachgebrauch als sachliche Abstraktion zu bezeichnen hätten, die Repräsentation verschiedener, einander ähnlicher Einzelvorstellungen durch eine von ihnen, kommt jetzt, wiederum vorerst geometrisch angewendet, zum Ausdruck (261, 262, 264). Fast gleichzeitig treten, hier deutlicher als in den Schriften, die (auf die ideas eingeschränkten) nominalistischen Erklärungen auf:

> Species of all sensible things made by the mind. This prov'd either by turning men's eyes into magnifyers or diminishers. (272)

[1] D. i. eine Länge ohne Breite im Sinne der Geometer, die oben schon erörterte »insensible line«, die noch 912 einmal ausdrücklich abgewiesen wird, nicht aber die »meer line« im Sinne der oben angeführten Notiz 431.

[2] Die Bemerkungen im Treatise[1] § 126 u. Tr.[2] Int. § 16 sind nach den oben genannten Tagebucheintragungen (109, 255, 322) in dem auch dort gebrauchten »consider« terminologisch bedeutungsvoll.

> ... the sorts are the work of the mind, and onely in the mind. (288)
> ... the mind makes the sorts. They were not before the mind perceiving them, & even now they are not without the mind ... (290)

Auch des Seitenstücks zu der oben zitierten Bemerkung (254) wird in diesem Zusammenhang gedacht:

> [The great argument to prove that extension cannot be in an unthinking substance, is that it cannot be conceiv'd distinct from or without all tangible or visible quality.] (289)

So ist der Boden bereitet für die selbstverständliche Verneinung voraussetzende Frage:

> Qu. Is it not impossible there should be general ideas? (321)

Nur die Namengebung ist noch nicht fest. Gemeint sind die später so genannten »abstract general« oder kurz »abstract ideas«.

Gleichzeitig mit jener Verneinung in Frageform erscheint das entscheidende Argument für den positiven Gehalt der Theorie:

> All ideas come from without. They are all particular. The mind, 'tis true, can consider one thing wthout another; but then, considered asunder, they make not 2 ideas. Both together can make but one, as for instance colour & visible extension. (322; vgl. 365)

Der Sinn der mißverständlichen Argumentation ist klar: die Bestandteile jeder zusammengesetzten Ideen können, wie wir schon oben gesehen haben, »be considered asunder«; aber es entstehen dann nicht mehrere Ideen, sondern nur verschiedene Betrachtungsweisen einer und derselben, wie etwa einer Länge ohne Breite (346 und [346a], 365, [368], 372 und [372a]). Das »considered« will auch hier beachtet sein.

Nunmehr wird auch die Teilbarkeit von Längen und Einheiten ins Unendliche, wie die Grenz-, speziell die Infinitesimalbetrachtungen der Mathematik fordern, in die neue Auffassungsweise einbezogen. Eine Gerade von kleiner begrenzter Größe kann eine in 10000 Teile zerlegbare Linie nur repräsentieren (344, 345, 346^2, 346a, 347—349, 351 ff.); eine Einheit ist nicht ins Unendliche teilbar (346^3, 349). So kann Berkeley behaupten:

> All might be demonstrated by a new method of indivisibles, easier perhaps and juster than that of Cavalierius. (350)

Die Grundgedanken der späteren Kritik an der überlieferten Abstraktionslehre sind damit gewonnen. Am Anfang des zweiten Tagebuchheftes lesen wir dementsprechend:

> No general ideas—the contrary a cause of mistake or confusion in mathematiques, &c. This to be intimated in ye Introduction. (384)

Im einzelnen freilich wird noch mancherlei weitergebildet. Die mathematischen Annahmen von breitenlosen Längen, die eben schon zu erwähnen waren, werden ausdrücklich in die neue Lehre eingefügt:

> We can no more have an idea of length without breadth or visibility, than of a general figure. (471)

Schon vor dieser Einordnung wird der Begriff der Entfernung allgemein in einer Weise bestimmt, die einen bedeutsameren Fortschritt ausmacht:

> Extension abstract from sensible qualities is no sensation, I grant; but then there is no such idea, as any one may try. There is onely a considering the number of points without the sort of them, & this makes more for me, since it must be in a considering thing. (424)

Die Weite dieser Bestimmung, in die man eine Vorwegnahme von Gedanken der modernen Lehre von wohlgeordneten Mengen hineinlesen könnte (vgl. 429, 430), zeigt sich deutlicher in der oben (S. 55) schon angeführten Bemerkung 431.

Noch immer aber ist die neue Lehre weder sachlich noch terminologisch zum Abschluß gebracht. Fürs erste hängen noch Zweifel an der Lehre von den Minima der Gesichts- und Tastwahrnehmung:

> Qu. whether a M. V. be of any colour? a. M. T. of any tangible quality? (426)

Sie finden keine Aufklärung (vgl. 438, 439): Berkeley denkt an eine experimentelle Prüfung im Hinblick auf Newtons Farbenlehre:

> Mem. To make experiments concerning minimums and their colours, whether they have any or no, & whether they can be of that green w[ch] seems to be compounded of yellow and blue. (477)

Ferner wird Locke gegenüber bestritten, daß die Erinnerungen der Worte bedürfen. Wir lesen die kühne, später aufgegebene Behauptung:

> .... 'Tis absurd to use words for recording our thoughts to ourselves, or in our private meditations. (482; vgl. 554)

Sie mag uns als Bestätigung für die Annahme dienen, daß Berkeleys Denken wesentlich intuitiv geprägt war, die sich aus der ganzen Art seiner Geistesrichtung ergibt. Endlich finden wir kurz darauf eine Eintragung, die in ihrem Schluß eine später festgehaltene Ergänzung der Theorie, in ihrem Anfang aber Unfertiges enthält:

> Qu. How can there be any abstract ideas of colours? It seems not so easily as of tastes or sounds. But then all abstract ideas whatsoever are particular. I can by no means conceive a general idea. 'Tis one thing to abstract one idea from another of a different kind, & another thing to abstract an idea from all particulars of the same kind. (484)

Nunmehr erst gewinnt die neue Theorie, während bereits festgelegte Bestimmungen in verschiedenen Variationen wiederholt werden (z. B. 500, 581, 584, 650, 695, 718, 729, 764, 775), allgemeinere Bedeutung und im Anschluß an kritische Bemerkungen gegen Lockes Abstraktionslehre schärfere Prägung.

Alle Wissenschaften, nicht nur die mathematischen, sind von falschen Annahmen über abstrakte Vorstellungen durchsetzt, die einer Mißdeutung der Sprache entspringen:

> Doctrine of abstraction of very evil consequence in all the sciences. Mem. Barrow's remark. Entirely owing to language. (553; vgl. 513, 550, 555, 650, 696, 720)
>
> Words have ruin'd and overrun all the sciences—law, physique, chymistry, astrology, &c. (695; vgl. 772, 775, 852, 853)

Auch das Gebiet der abstrakten Vorstellungen erweitert sich. So um »the abstract idea of Being or Existence« (542; vgl. 650, 739); sie ist wie extension eine »abstract, i. e. no idea« (764). Ferner um die später von Berkeley so genannten Notionen von »Will and Understanding . . ., they not being even *ratione* different from the spirit, *quâ* faculties, or active« (859; vgl. 655, 855). Selbst der Begriff der Wahrheit wird gegen den Schluß der Aufzeichnungen (861), allerdings nur in Frageform, als abstrakte Idee in Anspruch genommen.

Was ferner für die geometrischen Allgemeinvorstellungen gültig ist:

> Considering length without breadth is considering any length, be the breadth w^{t} it will (715),

das gilt für die abstrakten Ideen überhaupt:

> We may have certainty & knowledge without ideas, i. e. without other ideas than the words, and their standing for one idea, i. e. their being to be used indifferently. (723)

Es ergibt sich somit:

> Words (by them meaning all sorts of signs) are so necessary, that instead of being (w^{n} duly us'd or in their own nature) prejudicial to the advancement of knowledge, or an hindrance to knowledge, that without them there could in mathematiques themselves be no demonstration. (743)

Wir stoßen damit auf eine Einsicht in die Funktionen der Sprache, die in den Schriften Berkeleys spät erst (Alc. VII, 2, 14, 16) deutlich hervortritt.

Daß bei allen diesen Bestimmungen im Grunde Folgegedanken des mittelalterlichen Empirismus wirksam sind, ist eine Erkenntnis, die Berkeley anscheinend nur nachträglich gewinnt, wenn er sich sagt:

> I approve of this axiom of the Schoolmen, 'Nihil est in intellectu quod non prius fuit in sensu'. I wish they had stuck to it. It had never taught them the doctrine of abstract ideas. (770)

Sicher ist endlich, daß der Gedanke, die Kritik der überlieferten Lehre an Lockes Ausführungen anzuknüpfen, vielleicht in Fortbildung eines schon früher erwogenen anders gestalteten, dann möglichenfalls allgemeiner gerichteten Planes für die Einleitung (s. oben S. 54) erst spät auftritt. Er setzt vielleicht mit der Erwägung ein:

> Locke cannot explain general truth or knowledge without treating of words and propositions. This makes for me against general ideas. Vide Locke, lib. 4. ch. 6. (545; vgl. 550, 592)

Bestimmtere Form gewinnt er wenig später:

> ... The nature of demonstration to be set forth and insisted on in the Introduction. In that I must needs differ from Locke, forasmuch as he makes all demonstration to be about abstract ideas, w[ch] I say we have not nor can have. (576)

Um das beweisende Denken ist die uns vorliegende Einleitung zum Treatise sowie deren erster Entwurf jedoch nicht zentriert. Ihrem tatsächlichen Bestande entsprechen, eine oben (S. 51) der Gedankenverknüpfung des Treatise entnommene Hypothese bestätigend, vielmehr erst die Aufzeichnungen:

> Mem. To bring the killing blow at the last, e. g. in the matter of abstraction to bring Locke's general triangle in the last. (680)
>
> ... I'll [instance] in Locke's opinion of abstraction, he being as clear a writer as I have met with ... (681)

Ganz spät gesellt sich dazu im Tagebuch noch eine Beziehung auf Spinozas Erörterung über den Ursprung der abstrakten Ideen aus der *imaginatio* (816).

Es war ein weiter Weg, auf dem wir Aufschluß über den Ursprung und die funktionelle Stellung der Abstraktionstheorie in Berkeleys Lehre gewonnen haben. Aber er war, nicht zum wenigsten auf Grund des Tagebuchs, der einzige, der zu einem sicheren Ergebnis führen konnte. Und dieses Ergebnis kann für alle historischen Untersuchungen philosophischer Lehren insofern vorbildlich sein, als es eindringlich zeigt, daß wir aus der definitiven Gestaltung leitender Ideen niemals ohne weiteres auf ihre entwicklungsgeschichtliche Stellung schließen können.

Wir wenden uns nunmehr zu Berkeleys Lehre von den Geistern, die wir bisher nur andeutungsweise behandeln durften.

Daß die Quellen für diese Lehre in Berkeleys Schriften nur spärlich fließen, wurde schon hervorgehoben. Im Treatise dienen ihr, von gelegentlichen Bemerkungen abgesehen, nur wenige Paragraphen (2, 27, 89, 135—145), in der ursprünglichen Fassung der »Dialogues« hauptsächlich knappe Ausführungen des dritten Dialogs (Fr. A I S. 326f.), in der Abhandlung »De motu« nur vereinzelte Andeutungen. Ergänzt wird der ursprüngliche Lehrbestand durch weniges im Alciphron (1732) sowie durch Zusätze in der zweiten Auflage des Treatise und in der gleichzeitig (1734) erschienenen dritten Auflage der Dialoge. Von den historisch einflußlos gebliebenen rationalistischen Wendungen in der späten Siris sei hier abgesehen.

Der Aufbau des Beweisganges bleibt in allen diesen Schriften derselbe. Bei systematischer Betrachtung der Lehre bildet der Spiritualismus den Unterbau für die idealistischen Konsequenzen. Aber Berkeley selbst entwickelt ihn, wie wir sahen (S. 45), als Konsequenz seines Idealismus, d. i. als Folgebestimmung der Abwehr gegen die Meinung, daß der Körperwelt eine selbständige Realität zukomme: da die körperliche Außenwelt nur einen Inbegriff passiver Ideen ausmacht, deren Sein in ihrem Perzipiertwerden aufgeht, so reduziert sich die Wirklichkeit auf geistige Substanzen, deren Existenz in ihrem Perzipieren und eben damit in den Tätigkeiten besteht, die das Perzipieren bedingen.

In Rücksicht auf die üblichen Darstellungen dieser Lehre Berkeleys sowie im Hinblick auf den hier zu erbringenden Nachweis, wie sich der Spiritualismus im Tagebuch des Philosophen allmählich ausgestaltet, ist es geboten, das Wesentliche seiner hierhergehörigen Erörterungen in den früheren Schriften systematisch zusammenzufassen, und zweckmäßig, diese Zusammenfassung Glied für Glied zu belegen. ([51]) Die Ergänzungen aus den Jahren 1732—1734 (Tr.[2], D.[3]) brauchen dabei nur da als solche kenntlich gemacht zu werden, wo sie Abweichendes oder Neues enthalten.

Demnach sind die Geister (spirits, souls, minds) unkörperliche, unausgedehnte, deshalb unteilbare, unzusammengesetzte, einfache, reale, aktive, durch sich selbst subsistierende Dinge, d. i. geistige Substanzen als Träger (supports) von Ideen. Immer aufs neue werden sie daraufhin kurz als perzipierende tätige Dinge oder als denkende tätige Substanzen bezeichnet. ([52])

Auf Grund der ihnen innewohnenden Tätigkeit sind sie Prinzipien des Ursprungs und des Wechsels von Ideen mit Einschluß der Ideen von körperlichen Bewegungen, d. i. Kräfte des Wollens, Denkens und Perzipierens von Ideen. Das gilt ohne Einschränkung von den individuellen, endlichen, geschaffenen, aber unzerstörbaren, d. i. auf natürlichem Wege unzerstörbaren, unsterblichen Geistern. (53) In dem unendlichen, den endlichen Geistern letzten Grundes unfaßbaren göttlichen Geist dagegen sind die Ideen und die Geister von Ewigkeit her, er ist zudem nicht wie jene an einen Körper gebunden. Unmöglich aber ist bei beiden, die Existenz vom Denken zu trennen; auch die endlichen Geister denken immer, ihre Dauer muß deshalb, da die Zeit nur in der Sukzession der Ideen besteht, nach der Zahl der Ideen und Tätigkeiten geschätzt werden, die in ihnen aufeinanderfolgen. (54)

Ist der Geist demnach nicht ein mögliches Objekt einer Idee, sondern ihr Träger, d. i. das, was Ideen perzipiert, so liegt es in der Natur des Geistes, daß er nicht an sich selbst, sondern nur durch die Wirkungen perzipiert werden kann, die er erzeugt. Nehmen wir den methodologischen Grundsatz hinzu, daß eine Idee nur einer Idee gleichen kann, nach ihrer rein passiven Natur also niemals einem tätigen Wesen, so ergibt sich die Konsequenz, die Berkeley nicht müde wird zu betonen, daß wir von den Geistern niemals Ideen haben können. Idee und Geist sind eben, obgleich der Idee eine notwendige Beziehung auf den sie perzipierenden Geist innewohnt, gänzlich verschieden, wie dies zuerst Anaxagoras erkannt und von den Neueren Descartes treffend bemerkt hat. (55) Dementsprechend sind auch die Tätigkeiten des Geistes, selbstverständlich auch unseres eigenen, nicht durch Ideen erkennbar: weder der Verstand, d. i. der Geist, sofern er Ideen perzipiert, noch der Wille, d. i. der Geist, sofern er Ideen erzeugt oder sonstwie mit ihnen operiert. Denn es ist unmöglich, die Kräfte und Tätigkeiten des Geistes von diesem selbst oder von ihren Objekten und Wirkungen in Gedanken abzulösen. Unter Geist verstehen wir lediglich das, was denkt, will und perzipiert, dies — und dies allein — macht den Sinn des Wortes Geist aus. (56)

Es unterliegt jedoch, obgleich die Ideen hier versagen, keinem Zweifel, daß die Worte »Seele, Geist, Substanz« eine feste Bedeutung haben. Wir verstehen ihren Sinn; andernfalls könnten wir nichts von ihnen bejahen oder verneinen. Jeder weiß im besonderen, was er mit den Ausdrücken

»Ich« und »Selbst« meint, obgleich er ihre Bedeutung nicht perzipiert, wie er ein Dreieck, eine Farbe, einen Ton perzipiert. Unsere Erkenntnis der Geister ist — so sagt auch Berkeley — nicht so mangelhaft, wie man sich gewöhnlich einbildet. Das wird in der zweiten Auflage des Treatise sowie in der dritten der Dialoge genauer ausgeführt und terminologisch fixiert, während die früheren Bearbeitungen hier im Stich lassen. ([57]) Anfänglich wird, obgleich der Unterschied zwischen der Erkenntnis von Ideenkomplexen und Geistern stets betont wird, der Ausdruck Idee im weiteren Sinne zugelassen. Späterhin aber wird für die Erkenntnis der Geister der Ausdruck »notion« eingeführt, ohne übrigens lediglich in dieser engeren Bedeutung festgehalten zu werden. Wir können sagen, heißt es jetzt, daß wir eine Art Erkenntnis oder Notion von unserem eigenen geistigen Wesen, von Geistern und aktiven realen Wesen überhaupt besitzen, von denen wir keine Ideen im eigentlichen Sinne des Worts haben. ([58])

Über das Wesen dieser Erkenntnis wird schon in den Dialogen genaueres berichtet.

Ich erkenne den Sinn der Ausdrücke »Ich« und »Selbst« unmittelbar oder intuitiv; ich habe eine unmittelbare Erkenntnis meines eigenen Geistes und meiner eigenen Ideen. Wir erkennen, heißt es daraufhin in »De motu«, uns als wahrnehmendes, perzipierendes, intelligentes Ding, durch eine Art inneren Bewußtseins; dann in der zweiten Auflage des Treatise: wir erfassen unsere eigene Existenz durch inneres Bewußtsein (feeling) oder Reflexion als eine Art der Objekte menschlicher Erkenntnis. Darüber, daß ihm dies Erfassen oder Erkennen eine Art innerer Erfahrung ist, läßt Berkeley von vornherein keinen Zweifel: durch die Kraft des Willens kann ich nach Belieben in meinem Geist Ideen erregen und fortfallen lassen. Dieses Erzeugen und Aufheben von Ideen, diese Abhängigkeit der imaginativen Ideen vom Willen charakterisiert den Geist als aktiv. Soviel ist sicher und auf Erfahrung gegründet. ([59])

Begreiflich, daß dabei der Geist, wo immer der Akzent auf Tätigkeit des Geistes ruht, als Wille betont wird. Aber wir dürfen nach allem Voranstehenden daraus nicht entnehmen, daß Berkeley ein Vertreter voluntaristischer Deutung des Geistigen sei. Die Identität von Verstand und Willen sowie beider mit dem Geist wird von Berkeley in seinen Schriften stets vorausgesetzt. Nur so verstehen wir recht, wenn gesagt wird: die Sensationen sind nicht Geschöpfe meines Willens, sie sind nicht Ideen

unserer eigenen Formung, wie diejenigen, die in der Einbildung erregt, also innerlich durch die Seele selbst erzeugt werden. (60)

Auf Grund dieser unmittelbaren inneren Erfahrung erschließen wir die Wirklichkeit anderer Geister, vor allem Gottes. Denn wir können diese Wirklichkeit nicht anders erkennen, als durch die Ideen, die jene Geister durch ihre Tätigkeiten in uns erregen. Unsere Erkenntnis von ihnen ist also keine unmittelbare, wie die Erkenntnis unserer Ideen [und unseres eigenen geistigen Selbst], sondern hängt daran, daß Ideen in uns auftreten, die wir als Wirkungen oder begleitende Zeichen auf von uns verschiedene tätige Geister beziehen. Aus diesen Wirkungen also schließen wir, daß hier von den unseren unabhängige Tätigkeiten vorhanden sind. Ist demnach zugestanden, daß wir von der Existenz anderer endlicher Geister weder eine unmittelbare Evidenz noch eine demonstrative Erkenntnis besitzen, so ist es doch nicht folgewidrig, ihre Existenz aus den Zeichen und Wirkungen durch einen Wahrscheinlichkeitsschluß (probable deduction) abzuleiten. (61) Verstehen wir demnach unter einem Menschen eine geistige Persönlichkeit, so sehen wir einen Menschen niemals, sondern nur einen bestimmten Inbegriff von Farben, Formen und Bewegungen, die uns zu dem Gedanken leiten, daß dort ein uns ähnliches Prinzip von Gedanken und Bewegungen vorhanden ist, das durch jene Ideen repräsentiert wird. So erfassen wir die Ideen in anderen Geistern vermittels unserer eigenen, die wir als diesen ähnlich annehmen, von denen also die unseren in solchem Sinne Bilder sind. (62)

In gleicher Weise gewinnen wir einen Beweis für das Dasein Gottes, der sich von den üblichen Beweisen wesentlich unterscheidet. Wir erkennen sein Dasein durch ein auf Reflexion gestütztes Schlußverfahren mit voller Evidenz — »sicher und unmittelbar«, wie Berkeley mißverständlich sagt — als das Dasein des Urhebers der Natur, welche die Sprache Gottes ist. Wir erkennen ihn als einen Geist, der unseren Geistern innerlich gegenwärtig ist, der in ihnen alle jene Mannigfaltigkeit von Ideen hervorruft, die uns kontinuierlich erregen, von dem wir absolut, also gänzlich abhängig sind. Geradezu notwendig erschließen wir die Existenz Gottes und aller geschaffenen Dinge in seinem Geiste. Denn daß Gott unsinnlicherweise alle Dinge erkennt und versteht, ist außer Frage; alle Dinge, die körperlichen wie die von ihm geschaffenen Geister, so zwar, daß jene [wie diese] in seinem Geiste existieren, auch wenn sie von den

endlichen Geistern zeitweilig nicht wahrgenommen werden. Wir haben also nicht zu argumentieren, daß Gott ist und deshalb alle Dinge erkennt, sondern: Sinnliche Dinge existieren tatsächlich; und sofern sie tatsächlich existieren, werden sie notwendigerweise von einem unendlichen Geist perzipiert; also existiert ein unendlicher Geist oder Gott. Die Reflexionsgrundlage aller dieser Argumentationen ist, wie bei den Geistern überhaupt, die unmittelbare Erkenntnis meines Geistes. Denn alle Erkenntnis Gottes gewinnen wir durch Reflexion auf unsere eigene Seele, indem wir ihre Kräfte erhöhen und alle ihre Unvollkommenheiten entfernen. (63)

Es bedarf kaum des Hinweises, daß Berkeleys Erklärungen über die geistigen Substanzen hiernach einer Fülle von Fragen Raum lassen. Seine Aussagen sind nicht systematisch abgeschlossen. Die Sicherheit der Überzeugung, die sich in ihnen kundgibt, entspringt fast allein dem Umstand, daß die spiritualistische Basis seines Immaterialismus von ihm als eine selbstverständliche Konsequenz des eingehend begründeten Idealismus angesehen wird, und eben dadurch bezeugt, daß sie in das religiöse Grundmotiv seines Denkens eingelagert ist. Undurchsichtig bleibt vor allem, wie Berkeley sich, angesichts der Substanzkritik Lockes und seiner eigenen Weiterführung derselben für die körperlichen Dinge, dabei beruhigen konnte, das »support«, dessen haltlose Deutung er für die Ideenlehre aufweist, bei den spirits durch das »perceive or will« ohne weiteres als erklärt anzusehen. Nicht minder dunkel bleibt die Begründung dafür, daß die spirits als powers gedacht werden sollen. Die Berufung auf ihr Tätigsein, das in erster Linie dem Willen zugeschoben wird, reicht dafür nicht aus. Ist die bewegende Kraft in der Körperwelt, speziell die Schwerkraft, wie in »De motu« auch Leibniz' Entelechiebegriff gegenüber erklärt wird, nichts als eine qualitas occulta: mit welchem Recht dürfen wir dann aus den Wirkungen seelischer Tätigkeiten auf eine geistige Kraft schließen? Auch im einzelnen bleibt vieles ungeklärt: die Willensfreiheit, die in den Schriften zumeist fast stillschweigend vorausgesetzt wird; die Stellung der »passions«, die bald den »operations« entgegengesetzt, bald ihnen zugezählt werden (z. B. Tr. § 1 und Tr.[2] 27), der »ideas of reflection« zu den »ideas of sensation« und den »operations«, das Verhältnis der »ideas« zu den »volitions«, der »ideas« zu »understanding«, der »volitions« zu »will« usw. Anderes, wie die Frage nach der persönlichen Identität, die Locke in den späteren Ausgaben seines Essay so ausführlich behandelt hatte, wird gar nicht berührt.

Auch manches, was auf Grund der New Theory wohl in den Treatise hineingehört hätte, fehlt dort. So, wie schon erwähnt, der Unterschied der »immediate« und der »mediate perceptions«, der erst in den Dialogen nachgeholt wird, mit ihm die für die gesamte Assoziationspsychologie grundlegende, in der New Theory angebahnte Theorie der »suggestion« sowie die Lehre von der Natur als der Sprache Gottes, deren schwache Spuren im ursprünglichen Treatise in dessen dritter Auflage getilgt sind, u. a. m.

Einen Teil dieser Mängel dürfen wir wohl dem Umstand zur Last legen, daß der uns vorliegende Treatise früh und schnell ausgearbeitet ist und dessen ursprünglich geplante, zum Teil ausgearbeitete Fortsetzung fehlt (vgl. S. 94). Andere Mängel rühren offensichtlich daher, daß Berkeley von Anfang an wenig Wert auf eine feste Terminologie gelegt hat (286, 627), obgleich er einmal erklärt:

> ... Wherever men have fix'd & determin'd ideas annexed to their words they can hardly be mistaken ... (541).

Solcher Erklärung stehen schon früh Eintragungen über die mangelhafte Wiedergabe der »insensible things« durch sinnliche Wortbedeutungen entgegen (XXIII, 172, [173], 175, 534), deutlicher noch häufige Klagen über die Unvollkommenheit der Sprache überhaupt (505, 590, 598, 633, 686, 689, 695, 824). Dementsprechend schwanken, im Tagebuch mehr noch als in den Schriften, die Worte »perceive, perception, think, thought, reason, notion, knowledge, idea, thing, will, volition« in mannigfachen Bedeutungen zwischen größter Enge und größter Weite.

Gehen wir nunmehr zu der Entwicklung der Lehre von den Geistern im Tagebuch über, so ist besondere Vorsicht vonnöten.

Nicht immer ist es leicht, gelegentlich verzeichnete, wirkungslos bleibende Einfälle als solche auszuscheiden. So lesen wir einmal:

> An extended may have passive modes of thinking, not active (615).

Es ist, die Richtigkeit von Lorenz' Entzifferung vorausgesetzt, nicht auszuschließen, daß hier ein Ansatz zu einem realistischen Spiritualismus nach Art der von ihm in »De motu« abgelehnten Leibnizischen Lehre vorliegt. Aber dem widersprechen doch wiederholte durchgreifende Erklärungen wie:

> Extension itself or anything extended cannot think—these being meer ideas or sensations, whose essence we thoroughly know. (34)
>
> Extension to exist in a thoughtless thing [or rather in a thing void of perception—thought seeming to imply action], is a contradiction. (37)
>
> Nothing like an idea can be in an unperceiving thing . . . (892)

Der Einfall vertrug überhaupt, wenn er von einem einmal aufdämmernden Realismus Zeugnis ablegen sollte, bei der anthropozentrisch fundierten religiösen Grundstimmung Berkeleys keine Ausgestaltung. Die einzige Konzession, die Berkeley in dieser Hinsicht machte, steckt anscheinend darin, daß er die Einschränkung der »conscious things« auf »persons« (»intelligences« 9, 23, 143), »intellectual beings« (393), »intelligent things« (446), die anfangs vorhanden ist (14, 24, 25), allmählich fallen läßt (vgl. S. 70). Weitaus wahrscheinlicher ist mir deshalb, daß es sich, die Sicherheit des Wortlauts immer vorausgesetzt, um ein Bruchstück eines kritischen Gedankenzusammenhangs handelt, wie ihn die Eintragung (711) u. a. bieten.

Eingeschlossen in die Idee des Immaterialismus sind von vornherein nur die dogmatischen Überzeugungen, daß die als Personen oder Intelligenzen gedachten Seelen unsterblich, und trotzdem von Gott abhängig sind.

Gleich anfangs, ehe noch die im Tagebuch kaum (3, 94, 632, 667, 742, 825) angedeutete Lehre von der Zeitlosigkeit der Ideen in Gott feststeht, wird aus der Ewigkeit als einem bloßen »train of innumerable ideas« geschlossen, daß sie die Unsterblichkeit zwar nicht der Seelen überhaupt, aber doch der Personen, leicht begreiflich mache (14). In vorsichtigerer Form wird sie letzlich aus der Willensnatur für die Seele überhaupt abgeleitet (804), selbstverständlich ohne daß wir den inzwischen festgewordenen, mit »spirit« und »mind« gleichbedeutenden Ausdruck »soul« auf die tierischen Geister übertragen dürfen. Berkeleys religiöse Stimmung bleibt hier ähnlich entscheidend (vgl. Fr. A IV S. 181), wie das konziliatorische Bedürfnis bei Leibniz, obgleich er in der Tagebuchzeit auch späterhin geneigt ist, den seelischen Unterschied zwischen Mensch und Tier als fließenden anzusehen:

> If you take away abstraction, how do men differ from beasts? I answer, by shape, by language. Rather by degrees of more and less. (584; vgl. 631, 739, 746)

Sicher ist ihm entsprechend der christlichen Überlieferung nur von vornherein, wie oben schon angeführt, daß lediglich denkende Wesen, die

endlichen Personen, trotz ihrer Abhängigkeit von Gott, selbständig existieren (vgl. 108, 150, 777). Klar wird indessen diese Abhängigkeit für die Geister auch im Tagebuch nicht. Sie ist dies nur für die Körper. Denn diese sind, wie anfänglich wiederholt formuliert wird — darauf ist noch zurückzukommen — »powers in the active being« (52), oder was für Berkeley dasselbe ist, »combinations of powers in an unknown substratum« (81; vgl. 101, 111, 112), so daß im Sinne des oben schon (S. 64) angeführten Gottesbeweises aus ihrer Wirklichkeit in uns direkt auf das Dasein Gottes geschlossen werden kann:

> Nothing corresponds to our primary ideas w[th]out but powers. Hence a direct & brief demonstration of an active powerfull Being distinct from us, on whom we depend. (41)

Die etwas später gestellte Frage:

> Powers. Qu. whether more or one onely? (85)

ist demnach im Prinzip entschieden, noch ehe sie aufgeworfen wird. Die wissenschaftsfeindlichen Konsequenzen dieser Entscheidung, die aus dem Treatise bekannt sind, treten im Tagebuch erst später, anfangs in religiöser Grundstimmung sehr scharf (417, 418, 473), dann in positivistischer Wendung stark gemildert (838; vgl. 669) zutage.

Viel früher schon tritt der Kraftbegriff für die Deutung der Körperwelt zurück. Die dynamische Deutung der nicht aktuell wahrgenommenen Körper wird durch eine idealistische ersetzt. Diese Körper sind lediglich mögliche Wahrnehmungen:

> Colours in y[e] dark do exist really, i. e. were there light, or as soon as light comes, we shall see them, provided we open our eyes, and that whether we will or no. (183; vgl. 100)

Es liegt nahe, den Anstoß zu dieser Wendung in Konsequenzen der Suggestionslehre zu suchen, die zuerst in der New Theory entwickelt wird, hier also, auch in der Begründung, eine Vorstufe zu Stuart Mills »possibilities of sensation« zu vermuten. Aber eine solche Annahme wird durch das Tagebuch nicht bestätigt. Es scheint vielmehr, daß die idealistische Wendung auch in dieser Verallgemeinerung der Existenz oder des Perzipiertwerdens von Sensationen durch den religiösen Grundtrieb Berkeleys mitbedingt ist. Jedenfalls wird sie durch seine Deutung der Schöpfungsmythen, die auch in seinen Schriften (auch Alc. IV s. 14) und Briefen eine Rolle spielt, des weiteren bestätigt:

> My doctrine excellently corresponds w[th] the creation. I suppose no matter, no stars, sun, &c. to have existed before. (342; vgl. 294)

Vorerst bleiben noch beide Gedankenreihen, die dynamische und die idealistische, für die Deutung der Körperwelt beisammen:

> Bodies &c. do exist whether we think of 'em or no, they being taken in a twofold sense—
> Collections of thoughts &
> Collections of powers to cause those thoughts.
> These later exist, tho' perhaps *a parte rei* it may be one simple perfect power. (282; vgl. 294, 315)

Sehr bald aber schiebt sich die idealistische Auffassung in den Vordergrund. So schon in der vermutlich etwas späteren Randbemerkung zu der eben miterwähnten, wiederholten Zusammenfassung (294):

> [Bodies taken for powers do exist w^n^ not perceiv'd; but this existence is not actual. W^n^ I say a power exists, no more is meant than that if in the light I open my eyes, and look that way, I shall see it, i. e. the body, &c.] (295)

Immer deutlicher wird die idealistische Wendung:

> I must be very particular in explaining w^t^ is meant by things existing—in houses, chambers, fields, caves, &c.—w^n^ not perceiv'd as well as w^n^ perceived . . . (391)

Definitiv vollzogen ist sie in der lichtvollen Erklärung:

> You ask me whether the books are in the study now, when no one is there to see them? I answer, Yes. You ask me, Are we not in the wrong for imagining things to exist when they are not actually perceiv'd by the senses? I answer, No. The existence of our ideas consists in being perceiv'd, imagin'd, thought on. Whenever they are imagin'd or thought on they do exist. Whenever they are mentioned or discours'd of they are imagin'd & thought on. Therefore you can at no time ask me whether they exist or no, but by reason of y^t^ very question they must necessarily exist. (457; vgl. 458, 505, 506 usw., sowie in dem Dial. Fr. A I, S. 343 f.)

Für die Abhängigkeit der Geister von Gott bleiben wir dagegen auch im Tagebuch auf wenig bestimmte Schöpfungsgedanken (716, 820) und auch zuletzt noch auf die nichts erklärende Bemerkung angewiesen:

> The properties of all things are in God, i. e. there is in the Deity Understanding as well as Will. He is no blind agent, and in truth a blind agent is a contradiction. (802; vgl. 174, [174a], 486, 609, 667, 727, 817)

Denn sie erläutert im Grunde nur die für Berkeley selbstverständliche Annahme der Persönlichkeit Gottes in seiner Doppelnatur als Intelligenz und Willen unbeschadet der Einfachheit seines Wesens (174; vgl. 827, 833). Wird Gott trotzdem auch im Tagebuch wiederholt als »unknown substance«

bezeichnet, so soll damit offenbar lediglich, wie im Alciphron (VII, 1, 11f., 27, 33), die Unzulänglichkeit der Vernunft getroffen werden, »to demonstrate or reason about the Trinity« und andere »holy mysteries«. Für diese haben wir ausschließlich dem lumen revelationis zu vertrauen:

> ... Here an implicit faith becomes us. (574; vgl. 354, [354a], 713)

Die Lücken, die Berkeleys Weltauffassung in der Frage der Abhängigkeit der endlichen Geister von Gott aufweist, sind demnach in der Tat für sein Bewußtsein durch seine ethisch abgezielte religiöse Zuversicht überdeckt, ähnlich wie dasselbe Problem bei Malebranche durch das Bild von Gott als dem »lieu des esprits«.

Mehr läßt sich dem Tagebuch über das Wesen der endlichen Geister entnehmen. Es ist keine einfach aufsteigende Entwicklung, deren Ergebnisse uns in den kurzen Bemerkungen des Treatise und der Dialoge kundwerden. Die Eintragungen, die das ganze Tagebuch durchziehen, aber verschiedene, wenn auch ungleich dichte Häufungsstellen zeigen, lassen mehrere, nicht ganz einfach und reinlich trennbare Ansatzpunkte und auseinanderlaufende Gedankenrichtungen erkennen.

Vorweg sei nochmals darauf aufmerksam gemacht, daß die »souls« oder »minds« (13, 14, 18) ursprünglich anthropozentrisch auf die »intelligences« oder »persons« als »conscious things« eingeschränkt sind. Obgleich beide Termini sich lange (person 140, 182, 190, 199, 512, 580; intelligence 143, 393, 446) erhalten, werden sie doch, speziell »person«, schließlich, wenn auch nur aus Rücksicht auf die kirchlichen Lehren, definitiv aufgegeben:

> The concrete of the will & understanding I must call mind, not person, lest offence be given—there being but one volition acknowledged to be God. Mem. Carefully to omit defining of person, or making much mention of it. (706; vgl. 708 und im Alciphron VII 11)

Früh werden »soul« und »mind« neben »man« in psychologischen Überlegungen, sowie »active being« und »thinking thing«, vorherrschend. An den engeren Begriff der Person schließt sich denn auch gleich anfangs die offenbar gegen Locke gerichtete Frage:

> Qu. about the soul, or rather person, whether it be not compleatly known? (25)

Bald wird sie im Sinne einer nächstliegenden bejahenden Antwort spezialisiert, ohne daß der Begriff der Person in den Vordergrund geschoben wird:

> Qu. Whether Being might not be the substance of the soul, or (otherwise thus) whether Being, added to ye faculties, compleat the real essence and adequate definition of the soul? (44)

Etwas später erst folgt die Bejahung selbst:

> By Soul is meant onely a complex idea, made up of existence, willing, & perception in a large sense. Therefore it is known and it may be defined. (150)

In ihr ist »idea« noch in dem weiten Sinne Lockes genommen; erst weiterhin wird der Sprachgebrauch, wo er nicht, wie in Nr. 693, kritisch gewendet ist, zumeist strenger. So in einer Randbemerkung inmitten einer zweiten Häufungsstelle für die Operationen der Seele:

> [The grand mistake is that we think we have ideas of the operations of our minds. . . .] (173)

Dabei ist allerdings, wie in einer bald folgenden zusammenfassenden Bemerkung die Gleichordnung von »soul« und »extension« zeigt, die Einschränkung noch nicht fest geworden:

> The impossibility of defining or discoursing clearly of such [insensible] things proceeds from the fault & scantiness of language, as much perhaps as from obscurity & confusion of thought. Hence I may clearly and fully understand my own soul, extension, &c, and not be able to define them. (175)

Größere Festigkeit erlangt die Namengebung erst nachträglich:

> Absurd that men should know the soul by idea—ideas being inert, thoughtless . . . (231),

wenngleich auch hier jene Sorglosigkeit der Namengebung vorhanden ist, die sich ebenso im Treatise gerade an diesem Punkte fühlbar macht:

> Thoughts do most properly signify, or are mostly taken for the interior operations of the mind, wherein the mind is active. Those yt obey not the acts of volition, and in wch the mind is passive, are more properly call'd sensations or perceptions. But yt is all a case. (286)

Allerdings ist, wie weitere Aufzeichnungen zeigen, diese Unterscheidung noch so wenig fest, daß Berkeley später noch, allerdings mit gleich negativem Erfolg, auf sie zurückkommt (478, 512). Nur die Einschränkung der Ideen auf die passiven Perzeptionen wird ihm letzlich sicher (655, 656a, 705, 717, 773, 835, 874). Er glaubt dann sogar behaupten zu dürfen:

> 'Tis allow'd that particles stand not for ideas, and yet they are not said to be empty useless sounds. The truth really is, they stand for the operations of the mind, i. e. volitions (658; vgl. 653).

Noch drei weitere Vorerörterungen sind nötig, um die verschiedenen, zum Teil ineinander fließenden und einander zum Teil widerstreitenden Tagebuchbestimmungen der spirits, die bei Ausschluß der Ideen übrigbleiben, deutlich herauszustellen: über die Begriffe der Existenz oder Realität, der Kraft und des Verhältnisses von Ursache und Wirkung.

Daß die Existenz der Körperwelt für Berkeley schon im Anfang seines Tagebuchs (13, 18, 24) in dem Perzipiertwerden von Ideen besteht, sowohl die aktuelle oder reale ([295] u. ö.; aber 315), als die von endlichen Geistern unperzipierte, ist schon oben (S. 68) besprochen worden. Hier sei angefügt, daß im Tagebuch stärker noch als in den Schriften behufs Ablehnung skeptischer Mißdeutung der neuen Lehre betont wird, die durch unsere Sinneswahrnehmungen gegebene Realität der Körperwelt bleibe nicht nur unangetastet, sondern sei als sicher, und zwar, wie es späterhin (vgl. 81) heißt, unmittelbar sicher gegeben:

> We have an intuitive knowledge of the existence of other things besides ourselves, & even praecedaneous to the knowledge of our own existence—in that we must have ideas [= sensations] or else we cannot think. (537; vgl. 465, 529, 552, 562)
>
> N. B. I am more for reality than any other philosophers. They make a thousand doubts, & know not certainly but we may be deceiv'd. I assert the direct contrary. (507; vgl. [460])

Der Gedanke wird sogar stärker gesteigert, als jemals in den Schriften. Wir lesen die Frage:

> [Qu. whether I had not better allow colours to exist without the mind; taking the mind for the active thing wch I call 'I', 'myself'—y^t seems to be distinct from the understanding?] (367)

Und finden schließlich (vgl. 223, 362, 411, [464], 851) die Antwort:

> I will grant you that extension, colour, &c. may be said to be without the mind in a double respect, i. e. as independent of our will, and as distinct from the mind. (870, vgl. 866)

Formal genommen ist Existenz überhaupt so viel wie Dauer (5, 192). Aber diese formale Bestimmung, die noch im Treatise (§ 98) für die Seelen festgehalten wird, widerspricht als Idee offensichtlich dem Wesen der Geister. Denn wir haben von der Subsistenz (108) oder Selbstexistenz der Geister keine Wortbedeutung, die vom Perzipieren, und damit, wie noch genauer zu zeigen sein wird, vom Wollen und Handeln verschieden wäre. Sie widerspricht als abstrakte Idee ebenso der abhängigen Existenz der Ideen, da diese im Perzipiertwerden aufgeht. Das kommt im Tagebuch

besonders deutlich zum Vorschein. So in den schon (S. 69 und 32) angeführten Bemerkungen (391) und (413). Dann in der Reflexion:

> Impossible anything besides that wch thinks and is thought on should exist (421), mit dem späteren Zusatz 421a [making thought to be active].

Ebenso im Doppelsinn von perception (perceive und being perceived):

> Strange it is that men should be at a loss to find their idea of Existence, since that (if such there be distinct from perception) it is brought into the mind by all the ways of sensation and reflection; methinks it should be most familiar to us, and we best acquainted with it. (661; vgl. 662, 739)

Desgleichen in der Namengebung durch das selten (vgl. 24, 199, 201, 673) gebrauchte consciousness:

> Consciousness, perception, existence of ideas, seem to be all one. (568; vgl. 781, 789).

Bald kommt denn auch der in den schon angeführten Randbemerkungen [413a] und [421a] hervorschimmernde Gedanke zu selbständigem Ausdruck:

> Existence not conceivable without perception or volition—not distinguish'd therefrom. (637)
>
> Things are twofold—active or inactive. The existence of active things is to act; of inactive to be perceiv'd. (665)
>
> Distinct from or without perception there is no volition; therefore neither is there existence without perception. (666)

Begreiflich demnach auch von hier aus (vgl. oben S. 63), daß bei der sachlichen Priorität des 'act' vor dem »be perceived« wiederholt, speziell in den noch zu besprechenden Bestimmungen der Geister, deren Existieren geradezu als Wollen bezeichnet wird.

Es wird deshalb jedoch nicht zulässig, aus den Randbemerkungen zu (413) und (421) auf eine bewußte voluntaristische Grundlegung der Gedanken Berkeleys zu schließen, ganz abgesehen davon, daß auch für den Berkeley des Tagebuchs noch andere Bestimmungen, die bisher nur andeutungsweise erkennbaren Lehren über das Verhältnis von Verstand und Willen, diese Deutung verbieten. Die dynamische Grundlegung, die sich uns zeigen wird, hängt an ganz anderen in dem systematischen Zusammenhang der Lehre des Philosophen vorherrschenden Momenten.

Berkeley ist sich bewußt, dem auf die Körperwelt bezogenen Begriff der Existenz eine weitere Bedeutung gegeben zu haben, als üblich ist. Alle unsere Ideen existieren, indem sie perzipiert werden, nicht nur die Sensationen:

I defy any man to imagine or conceive perception without an idea, or an idea without perception. (561; vgl. 578, 579)

'Twas the opinion that ideas could exist unperceiv'd, or before perception, that made men think perception was somewhat different from the ideas perceived—y[t] it was an idea of reflection, whereas the thing perceiv'd was an idea of sensation. I say, 'twas this made 'em think the understanding took it in, receiv'd it from without, w[ch] could never be did not they think it existed without. (647; vgl. 575, 599)

Er will deshalb in dem geplanten Treatise besonders betonen:

The existence of any thing imaginable is nothing different from imagination or perception. Volition or Will, w[ch] is not imaginable, regard must not be had to its existence, at least in the first Book. (782)

So kann er im Anschluß an die oben schon (S. 69) herangezogene glückliche Zusammenfassung seiner idealistischen Körperlehre (457) erklären:

But, say you, then a chimaera does exist? I answer, it doth in one sense, i. e. it is imagin'd. But it must be well noted that existence is vulgarly restrain'd to actuall perception, and that I use the word existence in a larger sense than ordinary. (458)

Daraufhin darf er, wieder in bezug auf die Körperwelt, urteilen:

... 'Tis on the discovering of the nature and meaning and import of Existence that I chiefly insist. This puts a wide difference betwixt the sceptics &c. & me. This I think wholly new. I am sure this new to me. (479; vgl. 594, 646, 650, 789, 797)

Aber es bleibt für den Existenzbegriff überhaupt doch eine prinzipiell bedeutsame Schwierigkeit unüberwunden.

Gewiß darf Berkeley von seinem Standpunkt aus darauf bestehen, daß Existenz keine abstrakte Allgemeinvorstellung ist, wie sie die schoolmen geprägt haben (542, 718, 741). Aber was bedeutet Existenz überhaupt, d. i. bezogen sowohl auf die Ideen wie auf die Geister? Berkeley war hier vor eine Aufgabe gestellt, die von seinen Voraussetzungen aus unlösbar war. In dem Doppelsinn des percipere (perceive und perception) ist sie nur verhüllt; er vereinigt konträr Entgegengesetztes: perception oder idea ist durchweg passiv; perceive soll im Grunde durchweg aktiv sein (obgleich wir in unseren Sensationen wesentlich passiv sind). Wo steckt das Gemeinsame, das die Existenz hier wie dort ausmacht? Es bleibt doch »a twofold sense.« Im Treatise erscheint der Widersinn in Form einer Konsequenz stillschweigend anerkannt: »Spirits and ideas are things so wholly different, that when we say 'they exist', 'they are known', or the like, these words must not be thought to signify anything common to both natures.

There is nothing alike or common in them« (§ 142). Oder, wie es in der definitiven Fassung des Treatise in anderem Zusammenhang heißt: »The former are active, indivisible substances: the latter are inert, fleeting, or dependent beings.« (§ 89; vgl. Dial. III bei Fraser A I 331[1]). Wir müssen uns deshalb mit der auskunftlosen Auskunft zufrieden geben, die den eben zitierten Worten voransteht: »*Thing* or *Being* is the most general name of all; it comprehends under it two kinds entirely distinct and heterogeneous, and which have nothing common but the name — an dessen Stelle lediglich wieder die beiden konträr entgegengesetzten Arten der gesuchten Gattung folgen: »viz. spirits and ideas«! Auf das gleiche Resultat läuft Berkeleys Polemik gegen die »abstracted notion of existence« der Ideen gegen den Schluß des zweiten Dialogs zwischen Hylas und Philonous hinaus (Fr. A I S. 315f.). Auch dort bleibt die Existenz der Geister »from which we have no direct and positive notion« problemfrei daneben bestehen. Man kann demnach sagen, Berkeley habe keinen Weg gefunden, von seinen Voraussetzungen aus den Begriff der Existenz überhaupt zu erfassen.

Aber das bliebe doch eine wenig ertragreiche Wertung. Auch hier ist das Bedeutsame nur der Weg, nicht das Ziel. Wir stehen mit den Bestimmungen, die Berkeley nicht zu vereinigen vermochte, an der Geburtsstätte des bis dahin nur gelegentlich und ohne historische Wirkung geäußerten Gedankens[2], daß Existieren oder Sein keine Inhaltsbestimmung

---

[1] So noch in dem öfter erwähnten Brief an Johnson vom 24. März 1730 (Fr. A IV S. 176f.): »Locke holds an abstract idea of Existence, exclusive of perceiving and being perceived. I cannot find I have any such idea, and this is my reason against it.«

[2] So von Gassendi besonders deutlich in dem Text der französischen Übersetzung der Meditationen Descartes' von Clerselier, die ich nach der zweiten Auflage (1661) zitiere. Es heißt dort in den fünften Objektionen (S. 413f.): »Mais à vray dire, soit que vous consideriez l'existence en Dieu, soit que vous la consideriez en quelqu' autre sujet, elle n'est point une perfection, mais seulement une forme, ou un acte sans lequel il n'y en peut avoir. Et de fait ce qui n'existe point, n'a ny perfection, ny imperfection: mais ce qui existe et qui outre l'existence a plusieurs perfections, n'a pas l'existence comme une perfection singuliere et l'une d'entr' elles: mais seulement comme une forme ou un acte par lequel la chose mesme et ses perfections sont existantes et sans lequel ny la chose, ny ses perfections ne seroient point. De là vient, ny qu'on ne dit pas que l'existence soit dans une chose comme une perfection, ny si une chose manque d'existence, on ne dit pas tant qu'elle est imparfaite, ou qu'elle est privée de quelque perfection, que l'on dit qu'elle est nulle, ou qu'elle n'est point du tout.« Die Aus-

des als seiend Gesetzten ist, sondern nur die grundlegende Art ihrer Setzung abgibt. Wir treffen somit auf den Gedanken, dem Hume, wie zu vermuten von Berkeley aus, und unabhängig von beiden, fast gleichzeitig mit Hume und folgenreicher als dieser, Kant Ausdruck gegeben haben. Auch bei ihnen bleiben freilich Vorbehalte. Prinzipiell ist bei Hume existence soviel wie consciousness; aber ein Anstoß realer wirkender Ursachen wird vorausgesetzt. Bei Kant bleibt der naive Realismus wirkender Dinge an sich überhaupt und die durch das Freiheitsbewußtsein gesicherte Wirklichkeit der geistigen Glieder des mundus intelligibilis, deren intelligible Kausalität in der Kausalität der reinen, zeitlosen Kategorie gefunden werden soll. Nicht durch Malebranche oder einen der anderen Idealisten der Zeit, vielmehr erst durch Berkeley ist somit die Frage nach der Realität ein Problem geworden, an dem die erkenntnistheoretische Untersuchung nie mehr vorbeigehen kann.

Ähnlich problemanregend ist Berkeleys Lehre von der Kraft und ihrer Kausalität. Auch hier bietet das Tagebuch eine willkommene Ergänzung dessen, was Berkeley angezeigt fand in seinen Schriften zu äußern. In diesen erscheint seine Lehre vor allem dadurch bedingt, daß er den Kraftbegriff, wie er in der Naturwissenschaft seiner Zeit gebraucht zu werden pflegte, ablehnt, speziell den Kraftbegriff, den Newtons Anhänger in dessen Gravitationstheorie hineingelegt hatten. In diesem Zusammenhang erscheint die Kraft als eine qualitas occulta, die nichts erklärt. So insbesondere in der Schrift De motu. Dadurch wird Berkeley wiederum ein Vorläufer. Er gehört zu den wenigen für die Weiterentwicklung des Gedankens einflußlos gebliebenen Vertretern einer rein phänomenologischen Naturdeutung vor Hume. Einflußlos blieb auch er gemäß dem immer sich wiederholenden Prozeß, daß philosophische Ideen, die für die Einzelwissenschaften bedeutungsvoll werden können, diese Bedeutung in dem Gebiet der speziellen Wissenschaften erst erlangen, wenn sie auf ihm selbst neu gefunden worden sind. In der Tat reduziert Berkeley das causari in der Körperwelt auf ein erfahrungsmäßiges sequi. Insofern mündet seine Körperlehre in einem reinlich durchgeführten Empirismus,

führung ist hier deutlicher als im lateinischen Urtext (bei Tannery Bd. VII S. 323f.). Descartes hält in seiner Antwort an der Überlieferung fest, nach der die Existenz zu den Vollkommenheiten, d. i. den Merkmalen, gehört.

wird sie zu einer positivistischen Ergänzung der okkasionalistischen Lehren, in denen bereits aller Kausalzusammenhang der Vorgänge überhaupt der Sache nach in einen bloß zeitlichen aufgelöst war. Aber es bleibt auch bei ihm, wie schließlich noch bei Hume und besonders bei Herbart, ein Hintergrund metaphysischer Gedanken. Er faßt, bestimmter noch als die Okkasionalisten, den scheinbar kausalen Zusammenhang des äußeren Geschehens als eine teleologische, nur als solche bedeutsame Zeichensprache auf, in der letzten Grundes Gott zu uns redet[1], also geistig auf uns wirkt; er wird endlich durch die religiöse Deutung jener Zeichensprache zu den wissensfeindlichen Konsequenzen geführt, die der Empirismus der Kausaldeutung sonst weit von sich abweist.

In direktem Anstieg hat Berkeley diesen kausalen Empirismus allerdings nicht erreicht.

Es wurde oben (S. 68f.) bereits deutlich, daß bei ihm anfangs eine dynamische Deutung der Körperwelt überwog. Erst die dort gleichfalls besprochene idealistische Wendung, die bald für die Auffassung der Existenz nicht wahrgenommener Körper eintritt, treibt zu der Ablehnung der Gott gegenüber sekundären Ursachen. Mehr noch. Die psychologische Wendung, durch die er die metaphysisch fundierte okkasionalistische Kausalauffassung weiterbildet, läßt ihn zeitweise sogar den dynamischen Zusammenhang der geistigen Ursachen aufgeben:

> One idea not the cause of another—one power not the cause of another. The cause of all natural things is only God ... This doctrine gives a most suitable idea of the Divinity. (417)

Er meint dementsprechend anderes als Spinoza, wenn er mit ähnlichen Worten, aber ohne jedes Bewußtsein der Übereinstimmung sagt:

> No sharing betwixt God & nature or second causes in my doctrine. (473; vgl. 609)

Noch von einem andern Gesichtspunkt aus kommt er zu der allgemeinen positivistischen Auflösung des Kausalbegriffs. Schon in den frühesten Disputationsthesen finden wir die Überzeugung ausgesprochen, daß Lockes Annahme, power sei eine der »simple ideas which we receive from sensation and reflection« (Ess. II 7, 8; anders bekanntlich II 21, 1), irrig sei:

> Power is not perceived by sense. (XX; vgl. III)

[1] Man vergleiche auch die Bemerkung aus der Zeit um 1730 bei Fr. A. IV S. 180 Nr. 2.

Schwerlich hatte er diese Überzeugung durch die später gelegentlich auftretende Koordination von power mit den einfachen Ideen von »red« und »extension« (in Nr. 133) als beseitigt angesehen. Denn erst in den positivistischen Gedankengängen zu Anfang des zweiten Tagebuchheftes kommt sie deutlich zum Fortfall:

> The simple idea call'd Power seems obscure, or rather none at all, but onely the relation 'twixt Cause and Effect. When I ask whether A can move B, if A be an intelligent thing, I mean no more than whether the volition of A that B move be attended with the motion of B? ... (446)

In der ihr angeschlossenen Frage:

> If A be senseless, whether the impulse of A against B be followed by ye motion of B?

ist anscheinend nicht der rein zeitliche Zusammenhang problematisch, sondern lediglich dessen sukzessiver Charakter. Dafür spricht die Randbemerkung:

> Power no simple Idea—it means nothing but the Relation between Cause & Effect. (480 a)

Ebenso die spätere Bemerkung:

> "Nihil dat quod non habet", or, the effect is contained in the cause, is an axiom I do not understand or believe to be true. (771)

Beide sind wohl im Sinne der Reflexionen (417) und (446) zu deuten. Die Willensnatur der Ursache und das Affiziertwerden bleibt bei dem allen unberührt:

> No active power but the Will: therefore Matter, if it exists, affects us not (130; vgl. 108, 151);

desgleichen die der Überlieferung entsprechende Anerkennung passiver Kräfte neben aktiven (229, 286), die durch die Beschaffenheit unserer Sensationen und das noch zu erörternde Verhältnis von understanding und will gefordert wird. Die Bemerkung:

> There is a difference betwixt power & volition. There may be volition without power. But there can be no power without volition. Power implyeth volition, & at the same time a connotation of the effects following the volition (692)

bleibt in ihrer ersten These durchaus singulär. Beachtenswert sind bei dem allen die antinomischen Konsequenzen aus der sekundären Natur der Kräfte in der Körperwelt, die spät erst, wohl unter dem Einfluß des Okkasionalismus, als »occasions« oder »co-existing ideas« (747, 843), d. i. als

»physical causes« oder »causes y[t] do nothing« (844; vgl. 838) gefaßt werden. Einerseits wird die wissensfeindliche Natur dieser Konsequenz in teleologisch zu verstehenden Formulierungen fast energischer noch betont als im Treatise:

> Absurd to study astronomy and other the like doctrines as speculative sciences. (418; vgl. 417, 419, 646)

Andrerseits heißt es einmal:

> Naturalists do not distinguish betwixt cause and occasion. Useful to enquire after co-existing ideas or occasions. (747; vgl. 492, 611)

Es sind demnach Ansätze zu jener Behandlung der Kräfte, die in der Siris zum Vorschein kommt, obgleich vorerst durch entgegengesetzte unterdrückt, schon im Tagebuch unverkennbar vorhanden.

In dem temporalen Empirismus der vorstehenden Kausalgedanken haben auch wir Vorgedanken zu Humes Kausaltheorie gefunden. Sie lassen sich ebenso auch in mancherlei Wendungen der drei frühen philosophischen Schriften Berkeleys aufweisen. Aber es hieße den historischen Sachverhalt gründlich verkennen, wenn wir daraufhin, wie mehrfach geschehen ist, Humes entscheidenden Anteil an der Entwicklung des Kausalproblems schmälern wollten. Jene Vorgedanken liegen, soweit sie bei Berkeley über die Problemlage der Okkasionalisten hinausreichen, ausschließlich in seiner Lehre von der »customary connexion« der Ideen und der durch sie, also erfahrungsmäßig bedingten »suggestion«,[1] sowie der aus ihr abfolgenden »mediate perception«. Völlig unbedenklich, ähnlich so wie neuerdings Helmholtz in seiner Hypothese der unbewußten Schlüsse, bezeichnet er die Ideen, die auf diese Weise reproduziert werden, als »acts of judgment grounded on experience« (New Theory § 3, 38, 53, 62 u. ö.; Tr. § 43; vgl. »reason and memory« in den Dialogen Fr. A. I 295; »perceive or judge« in N. Th. Vindicated § 53, 58 u. ö.). Allerdings könnte man glauben, auch Humes Gegensatz der kausalen, »moral reasonings«, zu den mathematischen, »demonstrative reasonings«, bei Berkeley zu finden. In der Tat unterscheidet Berkeley schon in der New Theory die reproduktiv vermittelten empirischen Schlußsätze von den »conclusions in mathematics, betwixt which and the premises it is indeed absolutely requisite there

[1] Im Tagebuch heißt es einmal: »constant & long association of ideas« (226).

be an apparent, necessary connexion« (N. Th. § 24). Sein Kampf gegen die landläufigen geometrischen Theorien der Gesichtswahrnehmung beruht auf der wohlfundierten Unterscheidung der »necessary connexion« von der »customary« oder »arbitrary conjunction« (vgl. 194, 247, 257). Man könnte sich für eine direkte Abhängigkeit Humes von Berkeley in diesem Punkte sogar darauf berufen, daß dieser schon auch die Kausalschlüsse jenen Erfahrungsurteilen zurechnet. Erklärt er doch im Treatise, daß wir so wenig wie »by sense«, so wenig auch »by reason« die Existenz von Körpern als Ursachen unserer Sensationen finden können, »since the very patrons of Matter themselves do not pretend there is any necessary connexion betwixt them and our ideas« (§ 18). Wird doch ferner in den Dialogen, wie bereits zu erwähnen war (S. 64, Anm. 61), ausgeführt, daß die Existenz wirksamer Geister als solcher Ursachen nicht auf einer »necessary consequence«, d. i. einer »demonstrative knowledge«, sondern auf einem Wahrscheinlichkeitsschluß, einer »probable deduction« beruhe, »if we see signs and effects indicating distinct finite agents like ourselves« (Fr. A. I 328). Benutzt er doch überdies durchweg die gleiche Argumentation für seinen Gottesbeweis aus der Ideenwelt als der Zeichensprache Gottes zu uns, wenn auch hier die Gewißheit »far more evident« ist (Tr. § 147; Alciphron, Dial. IV; Siris § 252 f.). Ist doch endlich seine ganze Theorie der Zeichen (signs), besonders deutlich in der New Theory Vindicated (§ 39) diesem Gedankengang eingewoben.

So positivistisch geschlossen ist jedoch der Gedankenzusammenhang bei Berkeley auch psychologisch nicht. Dem aufmerksamen Leser konnte nicht entgehen, daß der Schluß von der Wirkung auf eine Ursache überhaupt bei Berkeley überall rationalistisch fundiert ist, auch wenn Wendungen wie »probable deduction« nicht gepreßt werden. Besonders klar spricht gerade über diesen Punkt die New Theory Vindicated. »From our ideas of sense«, heißt es dort, »the inference of reason is good to Power, Cause, Agent. But we may not therefore infer that our ideas are like unto this Power, Cause, or Active Being. ... in our ideas or immediate objects of sense, there is nothing of Power, Causality, or Agency included. Hence it follows that the Power or Cause of ideas is not an object of sense, but of reason«. Weiter sogar: »Our knowledge of the cause is measured by the effect; of the power, by our idea ... We know that our ideas of sense are not the cause of themselves. We know

also that *we* do not cause them. Hence we know they must have some other efficient cause, distinct from them and us« (§ 11f; vgl. 21, 30). So kommt Berkeley zu der Voraussetzung, die allen diesen Argumentationen zugrunde liegt: »To perceive is one thing; to judge is another. So likewise, to be suggested is one thing, and to be inferred another. Things are suggested and perceived by sense. We make judgments and inferences by the understanding ... We infer causes from effects, effects from causes, and properties one from another, where the connexion is necessary« (§ 42). Es ist eben der Gedankenzug, den wiederholte Erklärungen in den Dialogen bekunden: »From the effects I see produced I conclude there are actions ... there must be a will (Fr. A I 335); it necessarily follows there is an omnipresent external Mind« (Fr. A I 325); in anderer Wendung »a necessary relation to the mind is understood to be implied by the term idea« (Fr. A I 331). Die rationalistische Scheidung zwischen »experience« und »reason« in der Siris (vor allem § 264, 293f., 303f., 308, 313, 330f.)[1] bezeugt deshalb auch in diesem Punkte keine neue Gedankenrichtung, sondern nur, daß ein früh vorhandener, aber anfangs im Untergrund bleibender, durch empiristische Einflüsse überdeckter Gedankenstrom später zum vorherrschenden wird.

Jene frühe Problemlage zeigt sich auch im Tagebuch. Ein rationalistisches Moment enthalten alle die Aufzeichnungen, in denen das Urteilen, ja selbst das Perzipieren überhaupt, als eine Tätigkeit einschließend behauptet wird. Darauf ist später einzugehen. Direkter noch tritt es hervor, wenn wir gegen den Schluß des Tagebuchs lesen:

> »Ex nihilo nihil fit.« This (sayth Spinoza, Opera Posth. p. 464) and the like are called *veritates aeternae*, because »nullam fidem habent extra mentem«. To make this axiom have a positive signification, one should express it thus: Every idea has a cause, i. e. is produced by a Will. (821)

So, obgleich ihm feststeht:

> Pure intellect I understand not (800 vgl. 521):

und schon vorher:

> Qu. What becomes of the *aeternae veritates*? Ans. They vanish. (728)

---

[1] Insbesondere § 308 behufs Vermittlung Aristotelischer und Platonischer Lehren: »Some, perhaps, may think the truth to be this: — that there ar properly no *ideas*, or passive objects, in the mind but what were derived from sense: but that there are also besides these her own acts or operations; such are *notions*.«

Die vorstehenden Erörterungen über Existenz, Kraft und Kausalität setzen uns in den Stand, die nicht eben durchsichtige Entwicklung der Lehre von den spirits im Tagebuch zu rekonstruieren.

Schon zu Beginn desselben war Berkeley, wie wir oben gesehen haben, überzeugt, daß eine Vielheit von endlichen tätigen Geistern subsistiert (23, 24; vgl. 108, 421, 745). Allmählich wurde ihm sicher, daß zu ihrer Erkenntnis sowie zur Erkenntnis der geistigen Tätigkeiten des Verstandes und Willens die ihrem Bestande nach trägen Ideen untauglich sind (173, 231, 280; dann etwas bedenklich 478, 512: weiter 525, 526, 536, 565, 566, 634, 635, 649, 655, 656a, 676, 699, 749, 796, 835, 837, 874, 875). Wo daraufhin gelegentlich, im Anschluß an Locke (511), das Wort »knowledge« in engerem Sinne genommen wird, werden die Geister und ihre Tätigkeiten unerkennbar (566, 879). Nichts im Grunde erfahren wir aus dem Tagebuch über die Art, wie wir sie tatsächlich erfassen. Aus der oben bereits angeführten Bemerkung, daß die intuitive Erkenntnis unserer eigenen Existenz die der körperlichen Dinge voraussetzt, und der etwas anders gedachten Eintragung:

> ... I know with an intuitive knowledge the existence of other things as well as my own soul... (552)

erfahren wir nur, daß ein solches unmittelbares Erfassen besteht, sowie weiterhin, daß wir auch die anderen Geister »as so many selves« denken müssen (745).

Der auch in den Schriften schillernde Terminus »reflection«[1] hat in den seltenen Fällen, in denen er von Berkeley im Tagebuch gebraucht wird, den Lockeschen Sinn. (XXIII, 560, 575, 647, 661, 717; vgl. 724, 731, 882)

Ein Gegenstand wiederholter, in den Schriften kaum noch andeutungsweise erkennbarer, offenbar unabgeschlossener Prüfung ist dagegen die Frage nach der Identität des Ich.

Sie setzt früh ein mit der auch für ein anderes, noch zu besprechendes Moment bedeutungsvollen Erwägung:

> On account of my doctrine, the identity of finite substances [natürlich geistiger] must consist in something else than continued existence, or relation to determined time & place of beginning to exist—the existence

---

[1] Im Sinne Lockes z. B. Tr. § 1, 25, 35, 68, 74; dagegen für das Erfassen der Geister in den Dial. bei Fr. A I 326, Dial. bei Fr. A I 328. Tr.[2] § 89.

> of our thoughts (which being combined make all [geistigen] substances) being frequently interrupted, & they having divers beginnings & endings (192; vgl. 84),

nachdem kurz vorher nebenbei »persons not thinking« erwähnt sind (182), deren Existenz, wie die von Farben im Dunkeln, also von ideas, ebensowohl zugestanden werden soll, »but not an absolute, actual existence«. An jene Erwägung schließt sich, wie mir scheint, die Frage:

> Qu. wherein consists identity of person? Not in actual consciousness, for then I'm not the same person I was this day twelvemonth, but while I think of w[t] I then did. Not in potential, for then all persons may be the same, for ought we know (199)

mit einer dunkeln und auch durch andere Bemerkungen über potentia (139, 140, 155) von mir nicht erhellbaren Scheidung zwischen einer »natural« und einer »praeternatural consciousness«, von denen hier nur die letztere gemeint sein soll (201). Aus gleich zu erwähnendem Grunde scheint mir auch die Bemerkung:

> The grand puzzling question, whether I sleep or wake? easily solv'd (467)

in diesen Zusammenhang zu gehören. Sicher ist dies bei der Niederschrift:

> No broken intervals of death or annihilation. Those intervals are nothing; each person's time being measured to him by his own ideas. (580)

Weiterhin erst kommt die im Begriff der Seele als selbsttätigen wollenden Wesens von vornherein angelegte Entscheidung, daß die Seele immer denke, mit der Berkeley, wenn auch in ganz anderer Deutung, Descartes gegenüber, Locke recht gibt:

> Certainly the mind always and constantly thinks: and we know this too . . . (642)
>
> To say the mind exists without thinking is contradiction, nonsense, nothing. (643; vgl. 697)

Dabei werden wir das »and we know this too« wohl durch die früh feststehenden, schon oben angeführten Überzeugungen Nr. 50 und 75 und deren Ergänzungen:

> . . . a perception not perceiv'd is contradiction, nonsense, nothing . . . (250; vgl. 351)
>
> An idea cannot exist unperceiv'd (382)

erläutern müssen. In eben diese Zeit scheint die Randbemerkung zu der oben angeführten Eintragung (192) zu gehören:

> [Qu. whether identity of person consists not in the Will?] (193)

Sicher gehört ihr die nur scheinbar paradoxe Konsequenz an:

> There are innate ideas, i. e. ideas created with us. (640)

Wir dürfen bei ihr nur nicht an ewige Wahrheiten und einen reinen Intellekt denken. Der Empirismus des frühen Standpunkts erleidet im Tagebuch keinen so tiefgehenden Einbruch rationalistischer Gedanken. Dafür sprechen außer den S. 81 angeführten Nr. 728 und 821 die Reflexionen:

> ... Certainly if there were no sensible ideas there could be no soul, no perception, remembrance, love, fear, &c: no faculty could be exerted. (465)
>
> ... If it were not for them [the senses] the mind could have no knowledge, no thought at all. All x x x of introversion, meditation, contemplation, and spiritual acts, as if these could be exerted before we had ideas from without by the senses, are manifestly absurd. (529)
>
> I approve of this axiom of the Schoolmen, 'Nihil est in intellectu quod non prius fuit in sensu'... (770)

Es handelt sich in Nr. 640 anscheinend nur um einen, vielleicht bewußt gewählten paradoxen Ausdruck für eine Konsequenz, die wir vielleicht treffend auf die den endlichen Geistern von Anbeginn an immanenten Sensationen ihrer eigenen und der umgebenden Körperwelt beziehen.

Wirklich paradox ist nur die in dem vorhin gegebenen Zitat von (642) vorerst ausgelassene Konsequenz

> ... In sleep and trances the mind exists not—there is no time, no succession of ideas. (642)

Sie ist unverkennbar gegen Lockes empirische Erörterung der Streitfrage, ob die Seele immer denke, gerichtet, und zwar unter der Voraussetzung, daß in solchen Zuständen eben Ideen fehlen. Daß diese Konsequenz dem selbsttätigen Wesen auch der endlichen Seelen widerspricht, das in den Schriften für diese Frage durchweg entscheidet,[1] liegt auf der Hand. Aber das Tagebuch bietet doch in seinen Reflexionen über die Seele, wie gleich zu zeigen sein wird, einen möglichen Ansatzpunkt für diese paradoxe Behauptung.

Vorerst ist noch einer anderen Lösung des Identitätsproblems für die Seelen zu gedenken, die bald nach der eben angezogenen Reflexionsgruppe ausgesprochen wird:

> Doctrine of identity best explain'd by taking the Will for volitions, the Understanding for ideas. The difficulty of consciousness of w^{t} one never acted &c solv'd thereby. (673)

[1] Vgl. z. B. im Tr. § 141, sowie auch den mehrfach zitierten Brief an Sam. Johnson bei Fr. A IV 181 Nr. 6.

Sie ist nicht eben durchsichtig. Aber es ist möglich, daß ihr Sinn lediglich in der nichtssagenden Bemerkung aufgeht:

> Qu. W[t] mean you by my perceptions, my volitions? Both all the perceptions I perceive or conceive, &c. are mine: all the volitions I am conscious to are mine. (737)

So unzulänglich diese Lösungsversuche bleiben, werfen sie doch Licht in eine Lücke der Schriften Berkeleys. Im Treatise und den Dialogen wird das Problem, das von Locke in den späteren Auflagen seines Essay eingehend erörtert worden war, in dem »I« oder »Myself« als erledigt vorausgesetzt. Im Alciphron wird der Lösungsversuch Lockes abgewiesen. Aber Berkeley begnügt sich dort, bei Besprechung des Glaubens an die Dreieinigkeit, auf die Einwürfe hinzudeuten, »which may be raised even about human personal Identity«, und auf Grund einer kühnen Konstruktion von Fällen nach Art derer, die jetzt als solche von double consciousness bezeichnet werden, festzustellen, sie lasse sich durch ein fortdauerndes Bewußtsein nicht erklären (Alciphron bei Fr. A II 307 f.). Wir finden demnach in Berkeleys Schriften lediglich Spuren von Lösungsversuchen des Problems, die ihn selbst nicht befriedigt haben. Jedenfalls haben jedoch die Ansätze zu ihnen im Tagebuch einen nicht genauer bestimmbaren Einfluß auf die Entwicklung der Lehre von den Geistern überhaupt gehabt.

Noch einmal sei daran erinnert, daß im Tagebuch die Überzeugung von der selbständigen Existenz von »conscious things« als Personen, zu denen die Körperwelt als »manner« ihrer geistigen Existenz (24), als Inbegriff von perceptions, ideas oder thoughts im objektiven Wortsinn gehört (280), von Anfang an gesichert ist. Als active, powerful, thinking »things« oder »Beings« (41, 150, 229), als thinking (421) »substances« (271, [289], 395, 396), weiterhin als »that which thinks« oder »wills« (486) sind sie gedacht.

Es konnte jedoch Berkeley nicht verborgen bleiben, daß in dieser Voraussetzung gerade für seinen Immaterialismus ein Problem stecke. Welches Recht besteht, insbesondere in Rücksicht auf Lockes Behauptung des »I know not what« für den Kern des Substanzbegriffs überhaupt, die körperlichen Substanzen in Inbegriffe von Ideen aufzulösen, für die »Träger« dieser Ideen aber, für das, was die Ideen »supports« (s. S. 61), die dort zurückgewiesene Substantialität beizubehalten? In seinen Schriften wird dies so naheliegende Problem für das velle wie für das percipere durch

die Erklärung gelöst, daß wir die Substanz lediglich in ihren Wirkungen zu erfassen vermögen (s. oben S. 62). Aber damit ist doch schließlich das zu Erweisende offenbar vorausgesetzt. Bekanntlich hat hier erst Hume, rücksichtslos gegen alle Forderungen des religiösen Bewußtseins, aus ganz anderen Gründen als vor ihm Spinoza für die endlichen Geister, vielmehr lediglich auf Grund des Empirismus von Locke und Berkeley, die Konsequenz ausgesprochen, daß auch der Geist nur ein Bündel von Ideen sei. Eben diese Konsequenz, die aus Berkeleys Schriften nicht zu entnehmen ist, findet sich für die endlichen Geister als später aufgegebene Übergangslösung im Tagebuch. Von zwei, schließlich zusammenführenden Gedankengängen aus wird das Problem entwickelt.

Ein früher Ausgangspunkt zu ihnen findet sich in der Zwischenbemerkung zu der oben schon angeführten ersten Reflexion über das Identitätsproblem (192), daß »our thoughts combined make all substances« und der, wie wir sahen, jener Bemerkung zugehörigen, aber wohl späteren Randbemerkung:

[Qu. whether identity of person consists not in the Will?] (193)

Der Gedanke bleibt indessen vorerst unentwickelt. Vielleicht lag ein Anstoß zu seiner Entfaltung in der Frage, die einer schon angeführten Bemerkung voransteht:

Qu. How is the soul distinguish'd from its ideas? Certainly if there were no sensible ideas there could be no soul, no perception, remembrance, love, fear, &c.; no faculty could be exerted. (465)

Die Antwort ist allerdings empiristisch gewendet. Aber eben diese Wendung konnte auf Grund jenes frühen Ansatzes wohl zu der Hypothese führen:

The very existence of ideas constitutes the soul. (567)

Aufgenommen wird sie in direktem Anschluß an die für Berkeley längst gesicherte Überzeugung, daß die Seele (durch Ideen) nicht erkennbar sei. Dies bezeugt die unmittelbar an Nr. 567 angeschlossene Überlegung:

Consult, ransack y[r] understanding. W[t] find you there besides several perceptions or thoughts [d. i. hier imaginations; vgl. 572]? W[t] mean you by the word mind? You must mean something that you perceive or y[t] you do not perceive. A thing not perceived is a contradiction. To mean (also) a thing you do not perceive is a contradiction. We are in all this matter strangely abused by words. (569)

So wird der Gedanke vorerst fest:

> Mind is a congeries of perceptions. Take away perceptions and you take away the mind. Put the perceptions and you put the mind. (570)
>
> Say you, the mind is not the perception, not that thing which perceives. I answer, you are abused by the words "that & thing". These are vague and empty words with us. (571)

Der Gedankengang kehrt noch einmal wieder, gleichfalls im Anschluß an Klagen über die Mängel der Sprache:

> Say you, there must be a thinking substance—something unknown wch perceives, and supports, and ties together the ideas. Say I, make it appear there is any need of it and you shall have it for me. I care not to take away anything I can see the least reason to think should exist. (628)
>
> I affirm 'tis manifestly absurd—no excuse in the world can be given why a man should use a word without an idea. Certainly we shall find that w^{t}ever word we make use of in matter of pure reasoning has, or ought to have, a compleat idea annext to it, i. e. its meaning or the sense we take it in must be compleatly known. (629; vgl. 630)

Aber mit dem allen war doch das Problem nur von einer Seite aus erfaßt. Der früh (130, 151) festgelegte Willenscharakter der Seele ist hier außer Betracht gelassen. Er kommt, wie wir vermuten dürfen, reagierend zum Vorschein. Schon in unmittelbarem Anschluß an die Frage, die wir für die intellektualistische Deutung zum Ausgang nahmen, wird er, wenn auch vorerst folgenlos, hervorgehoben:

> The soul is the Will, properly speaking, and as it is distinct from ideas. (466)

Dann wird in einer Randbemerkung, die allem Anschein nach einem späteren Gedankengang angehört, kurz und bündig gesagt:

> [It should be said, nothing but a Will—a being which wills being unintelligible.] (487)

Denn die reagierende voluntaristische Fassung erscheint erst viel später. Sie bereitet sich gleichfalls durch Ablehnung der Ideen für die Erfassung des Willens vor:

> To ask, have we an idea of ye Will or volition, is nonsense... (649)
>
> If you ask w^{t} thing it is that wills, I answer, if you mean idea by the word thing, or anything like an idea, then I say, 'tis no thing at all that wills. This how extravagant soever it may seem, yet is a certain truth. We are cheated by these general terms, thing, is, &c. (650; vgl. 652, 653, 658)

Daraufhin kommt er zu der Erklärung:

> The spirit—the active thing—that w[ch] is soul, & God—is the Will alone. The ideas are effects—impotent things (705);

ferner in weiterem Verfolg der Frage:

> You ask, do these volitions make one Will? W[t] you ask is meerely about a word—unity being no more (707)

zu den Feststellungen:

> We see no variety or difference betwixt the volitions, only between their effects. 'Tis one Will, one Act, distinguished by the effects. This Will, this Act, is the spirit, operative principle, soul, &c. (779; vgl. 785)
>
> While I exist or have any idea, I am eternally, constantly willing; my acquiescing in the present state is willing. (781)
>
> It seems that the soul, taken for the Will, is immortal, incorruptible. (804)

So ergeben sich endlich die Annahmen:

> The Will is *purus actus*, or rather pure spirit not imaginable, not sensible, not intelligible, is no wise the object of the understanding, no wise perceivable. (818; vgl. 858)
>
> Substance of a spirit is that it acts, causes, wills, operates, or if you please (to avoid the quibble y[t] may be made on y[e] word 'it') to act, cause, will, operate. Its substance is not knowable, not being an idea. (819)

Die Unerkennbarkeit der Substanz ist demnach nicht, wie bei Locke, durch ein »I know not what« erledigt. Für die Körper ist sie gesichert durch deren Auflösbarkeit in Ideen, für die Geister durch deren dynamischen Charakter:

> The substance of Body we know. The substance of Spirit we do not know —it not being knowable, it being a purus actus. (694; vgl. 858)
>
> But the grand mistake is that we know not what we mean by 'we', or 'selves', or 'mind', &c. 'Tis most sure & certain that our ideas are distinct from the mind, i. e. the Will, the Spirit. (835)

Nur anhangsweise sei berührt, wie diese Willenslehre die Freiheit des Willens als Selbsttätigkeit einschließt. In den ersten Anfängen wird die Freiheit anscheinend geleugnet (XXI, XXII; vgl. die vieldeutige Eintragung 144). In vielfältiger, besonders späterhin ansteigender Abwehr der Lehre Lockes von der »uneasiness« ([143] u. ö., 601 u. ö.) wird sie Berkeley dagegen sicher, zugleich mit der, allerdings nicht durchgeführten Konsequenz, daß wir von Tugenden und Lastern als Willensbestimmungen keine Ideen haben (660 u. ö.). Sie sollte neben dem Beweis für die Existenz

Gottes als eines der beiden »great principles of morality« spezieller ausgeführt werden (496). Fest steht:

> Folly to inquire w[t] determines the Will. Uneasiness, &c. are ideas, therefore unactive, therefore can do nothing, therefore cannot determine the Will. (644)
>
> I think not that things fall out of necessity. The connexion of no two ideas is necessary, 'tis all the result of freedom, i. e. 'tis all voluntary. (872)

(Man vgl. dazu 145a, 152, 153, 154, 156, 608, 618, 619, 623, 645, 738, 787, 867).

Durchgeführt ist jedoch keine dieser beiden Argumentationsreihen. Die Reflexionen, in denen sie auftreten, werden von den vereinigenden Gedanken begleitet und zusammengeschlossen, die in den Schriften (s. oben S. 62) mehr angedeutet als ausgeführt sind.

Es ist eine weite Strecke, die sie von dem frühen Gedanken trennt, daß die Seele eine komplexe Idee aus Existenz, Willen und Perzeption überhaupt sei (150; s. oben S. 71). Aber die letzte Entscheidung ist doch der Sache nach von dem, was Berkeley mit jener unzulänglichen Anfangsformulierung eigentlich meinen konnte, im wesentlichen abhängig. Die Überzeugung, daß die Operationen des Verstandes und des Willens im Grunde ein und dasselbe sind, bricht sehr bald und immer aufs neue hervor. So in Reflexionen, auf die schon oben (S. 67) hinzuweisen war:

> ... [thought seeming to imply action] ... (37),

und zwar schon früh, falls die Klammer bei Fraser hier nicht eine Zusatzbemerkung späteren Ursprungs zeigt. Dann erscheint sie in der bereits (S. 73) angeführten Randbemerkung zu Nr. 421. Weiterhin gewinnt der Gedanke an Klarheit:

> The understanding taken for a faculty is not really distinct from y[e] will (607), mit dem nach der weiterhin anzuführenden Bemerkung (859) vermutlich späteren Zusatz: This allow'd hereafter;

ebenso an Energie:

> There is somewhat active in most perceptions, i. e. such as ensue upon our volitions, such as we can prevent or stop: e. g. I turn my eyes towards the sun—I open them. All this is active. (664)
>
> Qu. How comes it that some ideas are confessedly allow'd by all to be only in the mind, and others as generally taken to be without the mind, if, according to you, all are equally and only in the mind? Ans. Because that in proportion to pleasure or pain ideas are attended with desire,

exertion, and other actions which include volition. Now volition is by all granted to be in spirit. (685; vgl. 57, 68)

... I think *judicium* includes volition. I can by no means distinguish these — *judicium, intellectus, indifferentia* ... (736; vgl. die Ablehnung in 162, die vielleicht der Meinung eines Bekannten gilt).

Noch mehr:

To be sure or certain of w[t] we do not actually perceive (I say perceive, not imagine), we must not be altogether passive, there must be a disposition to act, there must be assent, w[ch] is active. Nay, what do I talk! there must be actual volition. (768; dazu die oben schon zitierte Nr. 781)

Idea is the object or [was dasselbe ist, ὙΠΟΚΕΙΜΕΝΟΝ =][1] subject of thought. Y[t] I think on, whatever it be, I call idea. Thought itself, or thinking, is no idea. 'Tis an act, i. e. volition, i. e. as contradistinguished to effects—the Will. (798)

It seems there can be no perception—no idea—without Will, seeing there are no ideas so indifferent but one had rather have them than annihilation, or annihilation than them ... (823)

Auf Grund solcher sich wechselseitig ergänzenden Überlegungen ergibt sich allmählich, mitten, wie schon gesagt, in den beiden anderen, einseitig bedingten Strömungen (vgl. z. B. 651):

Existence not conceivable without perception or volition—not distinguish'd therefrom (637)

als Erledigung von (636); ferner:

Distinct from or without perception there is no volition; therefore neither is there existence without perception. (666; vgl. auch die oben schon zitierten Nr. 673, 706)

It seems to me that will and understanding—volitions & ideas—cannot be severed, that either cannot be possibly without the other. (829)

Endlich lesen wir, wie wiederholt in den Schriften (Tr. § 27, 138, 143; Dial. Fr. A I 335):

I must not mention the understanding as a faculty or part of the mind. I must include understanding & will &c. in the word Spirit—by which I mean all that is active. I must not say that the understanding differs not from the particular ideas, or the will from particular volitions. (836)

I must not give the soul or mind the scholastique name 'pure act', but rather pure spirit, or active being. (858)

I must not say the Will or Understanding are all one, but that they are both abstract ideas, i. e. none at all—they not being even *ratione* different from the spirit, *quâ* faculties, or active. (859; vgl. 855)

---

[1] Man vergleiche (433); so auch spirit als object of human knowledge und subject of discourse: [s. Tr.[2] § 89].

Daß auch bei dem allen die Fragen nach der Substanz der endlichen Geister, der Art ihrer Schöpfung durch Gott und ihrer Immanenz in Gott unerörtert bleiben, braucht kaum erwähnt zu werden. Vielleicht hat Berkeley keine Antwort einer ihn selbst nicht befriedigenden vorgezogen; wenigstens findet sich nichts im Tagebuch, was auf die Absicht weiterer Bestimmungen hinwiese. Jeder Versuch, solche Bestimmungen zu erlangen, hätte Berkeley überdies vor die Aufgabe gestellt, auch für die Substantialität Gottes, an der er nie irregeworden ist, eine Auflösung in »to will« und »to understand« zu gewinnen.

Kurze Schlußbemerkungen mögen das im vorstehenden entworfene Bild der philosophischen Lehre Berkeleys und ihrer Entwicklung vervollständigen.

Über die Gesamtentwicklung der Lehre läßt sich aus dem Tagebuch folgendes etwa herauslesen.

Es beginnt nach den ersten, die Zeitprobleme betreffenden Eintragungen (s. oben S. 29f.) mit Reflexionen über die Konsequenzen der bereits feststehenden »immaterial hypothesis« (19). Sie gehen auf die lediglich geistige Wirklichkeit von Ausdehnung, Zeit und Körperwelt, sowie auf die Bedeutung der Hypothese für das religiöse Bewußtsein und die Ausschließung alles Skeptizismus gegen die unmittelbare Tatsächlichkeit der als Inbegriffe von Sensationen gedeuteten Körper, und damit in den beiden letzten Punkten auf zwei Momente, die in immer neuen Variationen hervorgehoben werden, ähnlich so, wie die Übereinstimmung der Lehre mit dem common sense und die Ablehnung aller scholastischen Metaphysik.

> ... I side in all things with the mob. (388; vgl. 376, 387, 391, 579)
> Mem. To be eternally banishing Metaphysics, &c., and recalling men to Common Sense. (744; vgl. 208, 480, 609, 741)

Aber mit jenen ersten Reflexionen wechseln von vornherein in bunter Folge, bald anschwellend, Eintragungen, die zu dem Gedankenkreis der New Theory gehören. So zahlreiche Bemerkungen über die Wahrnehmungen Blindgeborener (27, 32f.), die durch Lockes Erörterung über das von W. Molyneux aufgeworfene Problem in der zweiten Auflage des Essay angeregt sind, ferner über den Unterschied der Gesichts- und Tastwahrnehmung (28f.), über die scheinbare Paradoxie des aufrechten Sehens, die Gesichtswirkungen von Mikroskop und Fernrohr, die scheinbare Mondgröße

in der Nähe des Horizonts, die Deutung von Gemälden, endlich vor allem über die durch die Lehre von den minima sensibilia gesicherte Unmöglichkeit, die Ausdehnung ins Unendliche zu teilen (11, 21, 26, 72f.). Deutlich entspringt aus dieser, die Eigenart der anschaulichen Einzelvorstellungen von Raum (und Zeit) verkennenden Konsequenz, wie die Ablehnung der überlieferten Abstraktionslehre (s. oben S. 49f.), so der Abweis aller geometrischen Grenzbetrachtungen (31f.), weiterhin (311f.) speziell der Fluxionsrechnung Newtons und der Infinitesimalrechnung von Leibniz (die allerdings nicht auf genauerem Studium beruht (336), während er sich mit Newtons Methoden und denen seiner Anhänger, Barrow, Hays, J. Keill, Cheyne usw. eingehend beschäftigt hat). Bald kommt denn auch eine ganze Reihe kühner geometrischer Paradoxa zum Vorschein, über die Teilbarkeit der Geraden usw., speziell über die Quadratur des Kreises.

Die zum Gebiet der New Theory gehörigen Eintragungen haben ihre größte Dichtigkeit im ersten Drittel des Tagebuchs. Gegen dessen Mitte werden sie weniger zahlreich. Dann verlieren sie sich in ganz wenigen Bemerkungen. Mit der Notiz:

> Mem. Before I have shewn the distinction between visible & tangible extension, I must not mention them as distinct. I must not mention M. T. [Minimum tangibile] & M. V. [visibile], but in general M. S. [sensibile], &c. (425)

scheint ein erster Plan für die Ausarbeitung der New Theory festzustehen. Weitere Spuren für die Ablösung der New Theory von dem Treatise, falls der Plan zu ihr nicht von vornherein gefaßt war (vgl. Treatise § 43), bietet, wenn ich recht gesehen habe, das Tagebuch nicht.

Später erst taucht der Gedanke an ein umfassendes Werk auf. Von drei »Büchern« desselben ist im Tagebuch die Rede. Eines zweiten Buchs gedenken zuerst die Notizen:

> The 2 great principles of morality—the being of God & the freedom of man. Those to be handled in the beginning of the Second Book. (496)
>
> Extension, tho' it exist only in the mind, yet is no property of the mind. The mind can exist without it, tho' it cannot without the mind. But in Book II. I shall at large shew the difference there is betwixt the soul and body or extended being. (866)

Hier sollten also offensichtliche Lücken, die der uns vorliegende Treatise zeigt, ausgefüllt werden, und zwar auf Grund von Reflexionen, die im Tagebuch auch für die ethisch-religiösen Lehren (156, 240, 389, 394, 496,

531, 532, 549, 558, 660, 668, 669, 675, 683, 690f.) unter Einschluß der schon (S. 88) berührten Lehre von der Willensfreiheit vorhanden sind. Als eine Ergänzung kurzer Bemerkungen im Tagebuch, dem Treatise und den Dialogen ist wohl eine anscheinend ausführlichere Erörterung über die Worte »thing« und »idea« gedacht, die gleichfalls dem zweiten Buch zugewiesen wird:

> Say you, At this rate all's nothing but idea—mere phantasm. I answer, Everything as real as ever. I hope to call a thing idea makes it not the less real. Truly I should perhaps have stuck to the word thing, and not mentioned the word idea, were it not for a reason, and I think a good one too, which I shall give in the Second Book. (797)

Sie mag dem in Nr. 866 angedeuteten Gedankenzusammenhang angehören.

Schon vorher bestand der Plan eines dritten Buches, das Berkeleys Aufzeichnungen nur einmal erwähnen:

> That w[ch] extreamely strengthens us in prejudice is y[t] we think we see an empty space, which I shall demonstrate to be false in the Third Book. (573)

Den ethisch-religiösen Ausführungen des zweiten Buches, die anscheinend eine Stütze in Erörterungen über Leib und Seele finden sollten, war also in einem dritten Buch dem Plan nach eine kritische Naturphilosphie angereiht, die wohl auch eine Kritik der mathematischen Grenzmethoden enthalten sollte. Das erste Buch sollte dementsprechend anders beginnen:

> Mem. To begin the First Book not with mention of sensation and reflection, but instead of sensation to use perception or thought in general. (560)

Wie das spezieller geplant war, bleibt unersichtlich. Jedenfalls entspricht ihm der erste, so dunkle wie kurze Paragraph des uns vorliegenden Treatise nicht.

Wahrscheinlich ist, daß der Plan eines drei Bücher umfassenden Werkes länger vorhielt (782). Denn der Einleitung, deren in einer frühen, oben bereits (S. 54) erwähnten Bemerkung als »preliminary discourse about singling and abstracting simple ideas« gedacht war, wird außer ihrem uns in den beiden S. 21 Anm. 3 besprochenen Redaktionen vorliegenden Inhalt (213, 501, 527?—Preface: 533, 534?, 586?, 671—Preface or Introduction: 672, 674, 680, 681, 689, 735, 740) noch anderes zugewiesen. So noch spät (vorläufige?) Bemerkungen über thing und idea (677, 749a) und über eine mittelbare Anerkennung der überlieferten Lehrbuchphilosophie:

> Even to speak somewhat favourably of the Schoolmen, and shew that they who blame them for jargon are not free of it themselves. Introd. (709)

Besonders zahlreich sind Eintragungen über das im Treatise befolgte Beweisverfahren, das in der uns vorliegenden Einleitung auf wenige Andeutungen beschränkt ist (366, 390, 453, 522, 533, 541, 543, 551, 689; vgl. über die Darstellungsart 210, 302, 625, 626, 627, 729). So heißt es mit Rücksicht auf die kritische Erörterung über Abstraktion:

> I shall demonstrate all my doctrines. The nature of demonstration to be set forth and insisted on in the Introduction. In that I must needs differ from Locke, forasmuch as he makes all demonstration to be about abstract ideas, wch I say we have not nor can have. (576; vgl. 807)

Ferner lesen wir im Anschluß an (712):

> When I say I will reject all propositions wherein I know not fully and adequately and clearly, so far as knowable, the thing meant thereby, this is not to be extended to propositions in the Scripture. I speak of matters of Reason and Philosophy—not Revelation ... (713)

Außerdem erfahren wir von Vorgedanken zu einem antinomischen Beweisverfahren, das in der eingehenden Beantwortung von Einwürfen im Treatise verwertet, in unserer Einleitung jedoch nicht berührt ist:

> Contradictions cannot be both true. Men are obliged to answer objections drawn from consequences. Introd. (854; vgl. 315, 353, 612)

Nicht ausgeschlossen ist, daß bei Abschluß des uns vorliegenden, ursprünglich als »Part I« auf dem Titelblatt bezeichneten Teils der Plan von drei Büchern noch bestand. Auf das zweite Buch scheint eine später von Berkeley fortgelassene Bemerkung in § 144, auf das dritte ein gleichfalls später ausgefallener Hinweis in § 132 zu deuten. Erst die Vorrede zu den Dialogen spricht lediglich von einem »Second Part«, über dessen Schicksale — was Berkeley von ihm ausgearbeitet hatte, ist verloren gegangen — wir durch bekannte briefliche Äußerungen informiert sind.(64)

Der Titel »Treatise« erscheint im Tagebuch zuerst in der Zeitlage der Bemerkungen über die drei geplanten Bücher bei Gelegenheit methodologischer Erwägungen:

> A various or mixt cause must necessarily produce a various or mixt effect. This demonstrable from the definition of a cause [als Wille, dem die Wirkung regelmäßig folgt (446, 486)]; which way of demonstrating must be frequently made use of in my Treatise ... (551)

Die überraschende Zusatz- [?] Bemerkung am Schluß der Eintragung:

> Hence 'tis evident that, according to Newton's doctrine, colours cannot be simple ideas,

zeigt einen Gegenstand mannigfacher, schwankender Überlegung an (42, 95, 147, 149, 243, 296, 438, 490, 654, 714, 905). Weiterhin werden die Hinweise auf das geplante Werk bestimmter (689, 712, 729). Aber erst am Schluß des Tagebuchs treffen wir, wie schon (S. 20f.) erörtert, auf Erklärungen, die allem Anschein nach einen ersten Entwurf des uns vorliegenden verkürzten Treatise voraussetzen.

Reichlich fließen bis dahin Berkeleys Eintragungen über das Ziel seiner Untersuchung. »My Doctrine« ist entsprechend der frühen Konzeption des idealistischen Spiritualismus eine bald fest werdende Formel. Aus dem Bedürfnis heraus, die eigene Lehre gegen die herrschenden mathematischen und naturwissenschaftlichen Annahmen abzugrenzen, ist sie entsprungen (29, 30, 92, 235). Weiterhin wird sie positiv gewendet (342, 412, 415, 428, 459, [460], 494, 525, 576, 687, 767a). So erscheint sie als »principle« (306—309, 385, 390, 394, dann 897, 898; vgl. 909, 910). Aber trotz aller kritischen Ablehnung liegt ihm besonders daran, die Übereinstimmung mit der empirischen Wissenschaft zu betonen:

> My end is not to deliver metaphysiques altogether in a general scholastic way, but in some measure to accommodate them to the sciences, and shew how they may be useful in optiques, geometry, &c. (208)
>
> I know there is a mighty sect of men will oppose me, but yet I may expect to be supported by those whose minds are not so far overgrown w[th] madness . . .; in a word, all but Mathematicians and Natural Philosophers (I mean only the hypothetical gentlemen). Experimental philosophers have nothing whereat to be offended in me. (389)
>
> Mem. Much to recommend and approve of experimental philosophy. (485; vgl. 414)
>
> N. B. My abstract & general doctrines ought not to be condemn'd by the Royall Society. 'Tis w[t] their meeting did ultimately intend. V. Sprat's History S. R. [1667] (494)

Das ist eine, allerdings mehrfach von den (S. 79) schon erwähnten ablehnenden Äußerungen unterbrochene, stärkere Anerkennung, als in den entsprechenden Abschnitten des Treatise und der Abhandlung De motu zum Ausdruck kommt. Sie bildet jedoch anscheinend bis hin zur Siris mit deren Diskussion naturphilosophischer Hypothesen einen Stimmungshintergrund bei Berkeley. In einem an Samuel Johnson aus Rhode Island gerichteten Brief heißt es in »phänomenologischer« Betrachtungsweise: »The true use and end of Natural Philosophy is to explain the phenomena of nature, which is done by discovering the laws of nature, and reducing

particular appearances to them. This is Sir Isaac Newton's method; and such method or design is not in the least inconsistent with the principles I lay down. This mechanical philosophy doth not assign or suppose any one natural efficient cause in the strict and proper sense; nor is it, as to its use, concerned about *matter*; nor is matter connected therewith; nor doth it infer the being of matter.« (65)

Mit immer größerer Schärfe wird dagegen die Naturauffassung der »hypothetical gentlemen« im Tagebuch abgewiesen. So deren Mangel an Vertrauen auf das in der Sinneswahrnehmung unmittelbar Gegebene:

> Ridiculous in mathematicians to despise sense. (320)
>
> The folly of the mathematicians in not judging of sensations by their senses. Reason was given us for nobler uses. (370; vgl. 451)

So nicht weniger ihr Vertrauen auf die Infinitesimalmethode:

> Newton's fluxions needless. Anything below a M. [minimum] might serve for Leibnitz's Differential Calculus. (336; vgl. 337—341)
>
> If the disputations of the Schoolmen are blam'd for intricacy, triflingness, & confusion, yet it must be acknowledg'd that in the main they treated of great & important subjects. If we admire the method & acuteness of the math.—the length, the subtilty, the exactness of their demonstrations—we must nevertheless be forced to grant they are for the most part about trifling subjects, and perhaps nothing at all. (433)
>
> Speculative Math. as if a man was all day making hard knots on purpose to unty them again. (856; vgl. 376, 378, 409, 480, 563, 769, 826, 911—913)

»Nihilarians« ist er nicht abgeneigt, die Mathematiker zu nennen (456, aber 625).

Aus entgegengesetzten Gründen die gleichen Wirkungen: es ist, als ob man W. Hamilton über Mathematik überhaupt reden oder Schopenhauer die französischen Mathematiker schelten hörte. Berkeley freut sich des Worts:

> Nullum praeclarum ingenium unquam fuit magnus mathematicus. Scaliger, (380)

und erläutert es in seiner Weise:

> A great genius cannot stoop to such trifles & minutenesses as they consider. (381)

So kann es nicht wundernehmen, daß er immer unbedenklicher wird, die paradoxen mathematischen Konsequenzen seiner eigenen Lehre, viel stärker noch als später im Analyst, zu Papier zu bringen:

All might be demonstrated by a new method of indivisibles, easier perhaps and juster than that of Cavalierius. (350; vgl. 316, 333, 338, 376, 397, 412, 456, 530)

Subvertitur geometria ut non practica sed speculativa. (497; vgl. 902)

Er erklärt sogar:

We can prove Newton's propositions more accurately, more easily, & upon truer principles than himself (901) mit der Randbemerkung: [to the utmost accuracy, wanting nothing of perfection. Their solutions of problems themselves must own to fall infinitely short of perfection] (901 a.)

I'll teach any one the whole course of mathematiques in $^1/_{100}$ part the time that another will. (903)

Deshalb wird er nach ersten tastenden Versuchen (246, 250—252, 442, 443, 469, 470) mit zunehmender Sicherheit (498, 499) unbedenklich zu behaupten:

I can square the circle, &c., they cannot, wch goes on the best principles, (906; 913 a)

und ähnliches mehr (268, 276—363—447—259, 264, 265; vgl. 29—488—454, 756).

Späte Überlegungen, von denen die Einleitung des Treatise und der Analyst nur einen schwachen Schatten werfen, gelten der Zeichensprache der Algebra. Sie erweitern und vertiefen seine Auffassung vom Wesen der Sprache:

Words (by them meaning all sorts of signs) are so necessary, that instead of being (w^n duly us'd or in their own nature) prejudicial to the advancement of knowledge, or an hindrance to knowledge, that without them there could in mathematiques themselves be no demonstration. (743; vgl. 724, 799, 869, 871; sowie [358])

Algebraic species or letters are denominations of denominations. Therefore Arithmetic to be treated of before Algebra. (750; 758, 793)

Freilich bleibt eine Antinomie, die es unberechtigt erscheinen läßt, nur die eine der beiden Thesen als Zeugnis anzuführen. Wir lesen einerseits im Sinne seiner allgemein festgehaltenen Überzeugungen:

Take away the signs from Arithmetic and Algebra, and pray w^t remains? (759)

These are sciences purely verbal, and entirely useless but for practice in societies of men. No speculative knowledge, no comparing of ideas in them. (760)

Anderseits sollen wir glauben:

We have got the Algebra of pure intelligences (900),

ein Wort, das wir kaum im Sinne der methodologischen Bemerkung nehmen dürfen:

> N. B. To rein in y[e] satyrical nature. (626)

Bedeutungsvoll bleibt bei dem allen vielmehr nur die Frage:

> Qu. whether Geometry may not properly be reckon'd amongst the mixt mathematics—Arithmetic & Algebra being the only abstracted pure, i. e. entirely nominal—Geometry being an application of these to points? (762)

Freilich eine andere Begründung für diese Deutung der Geometrie, als Newton sie vorahnend gegeben hat.

Unausgenutzt bleibt bei dem allen ein Gedanke, in dessen Verfolg Berkeley zu einer ähnlich treffenden Deutung der Mathematik hätte kommen können, wie vor ihm Hobbes und nach ihm Hume. Er kennt und betont wiederholt den Relationscharakter der mathematischen Gebilde, speziell die Relationsnatur der Zahl; die Zahl ist ihm früh »the creature of the mind« (103a, 109, 329, 535, 632, 639, 669, 725). Er streift den für die Stellung der Mathematik gegenüber den Tatsachenwissenschaften entscheidenden Gedanken:

> The vast, wide-spread, universal cause of our mistakes is, that we do not consider our own notions. I mean consider them in themselves, fix, settle, and determine them,—we regarding them with relation to each other only. In short, we are much out in studying the relations of things before we study them absolutely and in themselves... (530)

Aber ihm schwebt dabei lediglich die unzureichende philosophische Einsicht in die mathematischen Grundbegriffe vor. Denn er fährt fort:

> ... Thus we study to find out the relations of figures to one another, the relations also of number, without endeavouring rightly to understand the nature of extension and number in themselves. This we think is of no concern, of no difficulty, but if I mistake not 'tis of the last importance. (vgl. 904)

Die Idee der Relation selbst wird jedoch nicht zum Gegenstand seiner Untersuchung. Er erklärt vielmehr im Zusammenhang seiner späten Reflexionen über die Algebra:

> The obscure ambiguous term relation, which is said to be the largest field of knowledge, confounds us, deceives us. (726)

Sie bleibt bei Berkeley auch späterhin bekanntlich unanalysiert, obgleich er in einer überraschenden, nicht ausgearbeiteten Zusatzbemerkung zur

zweiten Auflage des Treatise (1734) in vollem Widerspruch zu seinen übrigen Ausführungen die »notions of relations« den »ideas« und den »notions of spirits« zur Seite stellt (Tr.² § 89).

Ungleich eindringender, wenn auch weniger ausgebreitet als die mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien, von denen das Tagebuch Kunde gibt (vgl. noch 146, 475, 477), sind die philosophischen, die es direkt bezeugt. Daß der Einfluß von Lockes Essay von vornherein für ihn maßgebend war, ist schon früher (S. 41 f.) besprochen worden. Nach einer ersten, durch die Ausarbeitung der eigenen Gedanken bedingten Pause tritt die Beschäftigung insbesondere mit dem Hauptwerk Lockes, aber auch mit dessen Streitschriften gegen den Bischof von Worcester und mit den »Posthumous Works« von Locke langsam ansteigend, in dem zweiten Drittel der Aufzeichnungen in dichtgedrängten Namensnennungen, dann langsam abflauend, deutlich hervor. Später erst erscheint der Name von Descartes, anfangs spärlich und nebensächlich in Form ablehnender Berufungen auf die Cartesianer (281, 408, 438, 463; vgl. 874, 875), spät erst so, daß eine selbständige Kenntnisnahme der Meditationes und der Schrift De methodo ersichtlich wird (731, 775, 780, 784, 785, 791, 795, 801, 808, 809, 833). Etwas früher und häufiger begegnen wir den schon (S. 40) erwähnten — durchgängig ablehnenden — Hinweisen auf Malebranche.(**66**) Spät erst wird, nach einer ganz frühen allgemeinen Berufung auf den religionsfeindlichen »Hobbismus« (17), der Name von Hobbes (786—789, 796, 812, 814, 815, 817, 824, 826), noch später einige Male der von Spinoza (814—817, 821) erwähnt. Weniger anderer wie Fardella, Bayle, Henry More, Le Clerc usw. wird gelegentlich nebenher gedacht. Abgesehen von dem Studium Lockes handelt es sich offenbar durchweg um Orientierungen nach dem Abschluß der eigenen Lehre. Es bleibt also bei dem, was früher über die Entwicklung Berkeleys zu sagen war.

So ist der weite, leider auch für den Leser mühsame Weg zurückgelegt, der zu einem Verständnis des wissenschaftlichen Tagebuchs von Berkeley führt. Durchweg hat die Analyse der in ihm niedergelegten Gedankenreihen die Hypothesen bestätigt, die Lorenz aus seiner Untersuchung des Manuskripts erschlossen hat. Darüber hinaus ergab sich, daß die ersten sachlichen Eintragungen (II—XXIII) Diskussionsthesen von einem

Anfängerstandpunkt aus ergeben, der noch nichts von den Gedanken des Immaterialismus erschauen ließ. Aus dem Chaos der späteren Aufzeichnungen (1—917), das in Frasers Ausgaben vorliegt, ließ sich dagegen ein von der Idee des Immaterialismus aus fortschreitender, wenn auch, wie selbstverständlich, nicht gleichmäßig stilisierter Gedankenaufbau herausarbeiten. Auch sein Bestand bestätigte durchaus Lorenz' Hypothesen über die ursprüngliche Konstitution des Manuskripts und ließ diese Aufzeichnungen als Bestandteile eines wissenschaftlichen Tagebuches erkennen, das ausschließlich für den eigenen Gebrauch des Philosophen bestimmt war.

Der Ursprung der leitenden Idee des wissenschaftlichen Tagebuchs fand sich in einer religiös motivierten Umdeutung der empiristischen Lehren Lockes. Sie zeigte Berkeleys Lehre als das Endglied einer das ganze 17. Jahrhundert in mannigfachen Formen durchziehenden Reaktion gegen den Rationalismus der spätscholastischen und der neueren Philosophie. Berkeleys Abstraktionstheorie ließ sich nach ihrer durchweg kritischen Funktion als Folgebestimmung der Idee des Immaterialismus feststellen; die überlieferte Annahme ihres Einflusses auf den Ursprung von Berkeleys Philosophie zeigte sich als Irrtum. Reichhaltig waren die ergänzenden Aufklärungen des Tagebuchs über die Vorgedanken Berkeleys zur Theorie der Kausalität, zum Begriff der Existenz überhaupt, sowie insbesondere zu den Lehren von den endlichen Geistern, ihrer Identität, ihrer Substantialität und ihrem Verhältnis zu Gott.

Aus dem allen ergab sich im wesentlichen folgendes. Berkeley war kein repräsentativer, synthetischer Geist wie Platon oder Kant, Augustin oder Thomas von Aquino, Descartes oder Leibniz, Hegel oder Comte. Er vereinigte nicht die geistigen Strömungen seiner Zeit, sondern er reagierte kritisch gegen deren rationalistische Denkweisen und die ihnen entstammende Naturauffassung aus religiösen Motiven. Er gleicht in dieser Hinsicht bei aller Verschiedenheit des Milieus und der Individualitäten Spinoza, Fichte oder Schopenhauer, ihnen ebenbürtig in der Originalität der Gedankenführung, in dem Scharfsinn seiner Dialektik, in der Unerschrockenheit, mit der er die paradoxen Konsequenzen seiner grundlegenden Überzeugungen zieht, jenen dreien, wie schon früher anzudeuten war, entgegengesetzt nur darin, daß nicht das ethische, sondern das religiöse Bewußtsein in christlicher Färbung, ähnlich wie bei Pascal und Malebranche, die Triebkraft seiner Deduktionen ausmacht, sowie darin, daß sein Denken

ursprünglich durchaus im Fahrwasser des Empirismus verbleibt. Anziehender als alle die Genannten ist er durch die Urwüchsigkeit, mit der, trotz aller Abhängigkeit von Locke, seine Lehre innerstem Erleben entquillt. Anziehend dadurch vor allem der Berkeley des Tagebuchs.

Eine Schule konnte solcher Lehre nicht erstehen. Antreibend aber hat sie wie nur wenige gewirkt. Das bezeugt ihr schon eingangs skizzierter Einfluß auf die Entwicklung der englischen Philosophie von Hume, Th. Reid, Priestley bis hin zu Stuart Mill, sowie auf die erste Entwicklung des französischen Positivismus ungleich stärker, als unsere landläufigen Darstellungen der Geschichte der neueren Philosophie erkennen lassen. Und so gern Berkeley sich auf die Übereinstimmung seiner Lehre von der Außenwelt mit dem common sense beruft: der Gegensatz, in dem sie zu dem naiven Realismus des gesunden Menschenverstandes steht, hat sehr viel mehr als die von solchem Verstand getragene Lehre Lockes die Erkenntnistheorie zur Grundwissenschaft der theoretischen Philosophie gemacht. Wie viele fruchtbare Keime zu erkenntnistheoretischen Problemen in Berkeleys früher Entwicklung vorhanden waren, hat hoffentlich die vorstehende Analyse seines Tagebuchs aufgewiesen. Nicht weniger bahnbrechend sind seine psychologischen Leistungen. Alle Ansätze zur introspektiven Assoziationspsychologie, die von Hartley und Hume ausgebildet wurden, sind schon in seiner feinsinnigen Suggestionslehre enthalten und haben ohne Zweifel speziell auf Hume nachhaltig eingewirkt. Und nie wird seine metaphysische Grundüberzeugung aufhören, die Herzen derer zu gewinnen, die nur in einem religiös zentrierten Weltbild Befriedigung empfinden. Selbst seine Naturauffassung darf nicht lediglich als das Musterbild einer auf den Menschen als Mikrokosmos bezogenen Teleologie ausgedeutet, und noch weniger lediglich nach ihren wissensfeindlichen Konsequenzen bewertet werden. Bei all ihrem Gegensatz gegen die Auflösung des Glaubens in der Vernunft, die das Freidenkertum seiner Zeit predigte: wo ist der alte Gedanke von der Natur als der Sprache, in der Gott zu allen Menschen jederzeit geredet hat, reicher und tiefer ausgebildet als bei Berkeley? Die Idee also einer Vernunftreligion, die jedem jederzeit gegenwärtig ist? Sie ist in seiner Fassung doch nur die religiöse Kehrseite der Meinungen, die in fortschreitender Ablehnung den religiösen Glauben aufhoben, um die Vernunft freizumachen. Und noch etwas ganz anderes. Nach Abzug dieses religiösen Grundzugs und jener wissensfeindlichen Tendenzen bleibt

schon bei Berkeley in ausgesprochenster Weise die rein phänomenologische Betrachtung des Naturwissens übrig, die gegenwärtig in der mathematischen Physik zu weiter Verbreitung zu gelangen scheint.

Bedarf es einer Entschuldigung für den Umfang der Arbeit an einem entlegenen Punkt der philosophischen Gedankenwelt: ich nehme sie auf Grund solcher Einschätzung der Persönlichkeit und ihrer Leistung für mich in Anspruch.

Anhang I

Sachliche Textdifferenzen in Frasers Ausgaben[1]

A IV S.:	B I S.:
420 Trifling for the philosophers ... (386)	7 Trifling for the [natural] philosophers...
420 ... Philosophers (I mean ... gentlemen). Experimental ... (389)	8 ... Philosophers. I mean ... gentlemen. Experimental ...
421 ... of gold, &c, that ... world, as well as that shamefull ... (394)	8 of gold, that ... world, and that shamefull ...
422 ... i. e. object, immediate object, of thought. (411)	9 i. e. an object—immediate object—of thought.
424 ... math[ematicians] ... perhaps nothing at all. (433)	12 Math[ematicians] ... perhaps mean nothing at all.
429 ... of motion and those ... this new to me. (479)	17 ... of motion and of those ... this is new to me.
430 ... But then all abstract ideas ... conceive a general idea ... abstract one idea ... (484)	18 ... But then all ideas[2] ... conceive an abstract general idea ... abstract one concrete idea ...
431 ... collection of ideas ... Of general body no idea. (500)	20 ... collection of concrete ideas ... Of general abstract body we can have no idea.
432 General ideas cause ... (513)	21 Abstract ideas cause ...
432 ... as I have proved in green. (515)	21 ... as I have proved. S. Anhang II
435 ... if a man use y^m in a ... (534)	24 ... if a man use words in a ...
435 ... besides ourselves, & order praecedaneous is the knowledge ... (537)	24 ... besides ourselves & order, praecedaneous. To the knowledge ...[3]
436 ... for me against general ideas ... (545)	25 ... for me against abstract general ideas ...
436 ... general ideas. These include ... s. 9. c. 7. (550)	25 ... general ideas. Abstract ideas include ... c. 7. s. 9.
439 ... stand for general ideas ... (581)	29 ... stand for abstract general ideas ...

[1] Die willkürlich in Frasers Ausgabe B zugefügten oder veränderten Worte sind hier gesperrt gedruckt. Maßgebend also bleibt der Text von A. Nochmals sei daran erinnert, daß die den Eintragungen von A IV in Klammern beigefügten Zahlen die von mir vorgenommene Numerierung geben. Die (L I. II) beziehen sich auf Lorenz' Korrekturenverzeichnisse zu Fr. B im Mind N. S. XIII, 1904, S. 304f. und im Arch. für Gesch. der Philos. XVIII. 1905, S. 555. Die wenigen Fälle, in denen es sich möglichenfalls um Druckfehler — meist in B — handelt, sind durch ein angehängtes [D.?] bezeichnet.

[2] Hier war »all abstract ideas« geboten.

[3] Der Text Frasers bleibt freilich auch in B sinnlos. Den richtigen Text s. Anhang II.

A IV S.:	B I S.:
442 ... Will is a power; [[1] therefore] volition ... (613)	31 ... Will is a power; [therefore] volition ...
444 ... homonymy in the word 'thing' wⁿ apply'd to ideas and volition, and understanding and will. All ideas are passive volitions [or actions]. (634)	34 ... homonymy in the word ***thing***, wⁿ apply'd to ideas and volition and understanding and will. All ideas are passive[2].
445 ... perceived—yᵗ it was ... (647)	35 ... perceived, *i. e.* yᵗ it was ...
445 ... refrangible rays, ... [the others], being ... (654)	35 ... refrangible rays; [the others], being ...[3]
446 ... make of general ideas ... (657)	36 ... make of abstract general ideas ...
446 ... stand for the operations of the mind ... (658)	36 ... stand for operations of the mind ... [D.?]
447 ... do obtain—of co-existence in nature—of signification ... by including in morality. (669)	37 ... do obtain: of co-existence, in nature: of signification, by including, in morality[4].
449 ... eternity of Space—the possibility ... (688)	39 ... eternity of Space and the possibility ...
451 ... be the image or like ... (699)	41 ... be the image of, or like ...
451 ... lest offence be given—there being but one volition acknowledged to be God. Mem. ... (706)	41 ... lest offence be given. Mem. ... [D.?]
455 ... brutes have the ideas—Unity & Existence? ... (739)	45 ... brutes have ideas of Unity & Existence? ...
455 ... necessary, that instead ... to knowledge, that without ... (743)	45 ... necessary that, instead ... to knowledge, without ...
457 ... i. e. may or may not be called ... (769)	48 ... may not be called ... [D.?]
458 ... betwixt the volitions ... one Act, distinguished ... is the spirit, operative principle, ... (779)	49 ... betwixt volitions ... one Act—distinguished ... is the Spirit, *i. e.* operative principle, ...
459 ... existence x x x first Book. (782)	49 ... existence (?) x x x First Book[5].
460 ... ideas—or not ideas ... (793)	50 ... ideas—or at least not ideas ...
460 ... things, or ideas, or actions—but ... (794)	50 ... things or ideas, or about actions; but ...
460 Idea is the object or subject of thought ... 'Tis an act, i. e. volition. (798)	51 Idea is the object of thought ... 'Tis an act—i. e. volition.
461 ... sense themselves as proceeding ... (808)	52 ... sense as themselves proceeding ...
463 ... volitions & ideas—cannot be severed ... (829)	54 ... volitions and ideas ... cannot be separated ...

[1] In A ist hier angemerkt: »So in MS«, was unverständlich bleibt und nach Anhang II irrig ist.

[2] Also anscheinend der für Fraser unleserliche Schluß ausgelassen. Vgl. Anhang II.

[3] Anscheinend also Unleserliches, in B nicht mehr als solches gekennzeichnet. Vgl. Anhang II.

[4] Den richtigen Text s. Anhang II.

[5] Den richtigen Text s. Anhang II.

A IV S.:	B I S.:
464 ... than that of Des Cartes ... (833)	54 ... than those of Des Cartes ...
464 ... cause—& why ... absurditys. I say you ... (838)	55 ... cause, & why ... absurditys: you ...
465 Those may more ... (844)	55 The physical may more ...
467 ... say he or his mind ... sun or extended ... without his mind ... (873)	58 ... say *he* or *his mind* ... sun, or is extended ... without mind ...
468 Time, train of ... (4)	58 Time is the train of ...
468 ... empty'd of intelligences. (23)	59 ... empty'd of all intelligences.
469 Nothing corresponds ... ideas w[th]out but ... (41)	60 Nothing w[th]out corresponds ... ideas but ...
471 ... *minimum tangibile* would look. (59)	62 ... *minimum tangibile* would look in vision.
474 ... a blind [man] made ... (97)	65 ... a born-blind [man] made ...[1]
474 ... bodies being *in rerum natura* ... parts, in ... (98)	65 ... bodies existing *in rerum natura* ... parts—in ...
478 ... are not disputes [D.?] ... (158)	69 ... are not disputed ...
479 ... number no simple ... succession in them ... (163)	70 ... number are no simple ... succession to [D.?] them ...
479 ... complex and uncompounded ... b. 2. s. 35. (174)	71 ... complex and compounded ... b. 2. c. 23. s. 35.
480 ... greater extensions ... lesser extensions ... necessary connexion ... (178)	71 ... greater tangible extensions ... lesser tangible extensions ... *necessary* connexion ...
480 ... but not an absolute, actual existence ... (182)	71 ... but not an actual existence ...
481 ... perceivable of the sight ... (203)	73 ... perceivable by the sight ...
482 Hereby meere men cannot ... (205)	73 Hereby meere seeing cannot ...[1]
483 ... they see [extension]? (221)	75 ... they see extension?
489 ... perceptions, and that a perception ... perceiv'd; that a thought ... thing; that one ... (280)	80 ... perceptions; a perception ... perceiv'd; a thought ... thing; one ...
490 ... all a case (286)	81 ... all a case of words.
492 ... farther off, &c. (305)	83 ... farther off.
494 ... should be general ideas? (321)	84 ... should be abstract general ideas?
498 An idea cannot exist unperceiv'd (382).	fehlt in B I.
500 ... mistaken, is [D.?] asserting ... (905)	91 ... mistaken, in asserting ...
500 ... lose their Matter ... (909)	91 ... lose their abstract or unperceived Matter ...
500 ... future philosoph. ... (910)	91 ... future nat. philosoph. ...
501 The Materialists & Nihilarians need not be of a party. (917)	fehlt in B I.

[1] Vgl. Anhang II.

Anhang II.

Textverbesserungen von Frasers Ausgabe A IV nach Lorenz' Kollation.

Die in der Kolumne »Nr« stehenden Zahlen geben Berkeleys Eintragungen mit Einschluß der beiden in B I fortgefallenen (A IV S. 498 Nr. 382 und S. 501 Nr. 917) in der Folge, die sich aus den im vorstehenden Text sicher verifizierten Hypothesen von Lorenz ergibt. Es finden sich demnach

Nr. I—XXIII bei Fr. A IV S. 23 und 25—26
» 1—382 » » » » » 468—498 = Fr. B I 58—89
» 383—877 » » » » » 419—468 = » » » 7—58
» 878—917 » » » » » 498—501 = » » » 89—92
» a—f » » » » » 501—502 = » » » 92

Die Zählung ist nach Anordnung und Beschaffenheit des Textes von Fraser keine endgültige. Die von Fraser unter seinem Text angemerkten Eintragungen, die am Rande der beschriebenen oder auf den sonst zumeist leeren Seiten des Manuskripts stehen, sind der leichteren Orientierung halber als 174a, 221a, 346a, 354a, 372a, 432a, 472a, 724a, 878a, 901a gezählt. Von den mitten im Text stehenden ist die in 413 eingefügte als 413a bezeichnet; zwei andere, bei Fraser selbständig aufgeführte sind als 460 und 487 numeriert. Eine ganze Reihe von Randbemerkungen, die Fraser ohne Angabe ihres Orts im MS seinem Text eingefügt hat — Lorenz hat sie in dem Handexemplar unseres Seminars kenntlich gemacht —, sind gleichfalls, wo es sich nicht um bloße Textergänzungen handelt, selbständig gezählt; im Nachstehenden sind sie durch [ ] gekennzeichnet. Zwei bei Fraser an falschen Ort gestellte Eintragungen sind nach ihrem Ort im Manuskript als 602 und 761 gezählt.

Die von Fraser in ( ) eingeschlossenen Worte gehören allem Anschein nach durchgängig dem MS an; wo bei [ ] in Frasers Text diese Herkunft ausgeschlossen oder zweifelhaft war, ist dies im Nachstehenden angezeigt. Die von Lorenz im Mind und im Archiv f. G. d. Ph. (vgl. S. 103 Anm. 1) veröffentlichten Korrekturen des Fraserschen Textes sind als (L. I, II) und (L. II) kenntlich gemacht; die zahlreichen Besserungen, die Lorenz in unserem Handexemplar gegeben hat, sind ohne Zusatz aufgeführt. Die Wortkorrekturen von Lorenz sind gesperrt gedruckt. Die irrigen Lesarten Frasers sind nicht nochmals verzeichnet; der nachstehende Text gibt lediglich den von Lorenz berichtigten Wortlaut.

Frasers Verlesungen in den beiden Statutengruppen (A IV 23—25 und 26—27) stelle ich nach Lorenz hier in Sperrdruck vorweg zusammen. Man lese

Fr. A IV S. 24 Z. 15 u.: ... every member who ...
» 13 » ... opinion of any member whatsoever ...
» 4 » ... from the assembly be ...
» 25 » 15 ... that each member ...
» 26 » 1 u. ... the second Junior speak.

Berichtigungen und Ergänzungen zu Frasers Text der Eintragungen Berkeleys nach Lorenz.

Fraser, Seiten A IV	B I	Nr.	
23	vacat	I	[Mem. ... 1705]
25		II—VI	IV Whether discerning, remembering, knowing, comparing, compounding, abstracting, &c, be simple ...
26		VII—XXIII	X God space. b 2, 13, 26, & 15, 2.
			XIII ... L. gives b. 2 c. 16 s. 4.
			XV ... therefore complex ideas? (L. II)
			XVI ... be so very signal? (L. II)
			XVII ... we know [?have] names for? (L. II: we (have?) names for).
			XVIII ... solved by Locke. (L. II)
			XXI ... thinking, extension ... body, time can be conceiv'd and measur'd ... no motion was, will is not free, &c. (L. II)
			XXII ... involuntary tho' free? (L. II)
			XXIII ... by figures borrowed ...
468	58—59	1—23	7a [Accedat huc suavitas quaedam oportet sermonum atque morum haudquaquam mediocre condimentum amicitiae. Cic. de Amicitia.]
			9 ... intelligences. [13c. Matth. v. 22 & 30.]
			15 ... of motion shews ...
			17 ... Adam, rise of idolatry, rise of ... (L. I, II)
469	59—60	24—41[1]	
470	60—61	42—51	
471	61—62	52—67[2]	54 ... is] encreas'd & ... (L. I, II)
			55 ... visible, or [abstrahible or] both?
			62 ... to a Blind at first ...
472	62—63	68—80	70 ... specifically distinct, ...
			73 ... wch must be less ...
			75 ... idea diminishable *ad infinitum*.. (L. I, II)
473	63—64	81—94	84 ... in state of ...
474	64—65	95—103	97 ... a blind made ... distance y^t he had ...
			100 [The trees ... seeing them.]
			100a The swiftness or slowness of motion depends on our Ideas, it does not therefore follow that the same force can impell a body over a greater

[1] Die eckige [ ] in 37: Extension ... contradiction bei Fr. bezeichnet vielleicht keine Randbemerkung.

[2] Ebenso die [ ] in 53: Succession ... idea, in 54: Visible ... same, in 57: Extension ... 'em]?

Fraser, Seiten		Nr.	
A IV	B I		
			or less space in proportion to slowness or swiftness of our ideas.
			101 ... blind would [1]
			102a The reason explain'd why we see things erect their images being inverted in the eye.
475	65—66	104—120	103a Number not without the mind in anything, because 'tis the mind by considering things as one that makes complex ideas of them, 'tis the mind combines into one, which by otherwise considering its ideas might make a score of w^t was but one just now.
			105 ... solidity not perceived ... (L. I, II)
			111 ... power L., b. 2 ...
			117 ... duration? See Locke ...
			120 Blind at 1st
476	67—68	121—138	137a Preliminary discourse about singling and abstracting simple ideas.
477	68—69	139—153	143a [This true on ... the will.]
			144a W^t should we think of an object plac'd as in the difficulty if we saw it clearly.
			145a According to Locke we have not liberty as to virtue and vice, the liberty he allows consisting in an Indifferency of the operative Faculties which is consecutive to the will, but virtue and vice consist in the will, ergo &c.
478	69—70	154—162	157 ... the progression of Wills ...
			159 ... A man must not onely ...
479	70—71	163—175	172 ... sensible. The reason's plain. Hence ...
			173 [The grand ... we have not.]
			174a [Omnes ... ch, 8]
480	71—72	176—191	
481	72—73	192—203	193 [Qu. whether ... Will?]
482	73—74	204—214	205 Hereby meerly men ... (L. I, II)
			207 ... great angle, faintness ...
483	74—75	215—223	218a We seem to have clear & distinct ideas of large numbers v. g. 1000 no otherwise than by considering 'em form'd by the multiplying of small numbers.
			221a ... see [distance]. Die bei Fr. B I in 221 ... [extension] fortgefallene Klammer macht unklar, daß distance Verbesserung für extension ist.

[1] Das [man] scheint erläuternder Zusatz Frasers zu sein.

Fraser, Seiten		Nr.	
A IV	B I		
484	75—76	224—231	
485	76—77	232—247	
486	77—78	248—257	253 ... homely, and to think ...
487	78—79	258—266	
489	80—81	278—284	282 ... sense—Collections of thoughts & Collections ...
490	81	285—294	285 ... should disaver the ...
			289 [The great ... quality.]
			292 [Finiteness ... geometers.]
491	82	295—301	294 ... Combinations of thoughts; & Combinations ...
			295 [Bodies ... body, &c.]
			298a [little extension by distinction made great.]
492	83	302—309	302 ... & pomp[1] of ... of stile, having ... (L. I, II)
			304 ... be a partial cause of the phenomenon ... is less in the horizon.
			305 [We judge ... off, &c.] S. Anhang I.
493	83—84	310—319	310 [We think ... objects.]
494	84—85	320—334	
495	85—86	335—346	334a [Newton in sad plight about his Cave intellexeris finitas]
496	86—87	346a—359	346a [or rather ... exist]
			354a [By excuse ... to us.]
			358 [Nor can ... ideas]
497	87—88	360—373	361a If uneasiness be necessary to set the will at work. Qu. How shall we will in Heaven.
			361b Malbranche's & Bayle's arguments do not seem to prove against Space but only Bodies.
			363 ... but that w^{n} look'd ...
			367 [Qu. wether I had ... understanding?]
			368 [The taking ... mind.]
			369 [I see ... Nihilarians.]
			370 [The folly ... uses.]
			372a [Extension without ... abstraction.] zu 372: Extension ... mind
			373 ... the Focus's of glasses ...
498	88—89	374—382	374 [Sir Isaac ... indivisibles]
			375 ... vessels if matter ...
			376 ... acts. I know it by ...
			377 [Mathematicians ... parts.]
			378 [The mathematicians ... mind.]
			382 An idea cannot exist unperceiv'd. (S. Anhang I.)

[1] So auch bei Fr. A I S. 437.

Fraser, Seiten A IV	B I	Nr.	
419	7	383	
420	7—8	384—394	390 ... his principle; I ...
421	8—9	395—410	394 ... as well as of that ...
422	9—10	411—424	
			413a ... percipere [or velle, i. e. agere] The horse ...
			421a ... exist [making thought to be active]
423	11	425—433	
			432a ... have [That need ... and idea]
			433 ... of the math.—the length ...
424	12	434—443	436 ... for defining it [motion] erläuternder Zusatz von Fraser?
425	13	444—449	
426	14—15	450—457	450 ... one, a receiv'd one ...
427	15—16	458—463	460 **[**According to my doctrine all are ... other doctrine**]**.
			463 ... I mean a Cartesian, why ... (L. I, II)
428	16—17	464—474	464 **[**Or rather ... mind**]**
			472a [This I do not altogether approve of.]
429	17—18	475—484	475 ... Huygens, &c. may be ...
			480a [Power no simple Idea — it means nothing but the Relation between Cause & Effect.]
430	18—19	485—496	487 **[**It should ... unintelligible**]**.
431	19—20	497—505	499 ... shall discern an ...
			505 ... sensible quality. These ...
432	20—21	506—516	515 ... I have proved in Green. (L. I, II)
433	21—22	517—523	523 ... bodys, mem: to reflect ...
434	23—24	524—531	525 ... The distinction betwixt *entia realia* ...
			530 ... in studying the ...
435	24—25	532—542	537 ... & even praecedaneous to the
			539a Mem. ... Locke. [it is of ye Reality of Knowledge]
436	25—26	543—552	546 ... But few or none ...
			548 ... [Forasmuch as] to be used.[1] **Die Klammer** schon bei Berkeley.
437	26—27	553—564	558 ... to be noted as ...
438	27—28	565—574	571 ... 'that & thing' ... (L. I, II)
439	28—29	575—584	575 ... from white. Das bei Fraser angeschlossene: »men x x x« bildet den Anfang einer selbständigen unleserlichen Eintragung (575a), die nicht mit men anfängt. (L. II)
			582 ... on this: viz. 'The whole ...

[1] Die Eintragung ist zur vorhergehenden: »A foot ... points« als zu ihr gehörig gezählt.

Fraser, Seiten		Nr.	
A IV	B I		
440	29—30	585—596	
441	30—31	597—610	602 Unter dieser Nummer ist »[It is not so ... or act]« gezählt, dessen Ort im Manuskript bei Fraser verschoben ist. Also 601: The act ... 607 The understanding ... will. This allow'd hereafter sind als eine Nummer gezählt. 609 ... Hylarchic ...
442	31—32	611—625	613 ... power; therefore volition is ... So im Manuskript. 615 ... thinking, not active. (L. I, II) 624 bodies betwixt those ... (L. I, II)
443	32—33	626—633	626a 'Tis folly to define volition an act of the mind ordering. For neither act nor ordering can themselves be understood without volition. 628 ... there must be ... 631 ... or infinitely greater.
444	33—34	634—644	634 ... volition, understanding and will. All ... volitions are active. (L. I, II)
445	35	645—654	649 ... idea of ye Will ... 654 ... rays, ...[1], being ...
446	36	655—661	656a S. If by idea you mean object of the Understanding, then certainly the will is no Idea, or we have no idea annext to the word will.
447	37—38	662—672	669 ... of signification or including or linking, [?][2] by including in morality.
448	38—39	673—681	673 ... of w^t one never acted, &c.. solv'd thereby. (L. I, II) 677 ... for the using ... 679 [On second ... bodies]
449	39—40	682—689	
450	40—41	690—698	
451	41—42	699—710	706 ... understanding I must call
452	42—43	711—717	
453	43—44	718—726	724a [This seems ... negation.]
454	44—45	727—737	
455	45—46	738—745	
456	46—47	746—760	749a M. Why I use not the word thing instead of Idea? Introd.[3]

[1] Die ... bezeichnen bei Fr. hier Unleserliches. [the others] ist Zusatz von Fraser.

[2] or including or linking — nach Lorenz zweifelhaft.

[3] Der Satz »Useful to inquire ... occasions« ist selbständig, als 747 gezählt.

Fraser, Seiten AIV	BI	Nr.	
457	47—48	761—770	761 Sensual pleasure ... demonstrated. Der Ort im Manuskript ist bei Fraser verschoben. Also Qu.... points = 762 763 ... [b. 4 c. 8] Zusatz Frasers? 767a Agreeable to my Doctrine of Certainty. He that acts not in order to the obtaining of eternal Happiness must be an infidel. at least he is not certain of a future Judgment.
458	48—49	771—782	779a So gezählt die offenbar selbständige Schlußbemerkung bei Fr. 779: No mention ... a party.
459	49—50	783—791	782 ... existence at least in the first book. (L. I, II) 783a [Also of non-coexistence as Gold is not blue.] Hinter stone' einzuschieben?
460	50—51	792—800	
461	51—52	801—814	
462	52—53	815—822	819 ... made on ye word ...
463	53—54	823—831	825a Treating of Matter I had better say the proportion & [Beauty?] of Things than their Species (wch Locke hath proved already) are the workmanship of the Mind. 827 ... is omniscient, omnipotent, &c. (L. I, II) 827a One great cause of Miscarriage in Men's affairs is that they too much regard the Present[1]. 828 ... wish J. S. that ...
464	54—55	832—840	832 ... Epist. 1a ad ... 836 ... & will &c. in
465	55—56	841—852	848 ... their discovery. (L. I, II)
466	56—57	853—867	
467	57—58	868—877	872a One simple Idea can be the pattern or resemblance only of another. So far as they differ one cannot resemble the other. 874 ..., De Id. In. ... 875 ... mind as we do Hunger not ... (L. I, II)
498	89	878—887	878a [These arguments ... Treatise] 887 ... passive reception or ... (L. I, II)
499	89—90	888—900	
500	90—91	901—912	901a [to the utmost ... perfection] 904 Innumerable vessels if matter. V. Cheyne. [L. II.] So auch (375)

[1] Die unmittelbar zusammengehörigen Bemerkungen: »Some ideas ... But ... essential« sind als eine Eintragung (830) gezählt.

Fraser, Seiten A IV	B I	Nr.	
			907—912 [ ] »In diesem Fall ist die linke Seite vielleicht nicht für nachträgliche Zusätze benutzt, sondern (da der zur Verfügung stehende Raum sich dem Ende zuneigt) gleich von vornherein für die laufenden Notizen« (Lorenz im Handexemplar des Seminars).
501	91—92	913—917	913 [The mathematicians ... neighbours]
			913a I can square the circle, & they cannot which goes on the best principles.

Fraser hat seinem Abdruck des wissenschaftlichen Tagebuchs noch sechs Eintragungen Berkeleys angefügt, die sich, wie er A IV bemerkt, in einem anderen Band des Berkeley-Nachlasses finden.[1] Lorenz berichtet nichts Weiteres über diese Sätze, die Fraser in B ohne Angabe ihrer Herkunft dem Tagebuch angefügt hat. Ich füge die Korrekturen von Lorenz zu diesen Eintragungen (Nr. a ... f) bei.

501		a, b	a ... before, set my ... and enjoy myself with ...
			b ... better relish and exacter knowledge ...
502		c—f	c ... would win another ...
			e ... is on him ...

Der Erläuterung oder Verbesserung bedürftig ist der Wortlaut bei Fraser in den nachstehenden Eintragungen:

475	66	114	'Of' and 'thing' causes of mistake — Vgl. 652: The referring ... in this. Anders 571: Say you ... with us.
477	68	140	A. B. W[t] ... t'other? Wer mit A. B. hier sowie in 155 und 162 gemeint ist, weiß ich nicht zu sagen.
487	78	260	... be solid that ... lies: ... be solv'd that ...
488	79	268	... [*ad infinitum*] ... Irrtümliche Erläuterung oder verlesen von Fraser?
496	87	352	... tam ... quum ... lies: ... tam ... quam ...
420	8	393	... Principles. lies (?) Principle. Aber vgl. 308.
423	11	432	Die eckige Klammer im MS?
427	15	459	... in intellectum lies in intellectu.
434	23	529	... all x x x of ... Gemeint ist offenbar ... all suppositions, oder conjectures, oder thoughts of ...
438	28	571	... perception, not that ... lies ... perception, but that ...
448	38	681	[instance] Konjektur von Fraser?
457	47	763	[b. 4 c. 8] Zusatz von Fraser?
			Nachtrag
475	66	110	... colour? [The mob .... Schools]

[1] Zu Frasers Beschreibung dieses Bandes (A IV S. XII f.) vgl. die Berichtigung von Lorenz im Arch. f. G. d. Ph. XVII, 1904, S. 159f.

Anhang III

Im Text angeführte Tagebuch-Aufzeichnungen[1]

Nr.	S.	Nr.	S.	Nr.	S.	Nr.	S.	Nr.	S.
I	20	47	46	286	71	424	58	552	82
IV	23	50	46	288	57	425	92	553	59
XX	23, 77	52	68*	[289]	57	426	58	556	42
1	29	53	55, 56*	290	57	431	55	560	93
2	29	55	55*	293	47	433	96	561	74
3	29	75	54	[295]	69	446	78	567	86
5	30	81	46, 68*	302	37	457	69	568	73
6	29	86	54	307	47	458	74	569	86
9	29	91	46	308	47	465	86	570, 1	87
9a	29	109	56*	320	96	466	87	573	93
10	29	130	78	321	57	467	83	574	70
12	29	133	54	322	57	471	58	576	60*, 94
13	30	137a	54	336	96	473	77	580	83
18	30	150	71	342	68	477	58	584	67
19	30	170	54	350	57, 97	479	74	607	89
20	30	[173]	71	[367]	72	[480a]	78	615	66
21	55	175	71	369	42	482	58	626	98
22	30	182	83*	[370]	96	483	55	628	87
23	30	183	68	380	96	484	58	629	87
24	30	192	83	381	96	485	95	637	73, 90
25	70	[193]	83, 86	382	16, 83	[487]	87	640	84
26	30	199	83	384	57	494	95	642	83*, 84*
27	30	208	95	388	91	496	92	643	83
28	30	231	71	389	95	497	97	644	89
29	30	239	56	390	47	507	72	647	74
30	30	250	83	391	69	522	47	649	87
31	55	254	56	394	34	529	84	650	87
34	67	255	56	413	32	530	98	658	71
35	56	267	32	[413a]	32	537	72	661	73
37	67, 89*	272	56	417	77	541	47, 66	664	89
41	68	279	32	418	79	542	59*	665	73
44	71	282	69	421	73	545	60	666	73, 90
46	46	285	47	[421a]	73	551	94	670	42

[1] Von den mit einem Stern * versehenen Nummern sind nur einzelne Wendungen zitiert.

Nr.	S.	Nr.	S.	Nr.	S.	Nr.	S.	Nr.	S.
673	84	726	98	779	88	835	88	897	32
680	60	728	81	781	88	836	90	900	97
681	60*	736	90*	782	74	854	94	901	97
685	90	737	85	797	93	856	96	[901a]	97
692	78	743	59, 97	798	90	858	90	903	97
694	88	744	91	800	81	859	90	906	97
695	59	747	79	802	69	866	92	914	22
705	88	750	97	804	88	870	72	915	22
706	70	759	97	817	43	872	89	916	16*, 22
707	88	760	97	818	88	875	18*	917	16
709	93	762	98	819	88	876	18*, 20	d	32
713	94	768	90	821	81	877	18*	f	34
715	59	770	60, 84	823	90	[878a]	21		
723	59	771	78	829	90	892	67*		

Anmerkungen.

(1) S. 9: Man vgl. G. Misch, Zur Entstehung des französischen Positivismus im Arch. f. Gesch. d. Philos. XIV, 1901, S. 19f. — J. Priestley, An Examination of Reid's Inquiry. Beatties Essay on ... Truth and Oswalds Appeal to Common Sense ... London 1774, insbesondere S. 60f., 146f., 154f.

(2) S. 10: The Fortnightly Review N. Ser. Vol. X, 1871, S. 505f.

(3) S. 10: Man vgl. die verfehlte Einordnung in J. E. Erdmanns sonst so sorgsamem Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie II 2, S. 173f. und II 1, S. 162f., die verfehlte Konstruktion in Kuno Fischers unhistorischer Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie, die Darstellung in Überwegs Grundriß III[11], 1914, S. 206f., S. 211f., sowie die rationalisierende, ganz in den Gedankenkreis des Cohen-Natorpschen Neukantianismus eingeschnürte Arbeit von Erich Cassirer über Berkeleys System, Gießen 1914.

(4) S. 10: In der sonst vollständigeren, sorgsamen Ausgabe der Werke Berkeleys von George Sampson (London 1898, Neudruck 1908) fehlt das Tagebuch.

(5) S. 11: Wiederabgedruckt bei Sampson in der Einleitung zu Bd. I der eben zitierten Ausgabe.

(6) S. 12: Fr. A IV S. 27, 34, 419. — Lockes Essay ed. Fraser, Oxford 1894, I, S. CXXVI. — Fr. D S 11. — Fr. B I S. XXVII.

(7) S. 13: Fr. A IV S. 30, 27—30, 34—35.

(8) S. 13: Fr. B I S. XXVII, 1—7—92.

(9) S. 15: Mind, New Series XI, 1902, S. 249f. — Archiv für Geschichte der Philosophie XIII, 1900 und XIV, 1901. — Mind, N. Ser. XI, 1902, S. 435. — Mind, N. S. XIII, 1904, S. 304f.

(10) S. 15: Archiv f. G. d. Ph. XVIII, 1905, S. 551f.

(11) S. 17: Man vgl. auch Swift B. Johnston in den Proceedings of the Royal Irish Academy, III. Ser., Vol. VI, N. 2, 1901, in dem Aufsatz: Supposed Autograph letter of Bishop Berkeley in the Library of the Royal Irish Academy. — Über die geplante Ausgabe des wissenschaftlichen Tagebuchs hat Lorenz in dem Handexemplar von Fr. A IV des Berliner Seminars vermerkt: »Da ich noch nicht weiß, wann oder ob ich in die Lage kommen werde, eine Neu-Ausgabe des Commonplace Book auf Grund einer neuen Abschrift des Originalmanuskriptes Berkeleys zu veranstalten, so mögen inzwischen diese (in das genannte Exemplar von Fr. A IV eingetragenen) Korrekturen dazu dienen, der wissenschaftlichen Arbeit einen der Fassung des Manuskripts wenigstens näher kommenden Text zugänglich zu machen. Denn ich muß hinzufügen, daß es mir in der zur Verfügung stehenden Zeit nicht möglich war, dasselbe in strengem Sinne ‚Wort für Wort' mit Frasers Ausgabe (1901) zu vergleichen.«

(12) S. 19: Mind, N. Series XIII, S. 305 und Archiv f. G. d. Ph. XVIII, S. 555/6.

(13) S. 22: Vgl. Fraser A I 133 und B I XXXV, sowie die Berichtigung von Lorenz im Mind N. S. XI, 1902, S. 250, derzufolge das »our Society« in der Widmung des Treatise nicht das Trinity College, sondern die 1707 rekonstruierte Dublin Philosophical Society bezeichnet. Daß Berkeley dem Lord, wie die Widmung des Treatise besagt, damals noch nicht persönlich bekannt war, widerspricht Lorenz' Berichtigung natürlich nicht.

(14) S. 22: Nach der Mitteilung aus den Percival Manuscripts im Seventh Report of the Royal Commission on Historical Manuscripts, Part I, London 1879, S. 232.

(15) S. 22: Fraser D S. 68.

(16) S. 23: Daß bei diesem Museum nicht eine selbständige Sammlung des Vereins in Frage kommt, ergibt sich anscheinend daraus, daß die Bibliothek »at that time (1704) served as a Museum«, in dem außer einem Herbarium einige Seltsamkeiten enthalten waren (The Book of Trinity College 1591—1891 ... presented by the Provost and Senior Fellows, Belfast 1792, S. 151, 49). Vgl. im Text S. 25f.

(17) S. 24: Fr. A III S. 43, verbessert A IV S. 52.

(18) S. 24: Swift B. Johnston in der Dubliner Zeitschrift Hermathena Vol. XI. 1901, S. 180.

(19) S. 26: So auch in Frasers Ausgabe von Lockes Essay, Oxford 1894, I, S. CXXVI.

(20) S. 26: Demnach ist die Dublin Society von William Molyneux, »the patriot and friend of Locke«, der als geistig hochstehender, philosophisch und naturwissenschaftlich interessierter Jurist in Dublin lebte, 1683 gegründet und von ihm als erstem Sekretär erfolgreich geleitet worden, »until the political disturbances of 1687—1690, by banishing its members, put a stop to its meetings. In 1692, Molyneux brought about a reconstitution of the society, but it had not sufficient energy to survive his death in 1698 (vgl. Fr. A IV S. 21f.). Towards the close of 1707 the Society was revived, and the post of secretary was passed on to the son, Samuel Molyneux (vgl. Fr. A III 43 mit der Korrektur A IV 52), then an undergraduate in Trinity College.«

(21) S. 27: Vgl. auch die überraschende Zusammenstellung bei Fraser D S. 11: »It enables us to watch Berkeley when he was awakening into intellectual life, in company with Hobbes and Newton and Locke, Descartes and Malebranche.« So nicht nur in dem monströsen Buch von Kuno Fischer über Fr. Bacon und seine Schule³, 1904, S. 457, sondern fast durchgängig, selbst noch bei W. Raab in seiner Übersetzung des Alciphron, Leipzig 1915, S. VI. Man vgl. dazu die Angaben über Descartes, Hobbes, Boyle und Malebranche gegen den Schluß der vorstehenden Untersuchung.

(22) S. 29: Aus den Percival Manuscripts bei Fr. D S. 71.

(23) S. 29: Beardsley, E. Edwards, Life and Correspondence of Samuel Johnson², New York 1874, S. 72. Fraser konnte den Brief schon A IV S. 177 veröffentlichen.

(24) S. 29: Fr. A IV S. 177f.

(25) S. 30: Beardsley, a. a. O. S. 74.

(26) S. 33: Schon Beardsley hat (S. 68f.) hierfür auf den Anfang des Alciphron hingewiesen. Man vgl. auch ebenda S. 202 sowie die Tagebucheintragung Nr. 549.

(27) S. 33: Lorenz im Archiv f. G. d. Ph. XIV, 1901, S. 298f.

(28) S. 34: Vgl. im Text S. 29f. Man vgl. auch Fr. D S. 72 die Äußerungen über die mosaische Schöpfungslegende, sowie wiederholte Berufungen im Tagebuch (281, 313, 342, 385, 387, 388, 394, 713).

(29) S. 34: G. V. Lechler, Geschichte des englischen Deismus. Stuttgart und Tübingen 1841, S. 194f. und Fox Bourne, The Life of John Locke II, 1876, S. 415f.

(30) S. 34: Über Shaftesburys Schriften s. Chr. Fr. Weiser, Shaftesbury und das deutsche Geistesleben, Leipzig-Berlin 1916, S. 554.

(31) S. 34: Treatise § 102f.; Dialogues bei Fr. A I S. 304f.

(32) S. 36: Man vgl. auch die Beziehung auf den Platonischen Gorgias in dem zweiten der Essays in the Guardian, Fr. A III 148, der den wohl sicher von Berkeley stammenden zugehört.

(33) S. 36: »I do not deny the existence of the sensible things which Moses says were created by God. They existed from all eternity in the Divine Intellect; and then became perceptible (i. e., were created) in the same manner and order as is described in Genesis« (Fraser D S. 72). Man vgl. insbesondere die Schlußerörterung im dritten Dialog zwischen Hylas und Philonous.

(34) S. 38: Man vgl. die zusammenfassenden Nachweise von Cl. Baeumker, Der Platonismus im Mittelalter, München 1916.

(35) S. 39: J. Freudenthal, Beiträge zur Geschichte der englischen Philosophie im Archiv f. Gesch. d. Philos. VI 1893, S. 190f., 380f.

(36) S. 39: Die Schrift von Ferris Greenslat: J. Glanvill, A Study in English Thought and Letters of the seventeenth Century, New York 1900, ist mir leider nicht zugänglich gewesen.

(37) S. 39: Aus den Mitteilungen bei Fraser A IV 44 über das »hardly remembered« Werk von Richard Burthogge, An Essay upon Reason and the Nature of Spirits, London 1694, ergibt sich nur eine Art Phänomenalismus.

(38) S. 40: Locke, John, Works in ten Volumes[11] X, 1812, S. 247f., 283f.

(39) S. 40: Vgl. Fraser A IV, S. 62f. und S. 239; Percival Letters, a. a. O. S. 239; Fraser D, S. 102f.; sodann die Bemerkungen von Thomas Reid in seinen Essays on the Intellectual Powers of Man II. ch. X sowie Hamiltons Anmerkung in dessen Ausgabe von Reid's Works, Edinburgh 1863, S. 287.

(40) S. 40: Emmy Alard, Die Angriffe gegen Descartes und Malebranche im Journal de Trévoux (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, hrsg. von B. Erdmann, Nr. XLIII, 1914, S. 44f.).

(41) S. 42: s. Fraser D S. 73f. aus den Percival Letters.

(42) S. 42: So auch in den späteren Briefen von Johnson bei Fr. A IV S. 177, 179.

(43) S. 42: Fr. B III S. 410. Die Tagebuchbemerkungen (653) und (658) stehen isoliert: man vgl. zu ihnen Lockes Essay III 7, § 4.

(44) S. 42: Im Tagebuch (723f.) Man vgl. die Bemerkungen über Algebra am Schluß dieser Abhandlung und Berkeley, Treatise § 19f., Alciphron VII § 5.

(45) S. 42: Fr. A III S. 62.

(46) S. 44: Man vgl. Cl. Baeumker, Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe II im Arch. f. Gesch. d. Philos. XXI, 1908 und den Nachtrag, a. a. O. XXII, 1909, sowie B.s Abhandlung: Über die Lockesche Lehre von den primären und sekundären Qualitäten, Fulda 1908. Das Ergebnis dieser sorgsamen Quellenuntersuchungen wird besonders deutlich, wenn die Geschichte der Termini von der Entwicklung der durch sie bezeichneten Lehrmeinungen geschieden wird.

(47) S. 52: Fr. A IV S. 176.

(48) S. 52: Fr. D S. 70. Der Schluß der Bemerkung ist auf S. 34 zitiert.

(49) S. 53: Über Francesco Pico della Mirandola und Fracastoro vgl. E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit Bd. I, S. 145 f., 209 f.

(50) S. 53: In der Eingangserörterung von De corpore (Computation or Logic ch. 2, § 9) erklärt Hobbes in der Sprache seines extremen Nominalismus: »some names are common to many things, as a man, a tree ... And a common name, being the name of many things severally taken, but not collectively of all together (as man is not the name of all mankind, but of every one, as of Peter, John, and the rest severally) is therefore called an universal name; and therefore this word universal is never the name of any thing existent in nature, nor of any idea or phantasm formed in the mind, but always the name of some word or name; so that ... these words, living creature, stone, &c. are universal names, that is, names common to many things; and the conceptions answering them in our mind, are the images and phantasms of several living creatures, or other things. And therefore, for the understanding of the extent of an universal name, we need no other faculty but that of our imagination, by which we remember that such names bring sometimes one thing, sometimes another, into our mind.« Ähnlich im Leviathan § 46 (Hobbes, English Works ed. Molesworth, London 1839, III, S. 672 und The Elements of Law ... ed. F. Tönnies, London 1889, P. I, ch. 5, S. 20 f.) Man vgl. die späteren Textbemerkungen über Hobbes aus dem Tagebuch.

(51) S. 61: Die in den Anmerkungen 52—63 stehenden Belege D I gehen auf den Abdruck der Dialoge bei Fr. A, die Zitate Tr. und De motu auf die Paragraphen des Treatise und der Abhandlung De motu; Tr.² und D³ bezeichnen den Text beider Schriften in den Ausgaben letzter Hand nach Fraser A I.

(52) S. 61: 1) incorporeal (Tr. 141); unextended, indivisible (D I 326); uncompounded, simple (Tr. 141); real things (Tr. 139,89); active being (Tr. 27); subsisting by itself (Tr. 137); spiritual substances (Tr. 139); substance or support wherein ... ideas can exist (Tr. 135); spiritual substance or support of ideas (D² I 329); perceiving, active being (Tr. 2); thinking substance (Tr. 33); active thinking substance (Tr. 136) usw.

(53) S. 62: 2) active principle of motion and change of ideas (Tr. 27); cause of ideas (Tr. 26); This making and unmaking of ideas ... at pleasure ... doth very properly denominate the mind active (Tr. 28); in anima sentimus esse facultatem tam statum suum quam aliarum rerum mutandi (De motu 33, vgl. 25, 30); power or active being (Tr. 27); power of willing, thinking, and perceiving ideas (Tr. 138); individual principle (D² I 329); the Creator who first gave it being (Tr. 141); finite created mind (D I 331); uncorruptible, indissoluble by the force of nature, naturally immortal (Tr. 141).

(54) S. 62: 3) God is a Being of transcendent and unlimited perfections: His Nature, therefore, is incomprehensible to finite spirits ... the ectypal or natural state of things ... was created in time; the archetypal and eternal ... existed from everlasting in the mind of God (D I 351; vgl. 348); God, whom no external being can affect, who perceives nothing by sense as we do ..., it is evident, such a Being as this can suffer nothing (D I 336); Time therefore being nothing, abstracted from the succession of ideas in our minds, it follows that the duration of any finite spirit must be estimated by the number of ideas or actions succeeding each other in that same spirit or mind ...: and in truth whoever shall go about

to divide in his thoughts, or abstract the existence of a spirit from its cogitation, will, I believe, find it no easy task (Tr. 98).

(**55**) S. 62: Such is the nature of spirit, or that which acts, that it cannot be of itself perceived, but only by the effects which it produceth (Tr. 27); From the effects I see produced I conclude there are actions (D I 335); an idea can be like nothing but an idea (Tr. 8 u. o.); all ideas whatever, being passive and inert, they cannot represent unto us, by way of image or likeness, that which acts (Tr. 27); that this substance which supports or perceives ideas should itself be an idea or like an idea is evidently absurd (Tr. 135); I myself am not my ideas, but somewhat else, a thinking, active principle that perceives, knows, wills, and operates about ideas (Dial.[2] 329); Spirits and ideas are things so wholly different, that when we say 'they exist', 'they are known', or the like, these words must not be thought to signify anything common to both natures (Tr. 142); a necessary relation to the mind is understood to be implied by the term idea (D I 331); Quantum intersit inter res cogitantes et extensas, primus omnium deprehendens Anaxagoras. ... asserebat ... Ex neotericis idem optime animadvertit Cartesius (De motu 30).

(**56**) S. 62: A Spirit ... as it perceives ideas it is called the understanding, and as it produces or otherwise operates about them it is called the will (Tr. 27); will and understanding constitute in the strictest sense a mind or spirit (D I 335); let any man ... but reflect and try if he can frame the idea of any power or active being; and whether he has ideas of two principal powers, marked by the names will and understanding, distinct from each other as well as from a third idea of Substance or Being in general, with a relative notion of its supporting or being the subject of the aforesaid powers (Tr. 27): Men have imagined they could frame abstract notions of the powers and acts of the mind, and consider them prescinded as well from the mind or spirit itself, as from their respective objects and effects (Tr. 143); Hence, as it is impossible for me to see or to feel anything without an actual sensation of that thing, so is it impossible for me to conceive in my thoughts any sensible thing or object distinct from the sensation or perception of it (Tr. 5): For, by the word spirit we mean only that which thinks, wills, and perceives; this, and this alone, constitutes the signification of that term (Tr. 138).

(**57**) S. 63: The terms soul, spirit, and substance ... mean or signify a real thing ... which perceives ideas, and wills, and reasons about them (Tr. 139); we understand the meaning of the word spirit, otherwise we could not affirm or deny anything of it (Tr. 140); I know what I mean by the terms I and myself ..., though I do not perceive it as I perceive a triangle, a colour, or a sound (D I 326); with regard to spirits, perhaps, human knowledge is not so deficient as is vulgarly imagined (Tr. 135).

(**58**) S. 63: In a large sense, indeed, we may be said to have an idea of spirit (Tr. 140; vgl. D I 326); We may be said to have some knowledge or notion of our own minds, of spirits and active beings, whereof in a strict sense we have not ideas (Tr.[2] 89; vgl. 142).

(**59**) S. 63: I know what I mean by the terms I and myself; and I know this immediately or intuitively ... My own mind and my own ideas I have an immediate knowledge of (D I 326); rem vero sentientem, percipientem, intelligentem, conscientia quadam interna cognovimus (De motu 21); I know or am conscious of my own being (Dial.[2] I 328 f.); We comprehend our own existence by inward feeling or reflection; ... spirits ... are ... in their respective kind the object of human knowledge (Tr.[2] 89; vgl. D[2] 328): I

can excite ideas in my mind at pleasure ... It is no more than willing, and straightway this or that idea arises in my fancy; and by the same power it is obliterated and makes way for another. This making and unmaking of ideas doth very properly denominate the mind active. Thus much is certain and grounded on experience (Tr. 28).

(60) S. 64: But, whatever power I may have over my own thoughts, I find the ideas actually perceived by Sense have not a like dependence on my will (Tr. 29; vgl. D I 330); The ideas actually perceived by Sense ... are not creatures of my will (Tr. 29), not of our own framing (Tr. 33), are not generated from within by the mind itself (Tr. 90).

(61) S. 64: We know other spirits by means of our own soul (Tr. 140); it is plain that we cannot know the existence of other spirits otherwise than by their operations, or the ideas by them excited in us ... Hence, the knowledge I have of other spirits is not immediate, as is the knowledge of my ideas: but depending on the intervention of ideas, by me referred to agents or spirits distinct from myself, as effects or concomitant signs (Tr. 145); From the effects I see produced I conclude there are actions; and, because actions, volitions; and, because there are volitions, there must be a will (D I 335); it is granted we have neither an immediate evidence nor a demonstrative knowledge of the existence of other finite spirits: ... there is [only] a probability ... by probable deduction (D[2] I 328).

(62) S. 64: It is plain we do not see a man—if by man is meant that which lives, moves, perceives, and thinks as we do—but only such a certain collection of ideas ... the colour, size, figure, and motions of a man ... as directs us to think there is a distinct principle of thought and motion, like to ourselves, accompanying and represented by it (Tr. 148); we conceive the ideas that are in the minds of other spirits by means of our own; ... soul which in that sense is the image or idea of them; it having a like respect to other spirits that blueness or heat by me perceived has to those ideas perceived by another (Tr. 140; vgl. D I 326). Die objektive Wendung dieser Gedanken, auf die sich Berkeley ursprünglich in den Dialogen durch das »old known axiom, Nothing can give to another that which it hath not itself« (D I 331) berufen hatte, entspricht nicht seiner Kausalauffassung: man vgl. dazu im Tagebuch Nr. 771. — Über das Reich der Geister vgl. Alciphron IV s. 23 bei Fr. A II S. 170.

(63) S. 65: by reflection and reasoning (D I 326); as certainly and immediately as any other mind or spirit ..., far more evidently ... than the existence of men; because the effects of nature are infinitely more numerous and considerable than those ascribed to human agents ... more strongly evincing the being of ... the Author of Nature (Tr. 147); the Language of its Author (Tr.[1] 66, 108; vgl. im Text S. 80); nothing can be more evident to any one ... than the existence of God, or a Spirit who is intimately present to our minds, producing in them all that variety of ideas or sensations which continually affect us, on whom we have an absolute and entire dependence (Tr. 149, 154); I do, by an act of reason, necessarily infer the existence of a God, and of all created things in the mind of God (D I 327); That God knows or understands all things ..., I make no question. ... God knows or hath ideas; but His ideas are not conveyed to Him by sense (D I 336 f.); all those bodies which compose the mighty frame of the world ... consequently so long as they are not actually perceived by me, or do not exist in my mind or that of any other created spirit, must ... subsist in the mind of some Eternal Spirit (Tr. 6 u. o.); Is there no difference between saying, There is a God, therefore He perceives all things;

and saying, Sensible things do really exist; and, if they really exist, they are necessarily perceived by an infinite mind: therefore there is an infinite mind, or God? (D I 304); For, all the notion I have of God is obtained by reflecting on my own soul, heightening its powers, and removing its imperfections (D I 326).

(**64**) S. 94: Man vgl. Fr. A I S. 116, IV S. 42; Fr. B I 212; Fr. D S. 70 f.; Berkeley (B II S. 18) in dem leider unvollständig veröffentlichten Brief vom 25. VI. 1729 sowie B I S. 213 f.

(**65**) S. 96: Zitiert bei Fr. A. IV 179.

(**66**) S. 99: Vgl. in den Dialogen Fr. A. I S. 308.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.

ABHANDLUNGEN

DER PREUSSISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

JAHRGANG 1919

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

Nr. 9

DIE GEMEINDE DES NEUEN BUNDES IM LANDE DAMASKUS

EINE JÜDISCHE SCHRIFT AUS DER SELEUKIDENZEIT

VON

EDUARD MEYER

BERLIN 1919

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI DER
VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER WALTER DE GRUYTER U. CO.
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG. J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG
GEORG REIMER. KARL J. TRÜBNER. VEIT U. COMP.

Vorgelegt in der Sitzung der phil.-hist. Klasse am 24. Juli 1919.
Zum Druck eingereicht am gleichen Tage, ausgegeben am 27. September 1919.

Die bisherigen Auffassungen der Schrift.

Die Rumpelkammer (Geniza) der Synagoge von Altkairo, der wir den hebräischen Text des Jesus Sirach verdanken, hat uns noch eine zweite Schrift aus wenig späterer Zeit beschert, die im Jahre 1910 gleichfalls von S. Schechter, ihrem Entdecker. herausgegeben worden ist, unter dem Titel: Documents of Jewish Sectaries, Vol. I: Fragments of a Zadokite Work. Sie hat zunächst bedeutendes Aufsehn erregt, und mehrfach hat man sich nicht ohne Erfolg bemüht, das Verständnis weiter zu fördern und den vielfach korrupt oder lückenhaft überlieferten Text zu emendieren. Aber zum Abschluß ist die Arbeit und vor allem das geschichtliche Verständnis noch in keiner Weise gelangt; vielmehr ist das Interesse bald abgeflaut, und gegenwärtig liegt die Schrift ziemlich unbeachtet da. Und doch handelt es sich um eine außerordentlich wichtige Bereicherung unserer Kenntnis. Die Schrift steht, wie Schechter sofort erkannt hat, in engster Beziehung zu einer Reihe alttestamentlicher Apokryphen, den ältesten Bestandteilen des Henoch, dem Jubiläenbuch und den Testamenten der zwölf Patriarchen; und sie ermöglicht, wie wir sehn werden, diese ganze Gruppe von Schriften genau zu datieren und dadurch zugleich einen lebendigen Einblick zu gewinnen in die wichtigste, ja entscheidende Epoche der Weiterentwicklung des Judentums, die Zeit des großen Religionskampfes unter der Herrschaft der Seleukiden. Ihre Bedeutung ist um so größer, da die Anschauungen, auf denen sie beruhen, sich rein auf dem Boden des Judentums entwickelt haben und vom Hellenismus gänzlich unbeeinflußt sind; dadurch geben sie einen festen Anhalt für Ursprung und Ausbildung der Anschauungen, die uns alsdann vollentwickelt in der Zeit der Entstehung des Christentums entgegentreten.

Wie der Titel seiner Veröffentlichung zeigt, hält Schechter die Schrift für das Werk einer jüdischen Sekte, die er mit den bei den Karäern er-

wähnten Zadokiten identifiziert und deren Spuren er dann auch bei den Dositheanern und den Falaschas sucht. Er findet in ihr eine erbitterte Polemik gegen die Pharisäer. Diese Auffassung ist von vielen seiner Nachfolger übernommen worden, nur daß z. B. R. Leszynsky[1] direkt die Saddukäer an ihre Stelle setzt. Andere, wie Margoliouth, haben gar die Gemeinde für eine saddukäisch-christliche erklärt, deren Propheten Johannes der Täufer und Jesus seien, während Paulus als der Irrlehrer mit Leidenschaft bekämpft werde. Alle diese Phantasien haben in Wirklichkeit in der Schrift selbst garkeinen Anhalt und beruhen lediglich auf falscher Interpretation einzelner Stellen oder ganz unwesentlichen Berührungen in einzelnen Lehren. Das hat in der Hauptsache schon G. F. Moore[2] in einem gut orientierenden Aufsatz nachgewiesen, wenn er auch im übrigen von Schechters Auffassungen noch viel zu viel festhält und wie dieser die Schrift für sektarisch hält. Auch R. H. Charles, der die Schrift in seine große Bearbeitung der alttestamentlichen Apokryphen aufgenommen hat[3], folgt in allem wesentlichen Schechter, hat aber durch eine Reihe von Verbesserungen und durch Hervorhebung des strophischen Baus des ersten Teils, der Mahnrede, das Verständnis wesentlich gefördert. In noch beträchtlich höherem Maße hat das Gressmann getan[4], nicht wenige Sätze als Glossen erkannt und mit Recht betont, daß Schechter und seine Nachfolger die zahlreichen aus der Bibel entnommenen Wendungen und Anschauungen, obwohl jener überall die Parallelen richtig anführt, vielfach falsch interpretiert und sich dadurch das Verständnis der Schrift verschlossen haben; dadurch sind sie zu der gänzlich unhaltbaren Ansicht gekommen, daß die Schrift gegen die Pharisäer polemisiere, während sie in Wirklichkeit durchaus wie diese auf dem Boden der strengen Gesetzlichkeit steht und das Gesetz durch grübelnde, oft genug äußerst gewaltsame Interpretation weiterbildet, genau wie diese. Ebenso nimmt sie die populären Vorstellungen, speziell die Engellehre und die Prädestination auf, zeigt auch bereits die Ansätze zu dem Glauben an ein bewußtes, dauerndes Fortleben nach dem Tode. Die Abweichungen im einzelnen, die meist aus einer strengeren ethi-

[1] Die Sadduzäer, 1912.

[2] The Covenanters of Damascus, a hitherto unknown Jewish Sect. Harvard Theol. Review IV, 1911.

[3] The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Test. Vol. II. 1913, p. 785 ff.

[4] In seiner Besprechung des Schechterschen Werks ZDMG. 66, 1912, 491 ff.

schen Auffassung hervorgegangen sind, wie in der Forderung der Monogamie, sind nicht größer, als sie auch sonst zwischen den einzelnen Schulen des orthodoxen Judentums bestehen: und wenn zweimal der Name Ṣadoq vorkommt (4, 1 ff. 5, 5), so hat das mit den Sadduкäern oder gar mit einem späteren Sektenstifter dieses Namens nichts zu tun, sondern Ṣadoq ist, wie wir sehn werden, der bekannte Ahnherr der Priestergeschlechter aus der Zeit Davids, ganz wie bei Ezechiel oder in der Chronik. Aber Gressmann ist dadurch in die Irre gegangen, daß er die Beziehung auf reale, historische Vorgänge der Gegenwart leugnet und die Schrift eschatologisch, als Apokalypse, auffassen will. Dazu bietet der Text garkeinen Anhalt, vielmehr sprechen die ständig gebrauchten Perfekta, die Gressmann futurisch auffassen will[1], durchaus dagegen. Eschatologische Vorstellungen kommen natürlich vor, wie in jeder Schrift des späteren Judentums; aber sie nehmen nicht einmal einen großen Raum ein, weitaus das meiste bezieht sich auf die realen Aufgaben der Gegenwart und auf die jüngste Vergangenheit, aus der sie erwachsen sind.

So fordert und lohnt die Schrift durchaus eine neue Untersuchung, die den Versuch macht, diese geschichtlichen Verhältnisse, in denen sie entstanden ist, und die Anschauungen, die sie und die verwandten Apokryphen beherrschen, genauer zu erfassen und in den Zusammenhang der Entwicklung einzureihen. Da die Schrift in Deutschland wenig zugänglich ist und eine deutsche Übersetzung noch fehlt, habe ich den ganzen Text in die folgende Untersuchung aufgenommen; das bietet zugleich die Möglichkeit, im Zusammenhang damit die schwierigeren Stellen genauer zu analysieren und zu erläutern[2]. Zugleich sage ich Hrn. H. Gressmann meinen wärmsten Dank für die Bereitwilligkeit, mit der er mir das zum Teil schwer zugängliche Material zur Verfügung gestellt und mir bei der Interpretation zahlreicher Stellen durch Mitteilung seiner Auffassung und nicht weniger evidenter Deutungen geholfen hat.

[1] »Die als Vergangenheit geschilderte Zeit ist meist als die Zukunftschau des Visionärs gedacht.«

[2] Die von Schechter gegebene Kapiteleinteilung verwende ich nicht, da sie mehrfach wenig sachgemäß ist, sondern zitiere nach Sätzen und Zeilen. p. 1—16 sind Text A, p. 19. 20 Text B; p. 17 und 18 existieren nicht.

Die Handschriften.

Der Text bezieht sich auf die »Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus«. Erhalten ist er in zwei Handschriften. Die eine, A, nach Schechter etwa aus dem 10. Jahrhundert, umfaßt 8 Blätter (16 Seiten) und zerfällt in zwei scharf geschiedene Teile. Der zweite, p. 9—16, enthält die Gesetze der Gemeinde. Er beginnt, ohne Überschrift, aber eingerückt, mit dem ersten Gesetz: »Jeder Mensch, der usw.«; so ist es möglich, wenn auch wenig wahrscheinlich, daß ein oder mehrere Blätter vorher verloren sind. Die beiden Schlußblätter sind in den unteren Hälften der Seiten stark verstümmelt und zum Teil ganz zerstört; es läßt sich daher nicht erkennen, ob noch weitere Blätter gefolgt sind.

Die ersten vier Blätter, p. 1—8, die man in der Regel als den geschichtlichen Teil bezeichnet, enthalten eine prophetische Mahnrede an die Gemeinde. Auch sie beginnt ohne Überschrift unter Verwendung biblischer Zitate mit der Ankündigung des bevorstehenden Gottesgerichts: »Und nun hört, alle die ihr Gerechtigkeit kennt, und achtet auf die Taten Gottes.« Das ist ein durchaus korrekter Eingang einer Strafpredigt, und es ist sehr unwahrscheinlich, daß vorher etwas verloren ist; vielmehr ist der Text auch äußerlich durch starkes Einrücken der ersten Zeile als Anfang bezeichnet. Eine Überschrift, die etwa lauten könnte: »es geschah das Wort Gottes an die Gemeinde des neuen Bundes in Damaskus folgendermaßen« ist überflüssig, weil sich das aus dem Inhalt von selbst ergibt; die Nennung eines Verfassernamens ist ausgeschlossen, die Prophetenrede ist in dieser Zeit notwendig entweder pseudepigraph oder anonym. Der abgerissene Anfang mit »und jetzt« ist nicht anstößiger als der gleichartige Eingang bei so manchen Büchern des Alten Testaments, z. B. Esther, Ruth, dem ersten Makkabäerbuch, auch beim griechischen Henoch oder aber bei manchen der kleineren Schriften Xenophons und bei seinen Hellenika.

Der Schluß dieser Mahnrede, von p. 7, 5 an, liegt noch in einer zweiten Handsehrift (B) etwa aus dem 12. Jahrhundert vor, die nur aus einem einzigen Blatt besteht (p. 19. 20 bei Schechter), mit zahlreichen ziemlich bedeutenden Varianten und mit einer großen Erweiterung des Textes am Schluß (19, 34—20, 34). Es liegt aber, wie Gressmann mit Recht hervorhebt, garkein Grund zu der Annahme vor, daß diese Fortsetzung in A

durch Verlust eines oder mehrerer Blätter ausgefallen sei; vielmehr gibt B eine erweiternde Rezension des in A vorliegenden Textes. Daher ist auch die Annahme unbegründet, daß B am Schluß unvollständig sei; vielmehr bilden die letzten Sätze von B einen völlig sinngemäßen Abschluß, und es ist das letzte Blatt der Handschrift, das uns erhalten ist. In A dagegen hat der Schreiber auf den Schluß der älteren Version der Mahnrede auf den nächsten Blättern 9—16 das Gesetzbuch folgen lassen: eine weitere Verbindung zwischen beiden Texten war nicht erforderlich.

Daß der Text noch so spät zweimal abgeschrieben ist, spricht von vornherein gegen die Annahme eines sektarischen Ursprungs. Etwas anderes wäre es, wenn es eine karäische Schrift wäre. Aber daß ein nicht als orthodox anerkannter Text aus vorchristlicher Zeit sich noch ein Jahrtausend lang erhalten haben und im Besitz der jüdischen Gemeinde von Kairo bewahrt sein sollte, ist so unwahrscheinlich wie möglich.

Beide Handschriften enthalten eine große Zahl von Flüchtigkeiten und Schreibfehlern, die mehrfach vom Schreiber selbst durch Streichung eines Wortes berichtigt sind. Im allgemeinen ist B sorgfältiger geschrieben als A. Beide setzen gelegentlich Vokalzeichen; beide trennen die Sätze durch kleine Zwischenräume[1], B außerdem größere Sätze oder Satzgruppen durch Interpunktion (Paseq, Doppelpunkt). Ein Hilfsmittel der Kontrolle bieten die zahlreichen, freilich oft nicht ganz wörtlichen Zitate aus dem Alten Testament; in vielen Fällen haben evidente Emendationen geholfen. Doch bleibt natürlich nicht weniges unsicher, und der Versuch, den überlieferten Wortlaut zu deuten, mag ebensooft in die Irre führen wie in andern Fällen eine blendende, aber doch nicht zutreffende Konjektur.

Die benutzten Schriften.

Die Texte sind in korrektem und fließendem Hebräisch geschrieben, ganz anders als z. B. die Mischna; und es ist geradezu überraschend, wie wenig Worte vorkommen, die sich im A. T. nicht finden, sondern nur in der Mischna und der rabbinischen Literatur. Auch das ist ein Beweis für das Alter der Texte, und nicht minder die freie Art, wie die Schrift zitiert wird. Wie schon erwähnt, bindet man sich keineswegs ängstlich an den Wortlaut, sondern zitiert frei aus dem Gedächtnis, mit Auslassungen, Um-

[1] In A ist, wenn ein Satz am Ende der Zeile schließt, die nächste eingerückt.

stellungen und kleinen Zusätzen, etwa in derselben Art, wie Homer in der älteren griechischen Literatur vor der Alexandrinerzeit und der Gestaltung eines kanonischen Textes zitiert wird und wie wir so vielfach unsere Klassiker zitieren. Absichtlich vermieden und auch in den biblischen Texten ausgelassen werden die Gottesnamen Jahwe. Elohim, Adonai; es wird ausschließlich El verwendet[1]. sehr oft aber auch das Wort »Gott« ganz weggelassen. Wo bei den Bestimmungen über den Eid der Name Gottes erwähnt werden muß, wird er durch Aussprache der beiden ersten Konsonanten »Aleph und Lamed« (Elohîm) oder »Aleph und Dalet« (Adonai) ersetzt (15, 1); gleich darauf 15, 3 findet sich die bekannte Ersetzung des Eigennamens durch השם »der Name«.

Von den Schriften sind die Tora und die Propheten kanonisch und unbedingte Autorität (7, 15 ff.). An die letzteren schließen die Psalmen und die Proverbien an, die vielfach benutzt werden und wie im Neuen Testament als den Propheten gleichstehend geltend. Einmal wird auch Ezra benutzt (p. 2, 7). Dagegen sind die übrigen Schriften nirgends verwendet, auch nicht das Buch Daniel und die in diesem vorliegende Ausmalung der Eschatologie. Das ist sehr wichtig für die Zeitbestimmung: die in unseren Texten enthaltenen Anschauungen und Lehren gehn in eine Zeit zurück, in der das Buch Daniel noch nicht existierte oder eben erst entstand.

An die Tora schließt die traditionelle Exegese (פירוש התורה [vgl. F. Weber Jüd. Theologie[2] 89f.]) an, die mehrfach herangezogen wird (4, 8. 6, 14. 18. 13, 6); ihr entspricht die Deutung der Prophetenworte auf die gegenwärtige Lage (4, 4. 14). Der Schlußabschnitt in B verweist 20, 6 auf »den Midraš (die Auslegung) der Tora, nach dem die Menschen vollendeter Heiligkeit wandeln«.

Neben den kanonischen Büchern sind drei weitere, zu den Apokryphen gerechnete Schriften benutzt, nämlich:

1. Die Geschichte von Johannes und Jambres, den Moses bekämpfenden Zauberern, die bekanntlich nicht erhalten, aber wie der christlichen Literatur, so den Targumen und dem Talmud bekannt ist. Unser Text verwendet p. 5, 17 f. in den Worten »denn ehemals trat Mose und Aharon auf durch die Hilfe (unter Leitung. ביד) des Fürsten der Lichter, aber Beli'al stellte den

[1] Nur 20, 8 findet sich statt dessen עליון, außerdem dreimal. 20, 1. 14. 32 היחיד »der Einzige« (s. u. S. 32).

Johannes und seinen Bruder auf in seinen Ränken, als Israel das erstemal (beim Auszug aus Ägypten) gerettet wurde« die Geschichte ebenso wie der zweite Timotheusbrief 3, 8 ὃν τρόπον δὲ Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς ἀντέστησαν Μωυσεῖ, οὕτως καὶ οὗτοι ἀνθίστανται τῇ ἀληθείᾳ.

2. Das Buch der Jubiläen, das durchweg aufs stärkste benutzt wird, ganz wie die kanonischen Texte. p. 16, 2 f. (s. u. S. 60) wird sein Titel angegeben, »Buch der Einteilungen der Zeiten nach ihren Jobeljahren und Wochen«, ספר מחלקות העתים ליובליהם ו[ב]שבועותיהם. Dem entspricht genau der Eingang des Textes des Jubiläenbuchs in der äthiopischen Version[1]: »Dies ist die Geschichte der Einteilung der Tage des Gesetzes und des Zeugnisses nach den Ereignissen der Jahre, gemäß ihrer Einteilung in Jahrwochen und Jubiläen in allen Jahren der Welt«, und am Schluß kürzer: »Hier ist zu Ende das Buch der Einteilung der Tage«. Die Durchführung der Rechnung nach Jobel- und Sabbatjahren von der Schöpfung an bis zur Einsetzung des Passah und die richtige Datierung der Feste bildet den Rahmen, in dem hier die Vorgeschichte erzählt und durch weitere Mahnreden und Ausführungen des Gesetzes erläutert wird. in der Form einer Unterweisung, die der »Engel des Angesichts« auf göttlichen Befehl dem Mose am Sinai gibt. Bekanntlich befolgt das Buch eine eigenartige Zeitrechnung: die richtige Länge des Jahres wird auf 364 Tage (52 Wochen) angesetzt. danach sollen die Feste bestimmt werden, ohne Rücksicht auf den Mond, der »von Jahr zu Jahr zehn Tage vorgeht und die Zeiten verdirbt« (6, 30 ff.); die Periode der Jobeljahre ist 49, nicht 50 Jahre, wie Levit. 25 gerechnet wird, also 7 Jahrwochen; den Israeliten wird vorgeworfen, daß sie von dieser richtigen Zeitrechnung abgewichen sind (vgl. 1, 14: »sie werden mein ganzes Gesetz, alle meine Gebote, und mein ganzes Recht vergessen; sie werden Neumond, Sabbat, Feste, Jubiläen und die Ordnung auflösen«; ebenso 23, 19). Auch unser Text verkündet 3, 13 ff., daß »Gott mit Israel (d. i. mit der Gemeinde von Damaskus) seinen ewigen Bund geschlossen hat, ihnen Geheimnisse zu offenbaren, in denen ganz Israel in die Irre gegangen ist, seine heiligen Sabbate[2], seine herrlichen Feste, seine gerechten Satzungen, seine wahrhaften Pfade und die Forderungen seines Willens, 'durch deren Befolgung der Mensch am Leben bleibt' (Lev. 18, 5)«; und 6, 18 wird neben

[1] Ich zitiere nach Littmanns Übersetzung in den Apokryphen und Pseudepigraphen des AT., herausgegeben von Kautzsch II 39.

[2] Wörtl. »die Sabbate seiner Heiligkeit« usw.

andern Geboten eingeschärft »den Sabbattag gemäß seiner Deutung zu halten und die Feste und den Fasttag nach den Geboten derer, die in den neuen Bund im Lande Damaskus eingetreten sind«. Danach scheint es, daß die Gemeinde die Jahrrechnung der Jubiläen ihrem Festzyklus zugrunde gelegt, also den Versuch gemacht hat, ihn auf ein freilich falsch berechnetes Sonnenjahr zu gründen. Der Hauptnachdruck liegt indessen auch hier auf der peinlichen Beachtung der Sabbatgebote und der sonstigen Vorschriften über die Feste. Bekanntlich bestanden über die richtige Gestaltung der Chronologie auch bei den Juden noch lange verschiedene Auffassungen[1]; das jetzt herrschende System hat sich erst im Mittelalter ausgebildet und wird von den Karäern verworfen. So ist es denn auch nicht richtig, die Sonderlehre des Jubiläenbuchs direkt als sektirerisch zu bezeichnen: sie ist vielmehr ein Versuch, das herrschende System durch ein nach ihrer Meinung besseres zu ersetzen, der allerdings nicht durchgedrungen ist.

3. p. 4, 14 ff. heißt es im Anschluß an ein Zitat aus Jesaja 24, 17 (»Grauen und Grube und Garn kommen über dich, Bewohner der Erde!«): »Seine Deutung (פשרו) sind die drei Netze Beli'als, von denen Lewi, der Sohn Jakobs, gesprochen hat, mit denen er Israel gepackt und ihr Antlitz gewandt hat(?) zu den drei Arten des richtigen Verhaltens[2]: das erste ist die Unzucht, das zweite der Reichtum (die Habgier), das dritte die Profanation des Heiligtums. Wer diesem entkommt, wird von jenem gepackt, und wer sich diesem entzieht, wird von jenem gepackt[3].« Mit Recht hat Schechter diese Stelle auf das Testament Lewis in den Testamenten der zwölf Patriarchen bezogen, wenngleich sie sich hier nicht wörtlich findet. Aber die Sünden, vor denen Lewi cp. 14 seine Nachkommen warnt und denen sie anheimfallen werden, sind ganz wie in unserm Text Diebstahl am Tempelgut.

[1] Auch über die Frage, ob das Jobeljahr mit dem siebenten Sabbatjahr ganz oder teilweise zusammenfallen oder auf dasselbe folgen solle, gingen und gehn die Ansichten auseinander, s. Mahler, Handbuch der jüd. Chronologie (1916) S. 106 ff. 410 ff. In der Praxis ist das Jobeljahr bekanntlich niemals eingeführt worden, anders als das Sabbatjahr, sondern undurchführbare Theorie geblieben. Eben dem will das Jubiläenbuch dadurch abhelfen, daß es das Jobeljahr jedesmal mit dem siebenten Sabbatjahr zusammenfallen läßt.

[2] ויתנם פניהם לשלושת מיני הצדק. Charles hält הצדק für einen Schreibfehler für התפלה oder רע »Sünde«.

[3] Diese Schlußworte sind eine Paraphrase von Jes. 24, 18: »wer dem Grauen entflieht, fällt in die Grube, und wer aus der Grube entkommt, fängt sich im Garn«. Jerem. 48, 44 sind diese Worte auf Moab übertragen.

Habsucht (πλεονεξία) und geschlechtliche Sünden[1]. Im übrigen sind diese Testamente bekanntlich nur in späteren Bearbeitungen auf uns gekommen, die in den griechischen und armenischen Versionen in mehreren, stark voneinander abweichenden Rezensionen vorliegen, ganz abgesehn von den in sie alle eingedrungenen christlichen Interpolationen[2]. An unserer Stelle wird offenbar die älteste, noch nicht überarbeitete hebräische Gestalt des Werkes zitiert. Denn das eine solche existiert haben muß, kann nach den Ergebnissen der eindringenden Untersuchungen von Bousset und Charles nicht zweifelhaft sein; auch sind ja Bruchstücke sowohl einer aramäischen wie einer griechischen Übersetzung eines älteren Textes des Testaments Lewis zum Vorschein gekommen[3]. Freilich bin ich nicht imstande, zu den sehr komplizierten Problemen, die hier vorliegen, selbständig Stellung zu nehmen; aber den Ansätzen von Charles, der die Abfassung der ursprünglichen Schrift, in der die Herrschaft der Nachkommen Lewis über Israel und die Unterordnung aller weltlichen Stämme unter sie gefordert wird, in die letzte Zeit des Johannes Hyrkanos, zwischen 109 und 106, setzt und für die Abschnitte, in denen der Abfall der Lewiten vom Gesetz verkündet wird und die schwersten Vorwürfe gegen sie erhoben werden, eine Entstehung in den Jahren 70—40 v. Chr. annimmt, vermag ich nicht zuzustimmen[4]: die den Lewiten zum Vorwurf gemachten Verbrechen sind viel schwerer, als daß die Streitigkeiten der letzten Makkabäerzeit, die zur Eroberung Jerusalems durch Pompejus führten, gemeint sein könnten. Vielmehr führen

[1] Ebenso sind im Jubiläenbuch, mit dessen Anschauungen sich die Testamente aufs engste berühren, die drei Sünden, die schon die Sintflut herbeigeführt haben, »Hurerei und Unreinheit und alle Ungerechtigkeit« (7, 20, vgl. 20, 6; 23, 21; ferner z. B. Test. Juda 17. 18. Dan 5 u. a.).

[2] Siehe außer den eindringenden Untersuchungen von Preuschen und Bousset ZNTW. I, 1900 vor allem die grundlegende Bearbeitung und Erläuterung der Texte in den beiden Werken von R. H. Charles: The Greek Version of the Testaments of the Twelve Patriarchs, und die Übersetzung mit Kommentar The Testaments of the Twelve Patriarchs, beide 1908 erschienen. Auf ihnen beruht seine Übersetzung (nebst Einleitung) in den Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T. II, 282 ff.

[3] S. Charles, Greek Versions p. 245 ff. Hier findet sich v. 16 der Satz πρόσεχε σεαυτῷ ἀπὸ παντὸς συνουσιασμοῦ καὶ ἀπὸ πάσης ἀκαθαρσίας καὶ ἀπὸ πάσης πορνείας, woran ganz detaillierte Reinheitsvorschriften anknüpfen.

[4] Vgl. auch das zurückhaltende Urteil von Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III[4] 349, der über diese Abschnitte (Lewi 10. 14—17) zutreffend bemerkt: »Das würde am besten auf die vormakkabäische Zeit passen ... Sehr unsicher sind auch die Gründe, um derentwillen Bousset diese Stücke in die Zeit bald nach Pompejus setzt.«

sie, wie wir noch sehn werden, durchaus auf die schweren religiösen Kämpfe und Gegensätze der Seleukidenzeit vor der makkabäischen Erhebung; nur damals haben sich solche Vorgänge abgespielt, wie sie hier verkündet werden, und nur aus dieser Zeit können diese Abschnitte stammen.

Das gleiche gilt von den ältesten Bestandteilen des Henochbuchs, das bekanntlich in den Testamenten wie im Jubiläenbuch fortwährend zitiert wird (vgl. u. S. 17, 1), speziell von dem Schlußstück cp. 92—105. Zu diesen Schriften treten jetzt die Texte der Gemeinde von Damaskus; auch sie müssen aus derselben Zeit stammen[1]. Alle drei Schriften sind Erzeugnisse des echten, nicht vom Hellenismus beeinflußten Judentums; sie stehn mitten in den Kämpfen zwischen den Frommen und den Abtrünnigen der Reformpartei, die Gegensätze der Seleukidenzeit spiegeln sich in ihnen ganz lebendig wider, sie gewähren einen tiefen Einblick in die leidenschaftliche Erbitterung des Kampfes. Sie gehören alle drei eng zusammen und müssen wie in derselben Zeit so auch in demselben Kreise entstanden sein.

Die Mahnrede.

Die Rede beginnt p. 1, 1: »Und jetzt 'hört' alle 'die ihr Gerechtigkeit kennt' (Jes. 51, 7), und achtet auf die Taten Gottes; 'denn er hat einen Streit mit allem Fleisch' (Jerem. 25, 31. Hos. 4, 1) und wird Gericht halten über alle seine Verächter. Denn wegen der Untreue derer, die ihn verlassen haben, 'hat er sein Antlitz verborgen' (Ps. 10, 11) vor Israel und seinem Heiligtum, 'und sie dem Schwert überliefert' (Jerem. 25, 31). Aber 'da er des Bundes mit den Vorfahren gedachte' (Lev. 26, 45), hat er in Israel einen Rest übriggelassen und sie nicht der Vernichtung preisgegeben. Und beim Ende des Zorns — 390 Jahre, nachdem er sie in die Hand Nebukadnezars

[1] Man pflegt auch die Abfassung des Jubiläenbuchs in die letzte Zeit des Johannes Hyrkanos zu setzen, vor seinen Bruch mit den Pharisäern im Jahre 106, auf Grund der Angabe 38, 10ff., daß Edoms Nachkommen von den Söhnen Jakobs unterworfen werden »und die Söhne Edoms sind nicht abgefallen von dem Joch der Knechtschaft, das ihnen die zwölf Söhne Jakobs auferlegt haben, bis auf diesen Tag«, woran dann die edomitische Königsliste Gen. 36 angeschlossen ist, auch sie mit dem Zusatz »bis auf diesen Tag«, d. h. der Fiktion nach bis zur Sinaigesetzgebung. Man hält das für eine Vordatierung der Unterwerfung Idumäas durch Johannes Hyrkanos um 125 v. Chr. Aber das ist recht unwahrscheinlich: denn der Verfasser hat natürlich sowohl die Unterwerfung durch David wie den späteren Abfall und die weiteren Schicksale der Edomiter gekannt. Es liegt vielmehr lediglich eine historische Phantasie vor, wie sie zu jeder Zeit möglich war.

des Königs von Babel, gegeben hatte — nahm er sich ihrer an und ließ aus Israel und Aharon eine Wurzel sprießen, 'eine Pflanze, sein Land in Besitz zu nehmen' (Jes. 60, 21) und sich satt zu machen an dem Gut seines Bodens (vgl. Jes. 30, 23). Und sie sahen ihre Sünden ein und erkannten, daß sie schuldige Menschen seien und wie die Blinden gewesen seien, die nach einem Wege tasten — zwanzig Jahre —. Und Gott gab acht auf ihr Verhalten, daß sie ihn mit ehrlichem Herzen suchten, und stellte ihnen 'einen Lehrer der Gerechtigkeit' (Hosea 10, 12. Joel 2, 23) auf, sie auf den Weg seines Herzens zu führen. Und er gab späteren Geschlechtern kund, was er — in einem späteren Geschlecht — getan hatte an der Gemeinde Treuloser — das sind die, die vom Wege abgewichen sind; dies ist die Zeit, von der geschrieben ist: 'wie eine störrige Färse, so ist Israel störrig' (Hos. 4, 16) —, als 'der Mann des Spottes' (Jes. 28, 14) auftrat, der 'auf Israel Wasser der Lüge träufeln ließ' (als falscher Prophet auftrat, entlehnt aus Micha 2, 6. 11) und 'sie irren ließ in pfadloser Öde' (Ps. 107, 40), um 'niederzureißen die ewigen Berge' (Hab. 3, 6), abzulenken von den gerechten Pfaden, und zu 'verrücken[1] die Grenze (vgl. S. 36), die die Vorfahren ihrem Erbbesitz gesetzt hatten' (Hosea 5, 10. Deut. 19, 14), auf daß sie ereile 'der Fluch des Bundes' (Deut. 29, 20), sie auszuliefern 'dem Racheschwert, das den Bundesbruch rächt' (Lev. 26, 25).«

Der Aufbau des Textes aus lauter alttestamentlichen Zitaten erinnert lebhaft an die Art, wie Einhart die Biographie Karls des Großen nach Suetons Vorbild gestaltet hat und aus ihm zahlreiche Wendungen entlehnt. Trotzdem ist es diesem in bewunderungswürdiger Weise gelungen, ein lebensvolles und durchaus getreues Bild des Frankenkönigs zu schaffen. Auch in unserem Text fehlt diese Realität keineswegs; aber bei der Verwendung des prophetischen Schemas werden die Verhältnisse der Gegenwart, auf die die Rede wirken will, zwar für den Einsichtigen verständlich genug angedeutet, aber zugleich unter den überkommenen traditionellen Wendungen verhüllt.

So haben denn auch schon die ersten Benutzer der Schrift das Bedürfnis empfunden, die Beziehung auf die Zeitereignisse genauer hervortreten zu lassen. Dem dienen die in den Text eingeschobenen Glossen. Sie setzen »das Ende des Zorns« 390 Jahre nach dem Strafgericht unter Nebukadnezar, den Durchbruch der richtigen Erkenntnis, die offenbar mit

[1] Mit Gressmann ist ולסיע in ולסיג zu korrigieren, wie Deut. und unten p. 5, 20.

dem Auftreten des »Lehrers der Gerechtigkeit« identisch ist, noch 20 Jahre später. Nun hat man mit Recht gezweifelt, ob der Verfasser über die Chronologie der Perserzeit korrekter informiert gewesen ist als das Buch Daniel und das spätere Judentum[1]; aber klar ist, daß diese Daten auf die Zeit um 200 v. Chr. führen, d. h. auf die Epoche der Religionskämpfe zwischen dem Reformjudentum und den Altgläubigen unter den Seleukiden bis auf Antiochos Epiphanes, und daß die entscheidende Wendung, die zur Bildung der neuen Gemeinde geführt hat, in die Mitte dieser Epoche fällt. Die zwanzig Jahre, die bis dahin noch vergangen sind, werden mithin etwa die Jahre 195—175 v. Chr. umfassen, die ersten beiden Jahrzehnte der seleukidischen Herrschaft, in denen es ja an inneren Stürmen nicht gefehlt haben kann.

Die Fortsetzung (1, 18ff.) schildert das Verhalten der Abtrünnigen, das sie dem Racheschwert weiht: »Weil sie nach 'Verführungen' geforscht und an 'Täuschungen' Gefallen hatten (Jes. 30, 10) und ausspähten nach Breschen[2] und Gefallen hatten an dem Gut des Schatzes[3], und 'dem Frevler recht gaben und dem Gerechten unrecht' (Prov. 17, 15), und 'den Bund überschritten und die Satzung brachen' (Jes. 24, 5)[4], 'das Leben des Gerechten antasteten' (Ps. 94, 21), und alle, die rechtschaffen wandelten, ihnen in Greuel waren und sie sie mit dem Schwert verfolgten und ihre Freude hatten, Hader im Volk zu erregen, so entbrannte der Zorn Gottes gegen ihre Gemeinde, ihre ganze Herde zu verheeren, denn ihr Tun wird 'vor ihm zur Unreinheit des Weibes' (Ezech. 36, 17)«. Daß bei ihnen auch die

[1] Gegen Schechters Vermutung, 390 sei Flüchtigkeit für 490, die Zahl der 70 Jahrwochen Henochs und des Testaments Lewis, erinnern Charles sowie Leszynsky, Rev. des ét. juives LXII. 1911 p. 193 mit Recht an die 390 Jahre der Versündigung Israels bei Ezechiel 4. 5.

[2] D. i. nach einer Durchbrechung des Gesetzes; das müssen die Worte ויצפו לפרצות besagen (so auch Schechter), falls der Text richtig ist. Gressmann ZDMG 66, 501 will ויצפנו »sie sparten« korrigieren und übersetzt: »weil sie sparten für ihre Schwelgereien (פריצות 'Ausgelassenheit')«.

[3] הצואר ist wohl sicher mit Gressmann a. a. O. in האוצר zu korrigieren, so daß ihnen Antasten des Tempelschatzes vorgeworfen wird, was ja durchaus zutreffend ist. Denn ויבחרו בטוב הצואר »Gut des Halses« kann unmöglich, wie Schechter übersetzt, besagen »they choose the goods of the throat«.

[4] Die Worte bei Jesaja כי עברו תורות חלפו חק הפרו ברית עולם sind in ויעב[י]רו ברית ויפירו חק zusammengezogen.

Verehrung von Götzenbildern, εἴδωλα, Eingang gefunden hat, erfahren wir aus B 20, 9. 24 (s. u. S. 42. 43).

Was hier als geschehn berichtet wird, verkündet der Engel dem Mose im Jubiläenbuch 23, 16ff. im Anschluß an Abrahams Tod und das frühe Altern der Menschen als in Zukunft bevorstehend: »Und in diesem Geschlecht werden die Kinder ihre Eltern und ihre alten Leute schelten wegen der Sünde und der Ungerechtigkeit . . . und weil sie den Bund verlassen . . . Denn sie haben alle böse gehandelt, und jeder Mund redet Sünde, und all ihr Werk ist Unreinheit und Abscheulichkeit, und all ihre Wege sind Befleckung, Unreinheit und Verderben . . . Und sie werden streiten, diese mit jenen, Jünglinge mit alten Leuten, alte Leute mit Jünglingen, der Arme mit dem Reichen, der Niedrige mit dem Großen, der Bettler mit dem Mächtigen wegen des Gesetzes und des Bundes; denn sie haben Gebot und Bund und Fest und Monat und Sabbat und Jubiläen und alle Rechtsbestimmung vergessen.« So wird das Strafgericht, Schwert und Krieg über sie kommen, aber zunächst, ohne sie zu bekehren. »Und die sich gerettet haben, werden nicht auf den Weg der Wahrheit von ihrer Bosheit umkehren; sondern sie alle werden sich zu Betrug und Reichtum erheben, daß ein jeder all seines Nächsten Gut nehme, und sie werden den großen Namen nicht in Wahrheit noch in Gerechtigkeit nennen, und das Allerheiligste werden sie durch ihre Unreinheit und durch die Verderbnis ihrer Befleckung beschmutzen« — ein deutlicher Hinweis auf die Vorgänge, die das erste Makkabäerbuch kurz andeutet 1, 12ff. 34. 43 (καὶ πολλοὶ ἀπὸ Ἰσραὴλ ηὐδόκησαν τῇ λατρίᾳ αὐτοῦ [des Antiochos], καὶ ἔθυσαν τοῖς εἰδώλοις, καὶ ἐβεβήλωσαν τὸ σάββατον). 52 (καὶ συνηθροίσθησαν ἀπὸ τοῦ λαοῦ πρὸς αὐτοὺς πολλοί, πᾶς ὁ ἐγκαταλείπων τὸν νόμον, καὶ ἐποίησαν κακὰ ἐν τῇ γῇ, καὶ ἔθεντο τὸν Ἰσραὴλ ἐν κρυφίοις ἐν παντὶ φυγαδευτηρίῳ αὐτῶν) und das zweite c. 4ff. eingehend berichtet. In c. 15, 33 wird bei dem Gebot der Beschneidung verkündet, »daß die Kinder Israel gegen diese Ordnung treulos sein und ihre Kinder nicht beschneiden werden gemäß diesem Gesetze . . . und alle Söhne Belials werden ihre Söhne ohne Beschneidung lassen, wie sie geboren sind . . . sie haben ihre Glieder gemacht wie die Heiden, so daß sie vertrieben und ausgerottet werden von der Erde«; vgl. Makk. I 1, 15 καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς ἀκροβυστίαν, καὶ ἀπέστησαν ἀπὸ διαθήκης ἁγίας, καὶ ἐζευγίσθησαν τοῖς ἔθνεσιν. So wird denn die göttliche Züchtigung kommen (23, 22ff.) »und er wird wider sie die Kinder der Heiden« — Antiochos Epiphanes

und seine Gehilfen — »erwecken, bei denen kein Erbarmen und keine Gnade ist, die auf niemanden Rücksicht nehmen, weder auf alt noch auf jung, auf niemanden«: vgl. Makk. II 4, 16 καὶ ὧν ἐζήλουν τὰς ἀγωγὰς καὶ καθ' ὃ ἅπαν ἤθελον ἐξομοιοῦσθαι, τοὺς πολεμίους καὶ τιμωρητὰς ἔσχον, und das Blutbad in Jerusalem II 5, 11 ff. ἐγένετο δὲ νέων καὶ πρεσβυτέρων ἀναίρεσις, ἀνήβων τε καὶ γυναικῶν καὶ τέκνων ἀφανισμός, παρθένων τε καὶ νηπίων σφαγαί. »In jenen Tagen werden sie schreien und rufen und beten, daß sie aus der Hand der sündigen Völker gerettet würden, aber keiner ist, der gerettet wird«. Dann aber wird die Umkehr eintreten: »in jenen Tagen werden die Kinder anfangen, die Gesetze zu suchen und auf den Weg der Gerechtigkeit umzukehren«. Dann werden auch die Tage des Segens und der göttlichen Gnade kommen, die nach Jes. 65 geschildert werden, in denen die Lebensdauer der Menschen von Geschlecht zu Geschlecht wieder eine größere wird, wie in der Urzeit.

Im Buch Henoch[1] wird diese Zeit und die Verfolgung der Frommen in Kap. 91—105 geschildert: »In der siebenten Woche«, heißt es 93, 9 f., d. i. in den 490 Jahren nach dem Exil, »wird sich ein abtrünniges Geschlecht erheben; zahlreich werden seine Taten sein, aber alle seine Taten werden Abfall sein. Und am Ende derselben werden die auserwählten Gerechten von der ewigen Pflanze der Gerechtigkeit auserwählt werden, daß ihnen siebenfache Belohnung zuteil werde über seine ganze Schöpfung.« Dann tritt, in den drei letzten Weltwochen, die herrliche Zukunft ein bis zum großen Weltgericht in der zehnten Woche. Daran schließen die Mahnungen zum Ausharren in Frömmigkeit und Gerechtigkeit, trotz der argen Heimsuchungen durch die Sünder, die ihnen bevorstehn; die weite Verbreitung des Abfalls, die Verehrung der Götterbilder (99, 7), die Habgier, die Verfolgung und Erschlagung der Gerechten und Guten (103, 9 ff.), der Bürgerkrieg (100, 1 f.) werden eingehend verkündet; aber die Vergeltung und die zukünftige Belohnung am Tage des großen Gerichts werden nicht ausbleiben. — In den Testamenten der Patriarchen erscheint die Priesterschaft, die Nachkommen Lewis, als der Hauptschuldige. Sie ist zu den höchsten Ehren berufen und hat weitaus den Vorrang vor der weltlichen Macht, dem neben ihr stehenden Königtum Judas. Diese Stellung soll ihr

[1] Ich benutze für dasselbe die Übersetzung von Flemming (das Buch Henoch, 1901), in der Radermacher die griechisch erhaltenen Stücke beigefügt hat.

auch gewahrt bleiben; aber nur um so schlimmer ist, daß, wie ihr Ahnherr Lewi aus der Schrift Henochs weiß[1], sie »am Ende der Zeiten« (ἐπὶ τῇ συντελείᾳ τῶν αἰώνων) gottlos und abtrünnig werden werden, »so daß Jerusalem es nicht aushält angesichts eurer Schlechtigkeit, sondern der Vorhang des Tempels zerreißt, so daß er nicht eure Schande verhüllt«; dafür sollen sie als Gefangene unter die Heiden zerstreut werden (Test. Lev. 10). Sie werden (cp. 14) »das Licht des Gesetzes, das euch zur Erleuchtung eines jeden Menschen gegeben ist, aufheben und den Verordnungen Gottes entgegenstehende Gebote lehren«[2]; ihr werdet »die Opfer des Herrn stehlen und von seinen Anteilen die auserlesenen Stücke rauben, in Verachtung sie verzehrend mit Huren, in Habsucht die Gebote des Herrn lehren, ... die Töchter der Heiden zu Weibern nehmen ... gegen die Gebote Gottes euch aufblähen und das Heilige verspotten und darüber scherzen«. Wie das Buch Henochs lehrt, werden sie (cp. 16) »70 Wochen (490 Jahre) irregehen und das Priestertum schänden, die Opfer beflecken und das Gesetz außer Kraft setzen, ... durch Verdrehung gerechte Männer verfolgen und Fromme hassen, die Worte der Wahrhaftigen verabscheuen und einen Mann, der die Gesetze erneuern will, einen Verführer nennen und schließlich töten, da ihr seine Gerechtigkeit nicht erkennt«[3]. Unter dem siebenten Priester »wird eine Befleckung sein, die ich nicht sagen kann vor den Men-

[1] Test. Lev. 10. 14. 16. Dieselbe Bezugnahme und die gleiche Verkündung für die eigenen Nachkommen kehrt in den übrigen Testamenten wieder (Sim. 5, Jud. 18, Seb. 3, Dan 5, Napht. 4, Ass. 7, Benj. 9), in Dan 5 mit Bezugnahme auf die Sünden der Lewiten, während Simeon 5 den Nachkommen die Empörung gegen Lewi und als Strafe dafür die Verteilung in Lewi und Juda verkündet wird.

[2] Vgl. Bousset ZNTW I 168. Der in drei wenig voneinander abweichenden Fassungen (s. Charles' Ausgabe) vorliegende Text lautet τί ποιήσουσι πάντα τὰ ἔθνη, ἐὰν ὑμεῖς σκοτισθῆτε ἐν ἀσεβείᾳ καὶ ἐπάξετε κατάραν ἐπὶ τὸ γένος ἡμῶν, ὑπὲρ οὗ τὸ φῶς τοῦ νόμου τὸ δοθὲν ὑμῖν εἰς φωτισμὸν παντὸς ἀνθρώπου, τοῦτον θελήσετε ἀνελεῖν, ἐναντίας ἐντολὰς διδάσκοντες τοῖς τοῦ θεοῦ δικαιώμασιν. Weshalb, wie Bousset behauptet, παντὸς ἀνθρώπου »eine offenkundige Glosse« sein soll, weiß ich nicht: das Gesetz ist den Lewiten anvertraut, sie sollen dadurch alle Menschen, d. i. natürlich die gläubigen Juden und Proselyten, erleuchten.

[3] S. Bousset ZNTW I 169, nach dem der ursprüngliche Text etwa lautet: καὶ ἄνδρα ἀνακαινοποιοῦντα τοὺς νόμους πλάνον προσαγορεύσετε καὶ τέλος ἀποκτενεῖτε αὐτὸν οὐκ εἰδότες τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ. καὶ ἐν τῇ κακίᾳ ὑμῶν τὸ ἀθῷον αἷμα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τῶν υἱῶν ὑμῶν ἀναδέξεσθε, καὶ δι' αὐτὸν ἔσται τὰ ἅγια ὑμῶν ἔρημα ἕως ἐδάφους. Charles liest für τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ mit einem Teil der Überlieferung τὸ ἀνάστημα αὐτοῦ (was in einem Teil der armenischen Übersetzung durch ἀνάστασιν ersetzt, also auf Jesus bezogen wird), und übersetzt: »not knowing his dignity«.

schen . . .« In der siebenten Woche werden ἱερεῖς εἰδωλολατροῦντες μοιχοὶ (so Charles statt des in anderen Handschriften gebotenen μάχιμοι) φιλάργυροι ὑπερήφανοι ἄνομοι ἀσελγεῖς παιδοφθόροι κτηνοφθόροι kommen (cp. 17); dann aber folgt, wie im Henoch, das Gericht und die Tage der Herrlichkeit (cp. 18).

Ganz deutlich ist, daß die Abfassungszeit hier wie im Henoch und in den Jubiläen die Zeit der Bedrängnis ist: bis dahin sind die geschilderten Zustände historisch, auf sie soll unmittelbar das Phantasiegemälde des Strafgerichts und der zukünftigen Herrlichkeit folgen. Diese Bedrängnis aber ist die Zeit der Seleukidenherrschaft vor oder bis in die Anfänge der makkabäischen Erhebung. Wesentlich durch die Priester, durch ihren Kampf um die fetten Pfründen, durch ihre Unlust, die lästigen Zeremonien weiter zu verrichten, und ihre Bereitschaft, auf die griechischen Lebensformen einzugehn, ist ja die Krisis herbeigeführt worden: es ist in der Tat die Zeit der schweren Versündigung Lewis. Vgl. Macc. II 4, 16 ff.: als Jason Hoherpriester geworden ist, εὐθέως πρὸς τὸν Ἑλληνικὸν χαρακτῆρα τοὺς ὁμοφύλους μετέστησε . . καὶ τὰς νομίμας καταλύων πολιτείας παρανόμους ἐθισμοὺς ἐκαίνιζεν. Er erbaut das Gymnasium, ὥστε μηκέτι περὶ τὰς τοῦ θυσιαστηρίου λειτουργίας προθύμους εἶναι τοὺς ἱερεῖς, ἀλλὰ τοῦ μὲν νεὼ καταφρονοῦντες καὶ τῶν θυσιῶν ἀμελοῦντες ἔσπευδον μετέχειν τῆς ἐν τῇ παλαίστρῃ παρανόμου χορηγίας: und nachher 6, 4 ff., als der Zeuskultus eingeführt ist, τὸ μὲν ἱερὸν ἀσωτίας καὶ κώμων ὑπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπεπληροῦτο ῥᾳθυμούντων μεθ᾽ ἑταιρῶν, καὶ ἐν τοῖς ἱεροῖς περιβόλων γυναιξὶ πλησιαζόντων, ἔτι δὲ τὰ μὴ καθήκοντα ἔνδον εἰσφερόντων. τὸ δὲ θυσιαστήριον τοῖς ἀποδιεσταλμένοις ἀπὸ τῶν νόμων ἀθεμίτοις ἐπεπλήρωτο. ἦν δὲ οὔτε σαββατίζειν οὔτε πατρῴους ἑορτὰς διαφυλάττειν οὔτε ἁπλῶς Ἰουδαῖον ὁμολογεῖν εἶναι. Daher auch die Erwähnung des Götzendienstes, der Verehrung der εἴδωλα Test. Lev. 17, Juda 23, Seb. 9, καίγε πᾶν εἴδωλον προσκυνήσετε, ganz wie in unserem Texte B 20, 9. 24. Das alles paßt nur für die Zeit des Antiochos Epiphanes und schließt jede spätere Epoche aus, so die Vorgänge, die zu der Eroberung durch Pompejus führten, in die Bousset diese Abschnitte der Testamente versetzen möchte[1].

[1] ZNTW I 190 f. Er zieht die bekanntlich auf die Eroberung durch Pompejus bezüglichen Psalmen Salomos als Parallele heran. Gewiß ist auch in diesen von Befleckung und Entweihung des Heiligtums, von Prostitution der Töchter Jerusalems, Ehebruch der Vornehmen, Habgier und Frevel aller Art die Rede, wie auch sonst in allen Prophetenreden. Aber die scharfe Anklage gerade gegen die Söhne Lewis findet sich hier nicht, und zu der war auch kein ausreichender Anlaß, wie er in der Seleukidenzeit in vollstem Maße vorlag: und ebenso kann von Götzendienst und Bilderkult in der Zeit des Pompejus keine Rede sein.

Genau dieselben Zustände schildert nun unser Text: er gehört mit den drei anderen Schriften eng zusammen. Sie stammen also alle aus derselben Zeit wie das Danielbuch. Aber während dies im Judentum kanonische Geltung gewann, ist das bei unseren vier Texten nicht der Fall: sie blieben in dem weiteren Umkreis der Schriften und haben weder in die hebräische noch in die griechische Bibel Aufnahme gefunden. Sie sind eben aus einer anderen Schicht der gläubigen Gemeinde hervorgegangen als Daniel; dieser gehört der Gruppe an, die unter den Makkabäern in Palästina zur Herrschaft kam, jene dagegen der Diaspora. So erklärt es sich auch, daß die für Daniel charakteristische, dem Parsismus entlehnte Ausgestaltung der Eschatologie jenen Schriften völlig fremd ist; in den Erweiterungen des ältesten Henochbuchs hat sie dann Eingang gefunden, in den drei andern findet sich von ihr noch keine Spur. Dadurch werden sie nur um so wertvoller: sie gewähren einen Einblick in die verschiedenen Schichtungen der damaligen Anschauungen und zeigen, daß die viel weiter vorgeschrittenen Vorstellungen im Danielbuch noch keineswegs Allgemeingut gewesen sind, sondern damals erst entstanden sind und sich dann in der folgenden Zeit, unter den Makkabäern, durchgesetzt haben.

Von den Abtrünnigen haben sich nun die Frommen abgesondert als die »Gemeinde des neuen Bundes«. Sie haben Jerusalem und Judäa verlassen und sind nach dem Gebiet von Damaskus gezogen, um hier, unbehindert durch die Gottlosen, nach dem Gesetz zu leben. Diese Emigration ist eine Parallele zu der Auswanderung der Nachkommen des legitimen Hohenpriesters Onias mit ihrem Anhang nach Ägypten, wo sie die Gemeinde des Tempels von Leontopolis gründeten. Als »die, welche eingetreten sind in den neuen Bund im Lande Damaskus« werden sie 6, 19. 8, 21 bezeichnet. Es ist sehr zu beachten, daß von dem entscheidenden Eingreifen des Antiochos, der Umwandlung des Tempels in ein Heiligtum des Zeus und der systematischen Religionsverfolgung so wenig die Rede ist wie von der makkabäischen Erhebung; die Erwähnung des Strafgerichts über die Abtrünnigen (1, 21. 2, 1, oben S. 14) hält sich in ganz allgemeinen Wendungen, in Wirklichkeit ist es offenbar noch nicht eingetreten. Ebenso wie das Jubiläenbuch und die Testamente fällt auch unser Text und die Auswanderung nach Damaskus vor die entscheidenden Ereignisse in Palästina und die nationale Erhebung, in die Zeit, als die Apostaten, die Reformjuden, noch die Macht in Händen hatten. Auch daß die Auswanderer nach Damaskus ziehn,

also in eine unter seleukidischer Herrschaft stehende Stadt, zeigt, daß dies Ereignis vor die Zeit fällt, in der Antiochos entscheidend gegen das Judentum auftrat.

An die neue Gemeinde ist die Fortsetzung der Rede gerichtet (2, 2 ff.): »Und nun hört auf mich, alle die ihr in den Bund eingetreten seid, und ich will euren Ohren die Pfade der Sünder enthüllen. Gott, der Einsicht (דעת) liebt, hat Weisheit und Umsicht vor sich gestellt« — (חכמה ותוש[י]יה, die ständigen Termini der Weisheitsliteratur) — »Klugheit (ערמה) und Verstand sind seine Diener. 'Langmut ist bei ihm und Fülle der Verzeihung' (Exod. 34, 6, etwas verändert), zu vergeben 'reuigen Sündern' (Jes. 59, 20), aber auch Macht und Stärke und große 'Zornglut mit Feuerflammen' (Jes. 66, 15) — darin sind alle Strafengel (מלאכי חבל, eine aus dem Talmud bekannte[1], aber auch schon im Henoch 53, 3 vorkommende Engelgruppe) — für die vom Weg Abweichenden und die Verächter des Gesetzes, 'so daß kein Überrest und Entrinnen für sie bleibt' (Ezra 9, 14).«

Daran schließt der Verfasser sogleich einen Überblick der Weltgeschichte, der sich ganz an das Jubiläenbuch anschließt. Von Urbeginn, von der Weltschöpfung an, hat Gott alles vorausgewußt, daher auch den Abfall der Sünder und den Termin ihres »Endes«, ihrer Vernichtung festgesetzt — auf die Prädestinationslehre, die sich daraus ergibt, kommen wir noch zurück —: »Denn Gott hat sie nicht erwählt vor der Urzeit (מקדם עלם); ehe sie ihre Pläne faßten, hat er ihre Taten gekannt. So verabscheute er ihre Geschlechter von Anfang an[2] und verhüllte sein Antlitz vor der Erde bis zu ihrer Vernichtung[3], und er kannte die Jahre ihres Auftretens und die Zahl und die Bestimmung ihres Endes[4] (die für ihren Untergang festgesetzte Zeit) entsprechend den Jahren der Welten und die Geschehnisse bis zu dem was bei ihrem Ende kommen wird in allen Jahren der Welt. Aber unter ihnen allen hat er mit Namen Gerufene bestellt, um 'der Erde eine Schar Geretteter übrig zu lassen' (Ezech. 14, 22) und 'den Erdkreis zu füllen' (Jes. 27, 6) mit ihrem Samen; und er belehrte sie durch [seinen Messias] seinen heiligen Geist — und das ist die Wahrheit, und durch die deutliche Bezeichnung ihrer Namen —; aber den er haßt, den läßt er irren.«

---

1 Weber, Jüd. Theol.[2] 172.

2 Mit Charles ויתעב את דורותם (מק)דם zu lesen.

3 Statt מ עד תומם ist עד תֻּמָּם (Deut. 2, 15) zu lesen: in מ könnte מקדם stecken.

4 Natürlich ist ופרוש קציהם statt ...חם zu lesen. Im folgenden korrigiert Gressmann לכל הוי עולמים in לכל שני עו׳.

Daß in diesen letzten Worten fremde Bestandteile in den Text eingedrungen sind, ist klar. »Messias« und »heiliger Geist« verträgt sich nicht miteinander, ganz abgesehn davon, daß beide asyndetisch nebeneinander stehn[1]. Wäre Messias ächt, so müßten wir die Lehre von der Präexistenz des Messias und seiner Wirksamkeit seit Anbeginn der Schöpfung schon hier annehmen, was wenig wahrscheinlich ist. Es kommt hinzu, daß והוא אמת »und er ist die Wahrheit« offenbar Glosse zum heiligen Geist ist, der eben die Wahrheit ist, hier die Gottes, nachher p. 5, 11. 7, 4 die in den Menschen lebende Wahrheit (s. u. S. 36f.). Auch im Jubiläenbuch kommt 25, 11 »der Geist der Wahrheit« (oder nach einer anderen Handschrift »der heilige Geist«) auf Rebekka, als sie Jakob segnet. So halte ich »Messias« nicht für eine Glosse, sondern für einen dem Schreiber in die Feder gekommenen Irrtum, den zu tilgen er hier wie sonst unterlassen hat, während in B solche Tilgungen sehr häufig vorkommen. Ebenso liegt im folgenden ובפרוש שמו שמותיהם deutlich eine Dittographie vor. Streicht man mit Schechter שמו, so kann das übrige nur eine weitere Ausführung der Belehrung sein: er belehrte sie durch seinen heiligen Geist und dadurch, daß er ihre Namen deutlich bezeichnete oder bestimmte[2], mit anderen Worten dadurch, daß sie zum Heil prädestiniert und ihre Namen, wie es im Henoch und im Jubiläenbuch heißt (vgl. S. 39), in den himmlischen Tafeln verzeichnet sind (vgl. p. 3, 3 S. 22; 4, 4f. S. 23f.; p. 20, 19 S. 43). Die Worte sind aber offenbar ein späteres Einschiebsel.

Jetzt hebt der Verfasser noch einmal an (2, 14): »Und jetzt, Söhne, hört auf mich: ich will eure Augen öffnen, zu sehn und zu erkennen die Taten Gottes und zu wählen, was ihm gefällt, zu verwerfen, was er haßt, in Vollkommenheit zu wandeln auf allen seinen Wegen, und nicht zu trachten 'in Gelüsten des bösen Triebes' (Gen. 6, 5) nach Schuld und Unzucht. Denn viele sind dadurch auf Irrwege geraten und Kriegshelden dadurch gestrauchelt vor alters und bis heute. Weil sie 'in Verstocktheit des Herzens wandelten' (Jes. 13. 10), sind die Wächter des Himmels (עירי השמים) gefallen: dadurch wurden sie gepackt, da sie die Gebote Gottes nicht bewahrten, und ihre Söhne, 'die hoch aufragten wie Zedern' (Amos 2, 9)

[1] ביד משיחו רוח קדשו. Die Übersetzung von Schechter und Charles »durch seinen Messias lehrte er sie seinen heiligen Geist kennen« halte ich für unmöglich.

[2] Ebenso steht p. 4, 4 הנה בפירוש שמותיהם לתולדותם. Sonst könnte man auch, woran Gressmann denkt, הוא אמת בפירוש שמו herstellen: »das ist nach der Exegese seines Namens die Wahrheit«; doch ist mir das wenig wahrscheinlich.

und deren Körper Bergen glichen, sind gefallen« — es ist der Mythus von den jetzt als »Himmelswächter« (עירי השמים, ἐγρήγοροι) bezeichneten Göttersöhnen, die von den Töchtern der Menschen Riesen zeugen (Gen. 6, 1 ff.), ein Lieblingsthema dieser Literatur (Jubil. 4, 22. 7, 21 ff. 8, 3. 10, 5. Test. Ruben 5. Napht. 3), das dann im Henochbuch cp. 6 ff. ausführlich behandelt wird[1]. So folgt auch hier ein Hinweis auf die Sintflut und ein kurzer Abriß der Geschichte Israels bis zum Untergang des Reichs:

(2, 20) »'Alles Fleisch, das auf dem Festland war, erstarb' (nach Gen. 7, 20f.) 'und ward, als wären sie nicht gewesen' (Obadja 16), weil sie ihr Belieben taten und die Gebote ihres Schöpfers nicht hielten, bis daß sein Zorn über sie entbrannte. Darüber gingen irre die Söhne Noahs, und ihre Geschlechter wurden deshalb vernichtet. Abraham wandelte nicht darin, und wurde zum Freund gemacht, weil er Gottes Gebote befolgte und nicht das Belieben seines eigenen Geistes vorzog. Er lehrte Isaak und Jakob« — vgl. im Jubiläenbuch die idyllische Ausmalung ihres Verkehrs mit Abraham cp. 21—23 — »die hielten sie und wurden als Freunde Gottes und als Inhaber des Bundes für die Ewigkeit aufgezeichnet.«

(3, 4) »Aber die Söhne Jakobs gingen darin irre und wurden bestraft gemäß ihrer Verfehlungen. Und ihre Söhne in Ägypten wandelten in der Verstockung ihres Herzens, indem sie sich berieten wider Gottes Gebote und jeder tat, was ihm recht schien; und sie aßen das Blut, und so wurden ihre Männer in der Wüste aufgerieben. Von Qadeš zogen sie hinauf und folgten ihrem eigenen Sinn[2] und hörten nicht auf die Stimme ihres Schöpfers — die Gebote ihres Lehrers[3] — und 'murrten in ihren Zelten' (Deut. 1, 27). Da entbrannte Gottes Zorn gegen sie. Auch ihre Kinder sind darob zugrunde gegangen, und ihre Könige deshalb ausgerottet, ihre Krieger darob zugrunde gegangen, ihr Land darob zur Einöde geworden. Dadurch sind die früheren Mitglieder des Bundes schuldig geworden und wurden dem Schwert preisgegeben, weil sie den Bund Gottes verlassen hatten und nach ihrem Wohlgefallen wählten und der Verstockung ihres Herzens folgten, ein jeder zu tun, was ihm gefiel.«

[1] Im Daniel erscheinen bekanntlich 4, 10. 14. 20 diejenigen dieser »Wächter« (ἐγρήγοροι), die getreu geblieben sind, als Schicksalsengel.

[2] Für בקדש עלו וישר את רוחם vermutet Gressmann מקדש und וירשו.

[3] Lies mit Charles מצות מוריהם für יוריהם.

(3, 12) »Aber mit denen, die an Gottes Geboten festhielten, die von ihnen übriggeblieben waren, hat Gott seinen Bund mit Israel auf ewig errichtet, ihnen Geheimnisse zu offenbaren, in denen ganz Israel in die Irre gegangen ist: seine heiligen Sabbate (s. o. S. 9), seine herrlichen Feste, seine gerechten Satzungen, seine wahrhaftigen Wege, und die Forderungen seines Willens, 'durch die der Mensch, wenn er danach handelt, am Leben bleibt' (Lev. 18, 5). Er hat vor ihnen eröffnet und 'sie haben einen Brunnen gegraben'[1] (Num. 21, 18, s. u.) mit vielen Wassern: doch wer ihn verschmäht, wird nicht leben. Aber sie haben sich gewälzt in menschlicher Sünde und weiblicher Unreinheit, 'und sie sprachen: das gehört uns' (Ez. 11, 15. 33, 24). Und Gott, in der Fülle seiner Wundertat, hat ihnen ihre Sünde verziehn und ihre Verbrechen vergeben; und er baute ihnen ein beständiges Haus in Israel, dessengleichen nicht gestanden hat vormals und bis heute, und die an ihm festhalten, sind bestimmt für ein ewiges Leben (לחיי נצח), und alle menschliche Herrlichkeit ist für sie.«

Auf diese Gemeinde der Gläubigen werden nun, mit der üblichen Gewaltsamkeit, die Sprüche der Schrift gedeutet. So gleich im folgenden (3, 20ff.) der Spruch Ezechiels 44, 15[2]: »Die Priester, Lewiten Söhne Ṣadoqs, die den Dienst in meinem Heiligtum pflegten, als die Söhne Israels von mir abirrten, die sollen mir Fett und Blut bringen.« Der Text ist durch zweimalige Einschaltung von »und« in »die Priester und die Lewiten und die Söhne Ṣadoqs« geändert und wird folgendermaßen erklärt:

»die Priester sind die sich Bekehrenden Israels, die aus dem Lande Juda ausgezogen sind;

»und ⟨die Lewiten sind⟩[3] sind die, welche sich ihnen angeschlossen haben (הנלוים עמהם, mit etymologischem, aus Num. 18, 2. 4 entlehntem Wortspiel; עמהם ist wohl in עליהם zu korrigieren):

»und die Söhne Ṣadoq's sind die Auserwählten Israels, die bei Namen gerufen sind (vgl. o. S. 21), die am Ende der Tage (באחרית הימים) bestehn werden.

---

[1] ויחפרו באר למים רבים. Da mit diesen Worten ebenso wie nachher 6, 3ff. (s. u. S. 24) das Lied Num. 21, 18 באר חפרוה שרים zitiert wird, ist es mir zweifelhaft, ob Gressmann mit Recht ויחפר »und er grub« korrigiert.

[2] Das Zitat wird angefügt mit den Worten: »Wie Gott ihnen bestätigte durch den Propheten Ezechiel mit den Worten: 'die Priester und die Lewiten' usw.«

[3] Daß diese Worte vom Schreiber versehentlich ausgelassen sind, ist evident.

»Siehe (das ist) die genaue Bezeichnung ihrer Namen (פרוש שמותיהם, vgl. o. S. 21) nach ihren Geschlechtern und das Ende ihres Bestehens (קץ מעמדם. d. i. ihr Bestehen bis zur Endzeit) und die Zahl ihrer Bedrängnisse und die Jahre ihres Aufenthalts in der Diaspora (שני התגוררם) und die genaue Angabe (פירוש) ihrer Taten (d. i. Schicksale).«

Hier wird also die gesamte Gemeinde als eine priesterliche von lewitischen Auserwählten bezeichnet; das Vorrecht der Abstammung tritt dagegen zurück, wenn es auch in der Organisation noch berücksichtigt wird (s. u. S. 46).

Gleichartig ist p. 6, 2ff. die Verwendung des Brunnenliedes Num. 21, 18 (vgl. o. S. 23): Nach der Verödung des Landes »gedachte Gott des Bundes mit den Vorfahren, und er nahm von Aharon Einsichtige und von Israel Weise und ließ sie verstehn[1]. Und sie gruben den Brunnen, 'einen Brunnen, den Fürsten gegraben, die Edlen des Volks als Gesetzgeber[2] gebohrt haben'«.

»Der Brunnen ist die Tora;

Und die ihn gruben, sind die sich Bekehrenden Israels, die aus dem Lande Juda ausgezogen sind und sich im Lande Damaskus in der Diaspora niedergelassen haben (ויגורו), die Gott sämtlich Fürsten genannt hat, weil sie ihn gesucht und nicht nach ihrem eigenen Ruhm getrachtet haben[3]:

Und der Gesetzgeber ist, wer die Tora studiert (דורש התורה), von dem Jesaja spricht (54, 16) 'wer ein Gerät für sein Werk hervorbringt';

Und die Edlen des Volks sind die, die gekommen sind, den Brunnen zu bohren durch die Rechtssatzungen, die der Gesetzgeber festgestellt hat, nach ihnen zu wandeln in der ganzen Endzeit des Frevels, und außer ihnen sollen sie nichts sinnen[4], bis der Lehrer der Gerechtigkeit (d. i. der Messias) auftritt am Ende der Tage.«

Noch weit gewaltsamer ist 7, 14ff. die radikale Umdeutung des Spruchs Amos 5, 26f.: »So werdet ihr den Sakkut, euren König, und den Kewan, euer Götterbild, den Stern, euren Gott, den ihr euch gemacht habt, auf-

[1] וישמיעם »er öffnete ihnen das Gehör«.

[2] So faßt unser Text das Wort במחוקק, vgl. LXX ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτῶν, während es in Wirklichkeit zweifellos »mit dem Richterstab« bedeutet.

[3] Gressmann ZDMG 66, 503: »Statt ולא הושבה פארתם בפי אחד lies ולא השבו תפארתם בלב אחד »sie trachteten nicht nach ihrem eigenen Ruhm, einmütigen Sinnes«. Ob die beiden letzten Worte richtig sind, ist mir fraglich.

[4] Lies mit Gressmann ישיחו für ישיגו.

laden, und ich werde euch über Damaskus hinaus ins Exil führen.« Diese Worte sind allerdings schon früh unverständlich gewesen, wie LXX zeigt[1]; unser Text, der den Wortlaut zusammenzieht und überdies aus Flüchtigkeit ein paar Worte ausläßt, die in der Erläuterung berücksichtigt werden[2], deutet den Gottesnamen Sakkût als סֻכּוּת »Zelte« oder vielmehr wie LXX singularisch als סֻכַּת מלך (in der Erläuterung daher סוכת המלך geschrieben) »Zelt des Königs«, כִּיּוּן צלמיכם als »der Bestand (oder 'das Gestell'?) eurer Bilder«, und erklärt:

»Die Bücher der Tora sind das Zelt des Königs, wie er gesagt hat (Amos 9, 11): 'ich werde aufrichten das verfallene Zelt Davids';

»der König ist die (Volks-) Versammlung;

»der Bestand eurer Bilder sind die Bücher der Propheten, deren Worte Israel verachtet hat;

»der Stern ist der Student der Tora (דורש התורה), der nach Damaskus gegangen ist, wie er sagt (Num. 24, 17): 'ein Stern geht auf aus Jakob und ein Szepter erhebt sich aus Israel' — das Szepter ist der Fürst der ganzen Gemeinde, und durch sein Auftreten '⟨wird er zerschmettern die Schläfen Moabs⟩[3] und ausplündern[4] alle Söhne Šet's'.« Das Szepter wird also auf den kommenden Messias gedeutet, den Fürsten, der ganz Israel wieder einigen und seine Weltherrschaft herbeiführen wird; der Stern sind die Toraforscher der damaskenischen Gemeinde, die das Kommen des Messias vorbereiten.

Die Verkündung des Amos auf diese Gemeinde zu deuten, war in der Tat durch die Erwähnung des Exils »jenseits Damaskus« oder, wie unser Text liest, »der Zelte von Damaskus« nahe genug gelegt; möglich ist auch, daß eben diese Stelle die Gemeinde veranlaßt hat, nach Damaskus auszuwandern. Sie ist angeschlossen an das in gleichem Sinne gedeutete Zitat von Jesaja 7. 17 (p. 7. 10 ff.): »er wird über dich und dein Volk und dein Vaterhaus Tage bringen, wie sie ⟨nicht⟩[5] gekommen sind seit dem Tage, da Ephraim von Juda abfiel.« Die Erläuterung lautet: »Durch die Trennung der beiden

[1] καὶ ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μολὸχ καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ῥαιφάν, τοὺς τύπους αὐτῶν οὓς ἐποιήσατε ἑαυτοῖς, καὶ μετοικιῶ ὑμᾶς ἐπέκεινα Δαμασκοῦ.

[2] Der Text bei Amos lautet: ונשאתם את סכות מלככם ואת כיון צלמיכם כוכב אלהיכם אשר עשיתם לכם והגליתי אתכם מהלאה לדמשק. Daraus macht unser Text והגליתי את סכות מלככם ואת כיון צלמיכם מאהלי דמשק: die Erläuterung berücksichtigt aber auch das ausgelassene כוכב.

[3] Offenbar aus Flüchtigkeit ausgelassen.

[4] Wie der massoretische Text von Num. 24. 17 liest auch unsere Schrift וְקַרְקַר, LXX προνομεύσει, nicht וְקָדְקֹד »den Schädel«, wie Jerem. 48, 45.

[5] Vom Schreiber ausgelassen.

Häuser Israels ist Ephraim von Juda abgefallen, und alle, die sich zurückhielten, sind dem Schwert überliefert, aber die festhielten, retteten sich in ein Land des Nordens, wie er gesagt hat« — und nun folgt das Zitat aus Amos. Die Trennung zwischen Juda und den Nordstämmen wird also hier ohne weiteres auf die Ereignisse der Gegenwart und den Auszug der Frommen (des wahren Juda oder Israel) nach Damaskus bezogen[1].

Dieses ganze Stück 7, 10—21 fehlt in dem hier erhaltenen Paralleltext B: an seine Stelle tritt 19, 7 ff. ein Zitat aus Zacharja. Eingeleitet sind die Zitate in beiden Texten mit den Worten: »und alle Verächter ⟨der Gebote und Satzungen⟩[2], wenn Gott das Land heimsucht, über sie wird er Vergeltung der Sünder bringen[3], wenn das Wort kommt[4], das geschrieben ist«, und nun folgt in A: »in den Worten des Propheten Jesaja ben Amoṣ«, in B: »durch den Propheten Zacharja (13. 7): 'Schwert, wache auf gegen meine Hirten und gegen den Mann meiner Genossenschaft, spricht Gott[5]: schlage den Hirten, daß die Schafe sich zerstreuen und ich meine Hand gegen die Geringen kehre'.« An Stelle eines Spruchs, der auf die Damaskener Gemeinde gedeutet werden kann, tritt hier also ein Wort, das die Schwere des Strafgerichts verkündet. Die Erläuterung fügt dem ein Wort des Trostes für die Gläubigen hinzu, das aus Zacharja 11, 11 entnommen ist[6], kehrt dann aber zu dem Strafgericht zurück. Sie

[1] Es ist sehr bezeichnend, daß unser Text die bei Jesaja zwar interpolierte, aber zu seiner Zeit gewiß schon vorliegende Deutung (sie steht auch in LXX): »er wird (Unglücks-) Tage bringen, nämlich den König von Assur«, nicht berücksichtigt, so nahe die Deutung auf Antiochos Epiphanes gelegen hätte. Dessen entscheidendes Eingreifen war eben noch nicht erfolgt.

[2] Zusatz in B.

[3] להשיב גמול רשעים עליהם wird von allen Bearbeitern mit Recht als Hauptsatz betrachtet: der Infinitiv mit ל erscheint in diesen Texten auch sonst als Futurum, so 9, 1 להמית הוא »er soll getötet werden«. In B ist durch Umstellung eine klarere Fassung gewonnen: וכל המואסים במצות והחקים להשיב גמול רשעים עליהם בפקד אל את הארץ בבוא הדבר.

[4] בבוא (so B) ist in A in כבוא verschrieben oder verlesen.

[5] Bei Zacharja: »Jahwe Ṣebaot«.

[6] Das Zitat ist textkritisch nicht ohne Bedeutung. Der massoretische Text lautet: וידעו כן עניי הצאן השמרים אתי כי דבר יהוה הוא; LXX liest statt dessen hier wie v. 7 כנעניי הצאן καὶ γνώσονται οἱ Χαναναῖοι τὰ πρόβατα τὰ φυλασσόμενά μοι, und diese Lesung (in der Bedeutung »die Händler der Schafe«) wird jetzt meist für richtig gehalten. Unser Text השומרים אתו הם עניי הצאן zeigt, daß er die Stelle bereits ebenso verstanden hat, wie die Massoreten: »und so werden die Armen der Herde, die auf mich achten, erkennen, daß das das Wort Jahwes ist« (oder vielmehr, daß der vom Propheten geschilderte Hergang die Sache Jahwes ist, daß er sein Vorgehn dadurch symbolisch veranschaulicht).

lautet: »'Die auf ihn (Gott) achten, sind die Armen der Herde'. *Sie werden gerettet werden am Ende der Heimsuchung, aber die übrigen werden dem Schwert überliefert werden*[1] beim Kommen des Gesalbten (Messias) Aharons und Israels, wie es am Ende der ersten Heimsuchung geschah, von der er geredet hat durch Ezechiel (9, 4): 'ein Zeichen zu machen auf den Stirnen der Seufzenden und Stöhnenden': *aber die übrigen sind 'dem Racheschwert*, das den Bund rächt', *überliefert worden*[2].« Daß die kursiv gedruckten Worte zweimal vorkommen, zeigt deutlich, daß wir es mit einer Erweiterung des ursprünglichen Textes zu tun haben; und das wird dadurch bestätigt, daß dieselben Worte auch in A stehn (7, 21 f.). Sie folgen hier, ohne äußeren Anschluß, auf die Erläuterung zu dem Amos-Zitat und dem aus Num. 24 entnommenen Hinweis auf den Messias: »*Diese sind gerettet worden*[3] *am Ende der* ersten *Heimsuchung; aber die sich zurückhielten*[4], *sind dem Schwert überliefert worden.*«

Es ist klar, daß in A und B zwei von verschiedenen Gesichtspunkten geleitete Erweiterungen eines älteren Textes vorliegen, die beide auch in sich selbst brüchig sind und den ursprünglichen Zusammenhang zerreißen. Weder die Fortsetzung schließt an — »diese« (אלה) in A 7, 21 sollen die bei der ersten Heimsuchung, d. i. beim babylonischen Exil, Geretteten sein, vorher aber ist von der Zusammensetzung der Gemeinde in Damaskus die Rede —, noch setzen sie den vorhergehenden Text fort, der in beiden Rezensionen übereinstimmt (7, 6—9 = 19, 2—6). Scheiden wir die Zusätze als Glossen aus, so erhalten wir einen konzinnen Text, der sich auf die Ordnung der neuen Gemeinde bezieht: »Wenn sie sich in Lagern (s. u.) niederlassen gemäß den Satzungen[5] des Landes, und Frauen nehmen[6] und

[1] Hier (19, 10) steht das spätbebräische, im A. T. nicht vorkommende Wort ימסרו statt des 19, 13 und in A 8, 1 gebrauchten הוסגרו.

[2] Vgl. Anm. 1.

[3] Für מלטו muß נמלטו gelesen werden; ebenso fehlt in בקץ הפקודה הראשו(ה) am Schluß das ה.

[4] הנסוגים wie 7, 13, wo derselbe Satz in der Erläuterung zu Jes. 7. 17 steht (oben S. 26); B hat statt dessen הנשארים »die übrigen«.

[5] כסרך הארץ A, כחוקי הארץ אשר היה מקדם B: heißt das »nach den Satzungen des Landes, das im Osten liegt«, oder »wie sie von alters her bestanden«? סרך ist spätbebräisch und wird daher in B durch חוק ersetzt; Charles bemerkt, daß es sich in der aramäischen Version des Testaments Lewi's (Greek version of the test. p. 250 v. 30) findet und hier im Griechischen durch τάξις wiedergegeben wird.

[6] B setzt hinzu כמנהג התורה »nach der Weise der Tora«; מנהג bezeichnete Reg. II 9, 20 die Art, wie Jehu fährt.

Söhne zeugen und der Tora gemäß wandeln und wie es das Recht der Fundamente ist und der Ordnung der Tora entspricht, so wie er gesagt hat (Num. 30, 17): 'zwischen einem Manne und seiner Frau und einem Vater und seinem Sohne'[1] ....[2], dann werden diese gerettet werden[3] am Ende der Heimsuchung, aber die übrigen« (oder »die sich zurückhalten«) »sind dem Schwert überliefert. So ist das Recht für alle, die in seinen Bund eingetreten sind und nicht bei diesen Satzungen beharren, sie heimzusuchen zur Vernichtung durch die Hand Beli'als.«

Dies Thema, das drohende Strafgericht sowohl über die Gegner in Judaea wie über die Abtrünnigen innerhalb der Gemeinde, wird im folgenden, dem Schlußabschnitt der Mahnrede, weiter ausgeführt[4]:

»Das ist der Tag, an dem Gott heimsuchen wird, wie er gesagt hat (Hosea 5, 10): 'die Fürsten Judas sind wie Verrücker der Grenze, an ihnen will ich wie Wasser den Zorn ausschütten'[5]. Denn sie waren eingetreten in einen Bund der Umkehr (תשובה Reue)[6], aber sind nicht abgewichen von dem Pfad der Abtrünnigen und haben ihren Mutwillen getrieben auf den Pfaden der Unzucht und mit dem Reichtum der Sünde; und jeder rächt sich und grollt seinem Bruder und haßt seinen Nächsten, und sie 'sind nicht hilfbereit' (Deut. 22, 1. 3. 4) und sie ergeben sich der Unzucht und tun groß mit Reichtum und ungerechtem Gewinn, und jeder tut, was ihm gefällt und wählt nach der Verstocktheit seines Herzens, und sie haben sich nicht abgesondert vom Volk ⟨und von ihren Sünden⟩[7], sondern 'lassen die Zügel schießen' (Exod. 32, 25) mit hoher Hand zu wandeln auf dem Weg der Sünder.«

[1] Mit Absicht für »seiner Tochter« in Num. gesetzt, wo diese Worte den Abschluß der Bestimmungen über die Verbindlichkeit von Gelübden bilden.

[2] Hier setzt die Interpolation ein, deren Eingang in beiden Texten noch übereinstimmt: »und alle Verächter ⟨der Gebote und Satzungen⟩, wenn Gott das Land heimsucht, über sie wird er Vergeltung bringen, wenn das Wort kommt« usw., s. o. S. 26.

[3] Der ursprüngliche Text hatte also das Futurum ימלטו wie B 19, 10, nicht das Perfektum נמלטו, wie A 7, 21 (vgl. 7, 14) ergänzt werden muß. Ebenso ist die Bezugnahme auf die erste Heimsuchung in A 7, 21 sekundär und fehlt in B.

[4] In diesem ganzen Abschnitt 8, 1—21 = 19, 13—33 stimmen die beiden Rezensionen, von kleinen Abweichungen abgesehn, wieder wörtlich überein.

[5] In A mehrfach durch Auslassungen entstellt.

[6] Dafür hat A כי חלו למרפא וידקמום בכל ממרים, wofür Lévi und Gressmann ויקם בכל מורים vorschlagen: »denn sie hofften auf einen, der da heilt, aber er rächte sich an allen Widerspenstigen.«

[7] Zusatz in B.

»Aber was Gott über sie gesagt hat, ist (Deut. 32, 33): 'Geifer von Drachen ist ihr Wein und schreckliches Otterngift' (ראש פתנים, von unserm Text als »Otternkopf« verstanden).« Die Deutung führt uns wieder ganz lebendig in die Seleukidenzeit:

»Die Drachen sind die Könige der Völker;
ihr Wein ist ihr Verfahren (wörtl.: »ihre Wege«);
Otternkopf ist das Haupt der Könige der Griechen,
der über sie kommt, um die Rache zu vollziehn.«

Also das Strafgericht, das Antiochos Epiphanes bringen wird, wird hier erwartet, eingetreten ist es noch nicht. Der Seleukide ist noch der mächtigste Herrscher, den die Schrift kennt, die Römer sind noch nicht in den Gesichtskreis getreten[1].

»Aber« — so fährt der Text fort — »all das haben die nicht erkannt, welche 'die Mauer bauten und mit Tünche bestrichen'« — aus Ezechiel 13, 10ff. und 22, 28, wo die falschen Propheten eine Mauer übertünchen, die das Volk baut —; »denn 'einer, der im Wind wandelt und Lüge wahrsagt' (»träufelt«, Micha 2, 11, vgl. oben S. 13 [1, 14])[2], hat ihnen gewahrsagt, daß der Zorn Jahwes gegen seine ganze Gemeinde entbrannt sei. (Indessen) was Mose gesagt hat, ist (Deut. 9, 5. 7, 8): 'nicht um deiner Gerechtigkeit und der Aufrichtigkeit deines Herzens willen gehst du (das Gebiet) dieser Völker in Besitz zu nehmen, sondern wegen seiner Liebe zu deinen Vätern und weil er seinen Schwur halten will'. So ist die Rechtssatzung für die sich Bekehrenden Israels, die abgewichen sind vom Pfade des Volkes« (d. h. für die Gemeinde der Frommen in Damaskus): »wegen der Liebe Gottes zu den Früheren, die er nachher dem Volke bezeugt hat[3], liebt er die, welche ihnen nachwandeln, denn mit ihnen besteht der Bund

[1] Das gleiche lehrt für die Testamente der zwölf Patriarchen Napht. 5, worauf Bousset ZNTW. I 193 hinweist. Dort wird in einer himmlischen Schrift verkündet Ἀσσύριοι, Μῆδοι, Πέρσαι, [Ἐλιμαῖοι, Γελαχαῖοι (?)] Χαλδαῖοι, Σύροι κληρονομήσουσιν αἰχμαλωσίαν τὰ δώδεκα σκῆπτρα τοῦ Ἰσραήλ. Von den Römern ist nicht die Rede, die Syrer sind die letzten Feinde, die der Verfasser kennt. Seit 129 v. Chr. aber hört die Seleukidenmacht auf, gefährlich zu sein: die Stelle ist also älter als dies Jahr. — In den jüngeren Abschnitten des Henoch erscheinen dann 56, 5 die Parther und Meder als diejenigen, welche die Schlußkatastrophe herbeiführen. Das ist der Zustand in den letzten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts v. Chr.

[2] Das in üblicher Weise frei wiedergegebene Zitat ist in beiden Handschriften mehrfach entstellt. Auch der folgende Satz ist in B abweichend und stark korrupt überliefert.

[3] A אשר העידו אחריהם, B אשר העידו על העם אחריו אל; zu lesen wird sein אשר העיד על העם אחריו.

der Väter. Aber er haßt und verabscheut die 'Erbauer der Mauer' und sein Zorn ist gegen sie entbrannt und gegen alle, die ihnen nachfolgen[1]; und dementsprechend (verhält er sich) gegen jeden Verächter der Gebote Gottes; er hat sie verstoßen und sie haben sich abgewendet in der Verstocktheit ihres Herzens. So[2] (steht es um) alle Menschen, die in den neuen Bund im Lande Damaskus eingetreten sind«.

So scharf wie möglich wird betont, daß die Mitglieder des neuen Bundes die Erben des alten mit den Vorfahren sind; es ist eine durch die Worte des Deuteronomiums widerlegte Lüge, daß Gott das gesamte Volk verworfen habe und mit seinem Zorn verfolge, sondern die, welche seine Gebote halten, sind auch, so wenig sie es an sich verdient haben, die Erben seiner Liebe zu den Vorfahren, mit ihnen, die sich von der Masse des Volks abgesondert haben, ist der Bund erneuert, und sie werden, wenn der Messias kommt, den vollen Segen genießen.

Die Verkündung des mit den Worten Michas bezeichneten Lügenpropheten (מטיף) wirft ein helles Licht auf die Auffassung der Reformpartei. Sie sind zu der Überzeugung gelangt, daß es mit dem Gesetz nichts mehr ist: Gottes Zorn ist unauslöschlich, er trifft die gesamte Gemeinde und ihr Untergang steht unabwendlich bevor. Daher ist das einzig Vernünftige, das Gesetz aufzugeben und sich dem Hellenismus zuzu-

[1] So B; A hat statt dessen: »und wegen seines Hasses (lies ובשנאתו statt אל־) gegen die Erbauer der Mauer ist sein Zorn entbrannt.«

[2] כן fehlt in A, so daß die folgenden Worte, die den Schluß des Textes bilden, ganz in der Luft schweben. — Vor denselben ist in A 8, 20, gänzlich ohne Zusammenhang, der Satz eingeschoben: »dies ist das Wort, das Jeremia zu Baruch ben Nerija und Elisa zu seinem Diener Gehazi gesprochen hat«. Gressmann hat vermutet, hier sei der Titel der Schrift erhalten; es sei eine Apokalypse, die auf Jeremia und Elisa zurückgeführt werde. Aber, ganz abgesehn davon, daß es undenkbar ist, daß der Verfasser, der doch im Alten Testament vortrefflich Bescheid weiß, seine Worte diesen beiden durch Jahrhunderte voneinander geschiedenen Männern in den Mund gelegt haben sollte, ist der Text eben keineswegs eine Apokalypse, sondern eine um das Jahr 170 v. Chr. gehaltene Mahnrede, die die Gegenwart nirgends unter der Maske einer alten Prophezeiung verhüllt. So können diese Worte nur eine fälschlich in den Text gedrungene Randglosse sein, die zu demselben geschichtliche Parallelen anführt. Gemeint sein wird Gehazis Verhalten bei der Heilung Na'mans Reg. II 5, seine Bereicherung durch ungerechten Gewinn in derselben Art, wie es die Abtrünnigen treiben, und die ihm dafür von Elisa angekündigte Strafe. Bei Baruch mag an die treue Erfüllung seiner Aufträge (Jerem. 36. 45) und vor allem an Jeremias Gebet 32, 16ff. gedacht sein, nachdem er dem Baruch den Kaufbrief für den Acker in 'Anatot übergeben hatte, in dem er von Jahwes Allmacht und Strafgericht und der Untreue des Volkes redet.

wenden: πορευθῶμεν καὶ διαθώμεθα διαθήκην μετὰ τῶν ἐθνῶν τῶν κύκλῳ ἡμῶν, ὅτι ἀφ᾽ ἧς ἐχωρίσθημεν ὑπ᾽ αὐτῶν, εὗρεν ἡμᾶς κακὰ πολλά, sagt der υἱὸς παράνομος Makk. I 1, 11, und findet damit vielen Anhang (καὶ ἠγαθύνθη ὁ λόγος ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτῶν). Auch hier ist es ein neuer Bund, den man schließen will, aber ein Bund mit den Heiden und ihren Göttern; dem gegenüber steht die Erneuerung des alten Bundes der Väter durch die aus dem gottlos gewordenen Lande auswandernden Frommen.

Die Abtrünnigen werden im Anschluß an Ezechiel als die »Erbauer der Mauer« bezeichnet, die die Lügenpropheten mit blendender Farbe anstreichen. Der Ausdruck ist schon vorher 4, 19 verwendet: »die 'Erbauer der Mauer' sind die, welche 'hinter צו einhergingen'«, und dies dunkle Wort Hoseas 5, 11 (ὀπίσω τῶν ματαίων LXX) wird durch Micha 2, 6 gedeutet: »der צו ist der Wahrsager (מטיף, wie oben 8, 13), von dem er sagt: 'sie wahrsagen immerfort'«[1]. Es war ein ganz seltsamer Mißgriff Schechters und seiner Nachfolger, in den Erbauern der Mauer die Pharisäer zu suchen, die mit dem, was jenen vorgeworfen wird, doch wahrlich garnichts gemein haben; das hat Gressmann kurz und bündig widerlegt[2].

Der falsche Prophet, »der Mann des Spottes, der auf Israel Wasser der Lüge träufeln ließ« (1, 14, oben S. 13), der 5, 12 verkündet, daß »die Gesetze des Gottesbundes nicht bestehn« (s. u. S. 35) und daher zum Abfall auffordert, ist offenbar identisch mit dem υἱὸς παρανόμος des ersten Makkabäerbuchs. Das zweite nennt seinen in diesem absichtlich verschwiegenen Namen; es ist der Hohepriester Iason (173—171 v. Chr.), der ἀσεβὴς καὶ οὐκ ἀρχιερεύς (II 4, 13), der Führer der Reformpartei, der die ἀκμὴ τοῦ Ἑλληνισμοῦ καὶ πρόσβασις ἀλλοφυλισμοῦ herbeiführt. Es kann kein Zweifel sein, daß unser Text dieselbe Persönlichkeit im Sinn hat[3].

[1] הטף יטיפון. Der Text bei Micha lautet allerdings wesentlich anders: אל תטפו יטיפון »ihr sollt nicht wahrsagen, wahrsagen sie« (LXX versteht ganz anders: μὴ κλαίετε δάκρυσιν). Man sieht, wie frei unsere Schrift mit dem Bibeltext umgeht. Oder hat sich hier noch eine andere Lesung der jedenfalls korrupt überlieferten Stelle erhalten?

[2] ZDMG. 66, 492. Der Anlaß für Schechter war, daß die Pharisäer fordern, einen Zaun (סיג) um das Gesetz zu ziehn.

[3] Mit Unrecht hat Gressmann ZDMG. 66, 492 f. die Beziehung auf historische Persönlichkeiten geleugnet und alle diese Stellen eschatologisch auf die Zukunft deuten wollen. Daß die Ausdrücke, mit denen sie bezeichnet werden, aus dem A. T. entlehnt sind, ist doch kein Beweis dafür, daß sie nicht existierten, sondern das Gegenteil: in der Gegenwart erkennt man die Männer an der Arbeit, deren Wirksamkeit die Propheten lange vorher verkündet haben. Genau ebenso verfahren alle, welche die Angaben Daniels und der Apokalypse auf die Ereignisse ihrer Gegenwart, etwa auf Napoleon oder den Weltkrieg, deuten.

Auch in der Gegenpartei, unter den Frommen, kann es an führenden Männern nicht gefehlt haben, die ihren Anschauungen Ausdruck gaben und die neue Organisation geschaffen haben. Der Führer der Bewegung wird 1. 11 und in B 20, 28. 32 als »Lehrer der Gerechtigkeit« (מורה צדק) bezeichnet[1], daneben B 20, 1. 14 mit dem sehr überraschenden Ausdruck »Lehrer des Einzigen« (מורה היחיד); 20, 32 heißt Gott selbst »der Einzige«. Die scharfe Betonung der Einheit Gottes ist für das Judentum selbstverständlich und wird im Šma', dem offiziellen Gebet, mit den Worten von Deut. 6, 4 tagtäglich von allen Gläubigen bekannt; indessen daß statt אחד εἷς hier היחיד ὁ μονογενής als Bezeichnung Gottes gebraucht wird, ist in dieser Zeit ohne Analogie und kehrt erst im späteren Judentum wieder[2]; aber es erklärt sich aus dem Gegensatz gegen den Polytheismus der Griechen, mit dem sich die Gegner einlassen. Aus 20, 1. 14 erfahren wir, daß dieser »Lehrer« bereits gestorben ist, ob eines natürlichen Todes oder von den Feinden erschlagen, läßt sich nicht sagen: es liegt sehr nahe, an den »Gerechten« zu denken, von dem das Testament Lewis redet (oben S. 17), der die Gesetze erneuern will, aber von den Gegnern verlästert und schließlich erschlagen wird. Eben das könnte den Anlaß zur Auswanderung seiner Gemeinde gegeben haben.

Zusammengefaßt wird diese Gemeinde als die, welche 'den Brunnen gegraben haben' (6, 3ff., s. o. S. 24), »einen Brunnen vieler Wasser«, wie es oben 3, 16 hieß. Ebenso sagt die Fortsetzung, die in B unvermittelt an den Schluß des Textes von A angefügt ist (19. 34): »und sie fielen ab und wurden treulos und kehrten sich ab von dem Brunnen lebendigen Wassers«. Als Nachfolger und Erben der gottgeliebten Ahnen, als das wahre »Haus Juda«, sind die Frommen des neuen Bundes auch vorher 4. 6ff. schon bezeichnet, nach der Verkündung, daß ihnen ein ewiges Leben in Herrlichkeit bestimmt ist, an die die Deutung der Stelle aus Ezechiel anschließt (oben S. 23): »die früheren Heiligen[3], denen Gott vergeben hat, die dem Gerechten recht und dem Sünder unrecht gaben,« — vgl. das entgegengesetzte Verhalten der Abtrünnigen 1, 19. oben S. 14 — »und alle, die ihnen nachwandeln, zu handeln gemäß der Exegese (פרוש) der Tora, in der die Früheren sich zurechtweisen ließen, bis zur Vollendung

[1] p. 6, 11 wird der Ausdruck für den zukünftigen Messias verwendet, oben S. 24.

[2] F. Weber, Jüdische Theologie[2] S. 151.

[3] הקדש⟨ים הרא⟩שנים, von Charles evident hergestellt.

des Endes gemäß der Zahl dieser Jahre[1]« — d. h. bis das von Gott vorherbestimmte und zeitlich genau festgesetzte Ende (p. 2, 7ff., oben S. 20), die Zeit des Messias, eintritt — »gemäß dem Bunde, den Gott mit den Früheren errichtet hat, ihre Sünden zu vergeben, wird Gott auch ihnen vergeben[2]«.

Aber die Zeit, sich zu bekehren, ist jetzt; wer wartet, bis die Erfüllung kommt, für den ist es zu spät; es ist dieselbe Mahnung, die Jesus und das Christentum predigt: πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. »Wenn die Vollendung des Endes gemäß der Zahl dieser Jahre eintritt,« fährt der Text fort, »ist es nicht mehr möglich, sich an das Haus Juda anzuschließen, sondern ein jeder wird stehen bei seiner Feste; 'erbaut ist die Mauer, ferngerückt die Grenze' (Micha 7, 11)[3].«

Aber bis die Vollendung kommt, hat der Teufel, Beli'al, noch Macht und hat seine Verführungsmittel, seine »Netze«, bereit; ihm fallen, wie 8, 2 (s. o. S. 28) wiederholt wird, alle anheim, die in den Bund eingetreten sind, aber ihn nicht halten: »Und in all diesen Jahren wird Beli'al losgelassen sein gegen Israel, wie Gott gesprochen hat durch den Propheten Jesaja ben Amoṣ (24, 17): 'Grauen und Grube und Garn kommt über Dich, Bewohner der Erde!' Die Deutung sind die drei Netze Beli'als, von denen Lewi, der Sohn Jakobs, gesprochen hat, mit denen er (d. i. Lewi) Israel gepackt[4] und ihr Antlitz zu den drei Arten der Gerechtigkeit hingewandt hat: das erste ist die Unzucht, das zweite der Reichtum, das dritte die

[1] Wie in Zl. 10 ist auch hier הקץ ⟨למספר⟩ השנים האלה (statt עד שלים (שלום)) zu lesen.

[2] Der Satz ist, wie so oft, ungeschickt aufgebaut und geht aus den Fugen. Gemeint ist: »auch für die Nachfolger der frommen Vorfahren ... besteht der mit diesen geschlossene Bund der Sündenvergebung gleichmäßig weiter«.

[3] Der Micha-Text lautet יום היא לבנות גדריך יום ההוא ירחק חק »dies ist der Tag, deine Mauer zu bauen, dieser Tag wird die Grenze fern rücken«. Danach sagt unser Text נבנתה הגדר רחק החוק, d. h. der von Micha verkündete Tag ist jetzt schon da. Ich sehe keinen Grund, mit Gressmann ZDMG. 66, 502 נבנתה in לבנות zu ändern. Im vorhergehenden übersetzen Schechter und Charles כי אם לעמוד איש על מצודו »but everyone shall stand up against his net«, was keinen Sinn gibt. מצוד muß hier nicht »Netz«, sondern »Burg, Turm« bedeuten, wie Qoh. 9, 14 und wie sonst מצודה. Nachher 4, 15 bedeutet מצודות allerdings »Netze«; aber auch im A. T. hat das Wort beide Bedeutungen.

[4] אשר הוא תפש בהם בישראל ist entlehnt aus Ezechiel 14, 4, wo Gott sagt למען תפש את בית ישראל בלבם »um Israel ans Herz zu greifen«. Im übrigen s. o. S. 10, 2.

Befleckung des Heiligtums. Wer dem einen entgeht, wird vom andern gepackt, und wer diesem entkommt, wird von jenem gepackt.«

Die Befolgung der sittlichen und der mit ihnen untrennbar verbundenen kultischen Gebote bildet den Kernpunkt der Satzungen des neuen Bundes. In dem Gesetzbuch p. 9—16 werden sie im einzelnen ausgeführt, aber auch in der Mahnrede immer von neuem eingeschärft. Wie in allen übrigen Gestaltungen des Judentums gehn sie auch in dieser Gemeinde über die Gesetze der Tora wesentlich hinaus: trotz alles Formalismus, den die wahren Frommen ja am wenigsten abstreifen dürfen, wirkt in ihnen der Geist der echten Propheten weiter fort und führt zu einer Vertiefung der ethischen Gebote. Ein überraschender Zug der neuen Gemeinde, die sich auch darin mit dem Christentum berührt, ist — neben der richtigen Beobachtung der Feste, s. o. S. 9f. — die Forderung der Monogamie, die das übrige Judentum nicht kennt. Das wird durch künstliche Interpretation der Schrift begründet und besonders eingeprägt und die Polygamie, welche die Gegner üben, als Unzucht (זנות »Hurerei«) bezeichnet. Daher fährt der Text im Anschluß an die drei von Lewi hervorgehobenen Sünden fort: »Die Erbauer der Mauer, die dem צו folgen — der צו ist der Wahrsager, von dem er sagt: 'sie wahrsagen immerfort' (s. o. S. 31) —, sie sind gepackt (d. i. der Sünde oder dem Beli'al anheimgefallen) durch zwei Weiber[1], durch die Hurerei, zwei Frauen bei ihren Lebzeiten[2] zu nehmen. Aber das Fundament der Schöpfung ist (Gen. 1, 27): 'männlich und weiblich schuf er sie'; und die in die Arche gingen, 'zu zweit gingen sie in die Arche' (Gen. 7, 9). Und über den Fürsten[3] ist geschrieben (Deut. 17, 17): 'er soll sich nicht viele Frauen nehmen'. David aber hatte in dem Buche der Tora nicht gelesen, das versiegelt in der Lade lag, denn es wurde in Israel nicht geöffnet seit dem Tage des Todes Eleazars und Josuas und der Ältesten, die den Astarten dienten, sondern war verborgen und wurde ⟨nicht⟩ enthüllt[4], bis daß Ṣadoq aufstand« — das ist natürlich der Hohepriester unter David und Salomo, der Ahne der späteren Priestergeschlechter; in naivster Weise wird hier eine Geschichtskonstruktion aufgestellt, um

[1] בשתים, Femininum!

[2] Statt בחייהם müßte es korrekt natürlich –ן heißen.

[3] An Stelle des »Königs« im Deuteronomium setzt unser Text den נשיא nach dem Sprachgebrauch Ezechiels und der nachexilischen Zeit, die ein Königtum nicht mehr kennt.

[4] Schechter korrigiert mit Recht נגלה ⟨לא⟩ ע[ד] עמוד.

David einigermaßen zu entlasten. In den folgenden Worten wird dann David noch weiter entschuldigt, ganz entsprechend der Darstellung im Samuelbuch; aber das entscheidende Wort ist verschrieben: »und die Taten Davids wurden ... mit Ausnahme der Blutschuld an Uria; und Gott hat sie ihm erlassen«[1].

Eine weitere Sünde, die als »Befleckung (Profanierung, טמא) des Heiligtums« betrachtet wird[2], ist, daß »sie der beiwohnen, die ihren Blutfluß sieht«, d. h. die Reinheitsgesetze bei der Menstruation nicht richtig beobachten, und daß »man die Tochter seines Bruders oder seiner Schwester zur Frau nimmt«, »wo doch Mose gesagt hat (Lev. 18, 13): 'Der Schwester deiner Mutter sollst du nicht nahen, sie ist das Fleisch deiner Mutter'[3]«; das wird also hier auf die Enkelinnen der Mutter ausgedehnt, die ja erst recht »ihr Fleisch« sind. »Das Recht über die Scham der Männlichen ist geschrieben (steht in der Schrift) und gilt ebenso für die Frauen, und wenn die Bruderstochter die Scham ihres Vatersbruders entblößt, ist sie (sein) Fleisch« — d. h. diese Ehe ist verboten.

»Aber auch ihren heiligen Geist beflecken sie, indem sie mit Lästerreden ihren Mund öffnen gegen die Satzungen des Gottesbundes und sagen: sie stehn nicht fest (לֹא נְכֹנוּ)[4]. Abscheulich ist, was sie darüber reden. 'Sie alle sind Brandstifter und Entzünder von Brandpfeilen (Jes. 50, 11)'[5]; 'Spinngewebe sind ihre Gespinste und Natterneier ihre Eier' (Jes. 59, 5). Wer ihnen nahekommt, bleibt nicht rein, ...[6] wird sein Haus schuldbefleckt ...[7]. Schon von alters hat Gott ihr Tun angeschaut, und sein Zorn

[1] ויעלו מעשי דויד מלבד דם אוריה ויעזבם לו אל.

[2] Ebenso wird in B 20, 23 der Bundesbruch der lauen und abtrünnigen Mitglieder der neuen Gemeinde als »Entweihung des Heiligtums« bezeichnet.

[3] Wörtlich lautet das Gebot: »Die Scham der Schwester deiner Mutter sollst du nicht entblößen, denn sie ist das Fleisch deiner Mutter«; vorher und nachher stehn gleichlautende Gebote über die sonstigen nächsten Verwandten.

[4] Schechter hat diese ganz deutlichen Worte seltsam mißverstanden, indem er »they are not proper« übersetzt und darin eine Polemik gegen die Pharisäer sucht. Auch Charles vertritt unbegreiflicherweise dieselbe Auffassung, obwohl er die Worte richtig übersetzt.

[5] Der massoretische Text הן כלכם קדחי אש מאזרי זיקות ist zweifellos korrupt. Nach dem Syrer korrigiert man das vorletzte Wort in מאירי (LXX κατισχύετε φλόγα hilft nicht weiter); unser Text כלם קדחי אש ומבעירי זקי, der natürlich in קדחי und זיקות zu ändern ist, bietet vielleicht das richtige (im nächsten Halbvers kehrt bei Jesaja ובזיקות בערתם wieder).

[6] כהר »wie ein Berg« ist unmöglich richtig.

[7] Es folgt eine Ausnahme כי אם נלחץ כי אם, mit Dittographie und weiterer ungeheilter Verschreibung.

entbrannte über ihre Missetaten; denn sie sind keine einsichtigen Leute, sondern ein Volk, das den Verstand verloren hat, da keine Einsicht in ihnen ist. Denn vor alters sind Mose und Aharon aufgestanden durch die Hand des Fürsten der Lichter« — ein Erzengel wie der »Engel des Angesichts« im Jubiläenbuch — »während Beli'al den Johannes und seinen Bruder aufstellte in seinen Ränken, als Israel das erstemal gerettet wurde (s. o. S. 6); und am Ende der Verheerung des Landes« — d. h. gegenwärtig — »sind 'die Verrücker der Grenze' (Hosea 9, 10. Deut. 19, 14; ebenso 1. 16 oben S. 13) aufgestanden und haben Israel in die Irre geführt, und das Land ist verwüstet; denn sie haben Abfall von den Geboten Gottes geredet — durch Mose und auch durch seinen heiligen Messias[1] — und sie prophezeiten Lüge, um das Volk von Gott abzuführen. Aber Gott gedachte des Bundes mit den Früheren und nahm aus Aharon Einsichtige und aus Israel Weise und ließ sie verstehn, und sie gruben den Brunnen« — und nun folgt die oben S. 24 besprochene Erläuterung zu Num. 21, 18.

Dieser ganze Abschnitt zeigt einen tadellosen, von den bisherigen Bearbeitern nicht genügend beachteten Zusammenhang[2] und ein klares Fortschreiten der Gedanken. Wie ehemals in der Zeit des Mose der Teufel das Volk durch Johannes und Jambres ins Unglück zu stürzen suchte, so jetzt durch die Abtrünnigen und die Lügenpropheten — diesmal durch וינבאו direkt als »Propheten«, נביאים bezeichnet, während sonst מטיף verwendet wird —, denen das betörte, einsichtslose Volk nur zu willig folgt. Aber Gottes Gnade ist trotzdem nicht gewichen; er hat gegen sie, wie »der Fürst der Lichter« den Mose, so die Einsichtigen und Weisen aus Priesterschaft und Laien (aus Aharon und Israel) erweckt, die »den Brunnen gegraben«, den neuen Bund gestiftet haben.

Noch schärfer als 8, 1 wird die Verkündung der falschen Propheten hervorgehoben, daß es mit dem Gesetz vorbei ist, daß es »keinen Bestand hat«. Das wird als »Befleckung ihres heiligen Geistes« (את רוח קדשיהם טמאו), als βλασφημία εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον bezeichnet. Es ist dieselbe Auffassung

[1] Die ganz unverbunden dastehenden Worte sind offenbar Glosse; sie sollen besagen, daß die Gebote durch Mose offenbart sind und sich auch auf den Messias und das kommende Reich beziehn.

[2] Die Kapiteleinteilung Schechters ist hier wie sonst ganz unglücklich. Auch im Manuskript stehn die durch einen kleinen leeren Raum bezeichneten Einschnitte keineswegs überall an der für den Fortgang des Gedankens entscheidenden Stelle.

wie im Neuen Testament. Denn sie wissen nach der Überzeugung des Verfassers, daß das Gesetz göttlich und ewig ist, und so reden sie gegen ihre eigene Überzeugung und ihr Gewissen, und das ist die schwerste Sünde, die der Mensch begehn kann.

Derselbe Ausdruck begegnet uns nochmals in der Fortsetzung, nach dem Abschnitt über die Bohrer des Brunnens (6, 11 ff.): »Und alle, die in den Bund eingetreten sind[1], um nicht zum Heiligtum zu kommen, 'seinen Altar zu erleuchten', sind 'Verschließer der Tür', von denen Gott gesagt hat (Mal. 1, 10): 'wer wird von Euch (oder vor Euch?) die Tür schließen? und ihr sollt nicht vergeblich meinen Altar erleuchten'.« Die Stelle ist offenbar symbolisch zu verstehn und bezieht sich nicht etwa auf den Kult in Jerusalem; sondern das »Heiligtum« המקדש ist, wie bei den Ehegeboten oben S. 35, das heilige Gebot Gottes und der »Altar« der richtige Gottesdienst. Gemeint sind die, welche sich dem Bund angeschlossen haben ohne die ernste Absicht, seine Gebote zu befolgen; gegen sie wird wie durchweg so auch im folgenden nachdrücklich geredet. Durch ihr Verhalten machen sie selbst die Tür für sich zu, es nützt ihnen nichts. »Wenn sie nicht dabei bleiben, nach der Exegese der Tora zu handeln bis zum Ende des Bösen und sich zu sondern von den Söhnen des Verderbens und sich zu enthalten vom sündhaften Reichtum, der durch Gelübde und Bann befleckt ist[2], von dem Vermögen des Heiligtums, und von der Beraubung der Armen des Volks, wodurch Witwen ihre Beute werden und sie Waisen morden, und (dabei bleiben) zu scheiden zwischen Unreinem und Reinem und den Unterschied kundtun zwischen Heiligem und Profanem, und den Sabbattag gemäß seiner Exegese halten und die Feste und den Fasttag gemäß den Geboten derer, die in den neuen Bund im Lande Damaskus

[1] Der Text hat המביאי »die welche (einen andern) einführen«: das ist schwerlich richtig und wohl mit SCHECHTER und CHARLES באי zu lesen. Beide fassen dann לבלתי בוא אל המקדש als Nachsatz: »sie sollen nicht ins Heiligtum gehn und (d. i. sondern) sollen die Tür schließen«. Aber bei dieser sprachlich durchaus möglichen Konstruktion vermag ich keinen irgendwie begreiflichen Sinn in der Vorschrift zu finden. Dagegen wird והיו מסגירי הדלת den Nachsatz bilden: sie sind die Leute, für die das Wort Maleachis gilt.

[2] הון הרשעה הטמא בנדר ובחרם. Es handelt sich um Gut, das der Gottheit geweiht und dadurch unantastbar geworden ist, dessen Raub daher befleckt. Daß die Abtrünnigen das Tempelgut und die Opfergaben antasten, sagt auch Test. Lev. 14: τὰς προσφορὰς Κυρίου λῃστεύσετε καὶ ἀπὸ τῶν μερίδων αὐτοῦ κλέψετε ἐκλεκτά, ἐσθίοντες ἐν καταφρονήσει μετὰ πορνῶν. . . . . διὰ τοῦτο ὁ ναός, ὃν ἐκλέξεται Κύριος, ἔρημος ἔσται ἐν τῇ ἀκαθαρσίᾳ ὑμῶν.

eingetreten sind (vgl. oben S. 10), die heiligen Gaben darzubringen gemäß ihrer Exegese, jeder seinen Nächsten (Bruder) zu lieben wie sich selbst, den Armen und Dürftigen und Beisassen zu helfen, und jeder das Wohl seines Nächsten zu suchen — und niemand soll gegen seinen Blutsverwandten treulos handeln —, sich von den Dirnen fernzuhalten gemäß dem Recht, jeder seinen Nächsten zurechtzuweisen gemäß dem Gebot und nicht den Groll von Tag zu Tag zu bewahren, sich 'zu sondern von allen Unreinheiten' nach ihren Satzungen (Lev. 20, 25), so daß niemand seinen heiligen Geist 'zum Abscheu macht (ישקץ), so wie Gott es für euch gesondert hat' — alle, die danach wandeln[1] in aufrichtiger Heiligkeit gemäß allen Fundamenten des Gottesbundes, für die ist er beständig, so daß sie leben tausend Geschlechter[2].« Jetzt folgt der Abschnitt, der kurz die Ordnung der neuen Gemeinde in den »Lagern« darlegt (oben S. 27f.) und dann in die abschließende Mahnrede übergeht.

Der Satz, in dem der heilige Geist vorkommt, wird nur dadurch verständlich, daß er eine Umschreibung des Gebots Lev. 20, 25 ist: »Sondert also zwischen reinem und unreinem Vieh, unreinem und reinem Geflügel, und macht euch nicht selbst abscheulich (תשקצו את נפשתיכם) durch Vieh, Geflügel oder Kriechtiere, die ich euch als unrein abgesondert habe.« »Euch selbst« (»eure Seelen«) wird durch den »heiligen Geist eines Jeden« (איש את רוח קדשיו) ersetzt: jeder hat ein lebendiges Bewußtsein über das, was rein und unrein ist, und frevelt daher gegen seinen heiligen Geist, den in ihm wirkenden Gottesgeist der Wahrheit, wenn er sich darüber hinwegsetzt.

Die religiösen Anschauungen.

Die Anschauungen von der göttlichen Welt mit ihren Engeln, den »Wächtern« und dem »Fürsten des Lichts« (שר האורים) und der gegenüberstehenden teuflischen Welt Beli'als (vgl. auch 2, 6 oben S. 20) sind dieselben wie im Jubiläenbuch und den zugehörigen Schriften. Zu beachten ist, daß Engelnamen, die im Danielbuch zuerst auftauchen, hier sowenig

[1] Der unendlich lange Satz ist dem Verfasser aus den Fugen gegangen. Er zählt alles auf, was vermeiden werden soll (»wenn sie nicht . . .«), schlägt dann in die positive Ausführung der Pflichten der Gläubigen um und kann so mit dem diesen verheißenen Segen schließen.

[2] Mit »beständig« setzt der Paralleltext B (p. 19, 1) ein.

vorkommen wie im Jubiläenbuch oder etwa bei Zacharja. Dagegen findet sich für den Teufel im Gesetzbuch 16, 5 der aus Hosea 9, 7 entlehnte Name »der Mastema« (המשטמה), »der Anfeinder«, den das Jubiläenbuch mit Vorliebe für den obersten der Teufel verwendet; durch seine »Boten« (Engel, מלאך) stellt er den einzelnen Menschen nach. Den Abschluß bildet das große Gericht der Endzeit, dessen Termin von Gott genau vorherbestimmt ist und in Bälde erwartet wird, wie dort. Es wird herbeigeführt durch das Kommen des Messias, des »Lehrers der Gerechtigkeit« (6, 11 oben S. 24), der Aharon und Israel erlösen wird (B 19, 10 oben S. 27 und 20, 1, vgl. 1, 7 oben S. 13 und 6, 1 oben S. 36 sowie 12, 23 »am Ende der Sünde bis zum Erstehn des Messias Aharons und Israels«, ebenso wahrscheinlich 14, 19); die besondere Betonung Aharons, d. i. der Priesterschaft (identisch mit den Söhnen Ṣadoqs oben S. 23), hier und 6, 2 entspricht der Bedeutung, die den Söhnen Lewis auch in den Testamenten der Patriarchen trotz all ihrer Sünden zukommt. Sehr deutlich erkennt man in all diesen Schriften, wie zugleich die Vorstellung eines bewußten Fortlebens nach dem Tode und einer zukünftigen Vergeltung aus der Bedrängnis der Religionsnot hervorwächst: den unschuldig Leidenden und Märtyrern muß ein Ausgleich gewährt werden, so gut wie den erfolgreichen Sündern ihre Strafe zukommen muß: das ethische Postulat eines gerechten Weltregiments Gottes, dem die tiefere Auffassung Hiobs nicht genügen kann, zwingt zu diesem allein übrigbleibenden Ausweg. Im Henoch cp. 98ff. liegt diese Entwicklung ganz greifbar vor, und zugleich wird hier deutlich ausgesprochen, daß sie ein von Henoch verkündetes und ununterbrochen mit Eidschwüren bekräftetes Geheimnis, eine neue Offenbarung ist, die der Masse des Volks noch fremd ist: es ist wirklich wahr, daß alle Taten der Guten wie der Bösen von den Engeln im Himmel auf Tafeln aufgezeichnet werden und das Geschick vorher genau bestimmt ist. Diese himmlischen Schicksalstafeln, die genau nach der richtigen Berechnung der Jahre und Festzyklen geführt werden, kennt auch das Jubiläenbuch (6, 31; ferner 5, 13ff. sowie 3, 31. 15, 25 u. a.) und ebenso das Gericht, das auch den Toten zugute kommt (23, 31: »und ihre Gebeine werden in der Erde ruhn, und (d. i. aber) ihr Geist wird viel Freude haben, und sie werden erkennen, daß Gott es ist, der Gericht hält und Gnade übt an Hunderten und an Tausenden, an allen, die ihn lieben«; 24, 31 über die Vernichtung des Samens der Philister: »und wenn er in die Unterwelt hinabsteigt, wird auch dort seine Strafe groß sein, und auch

dort wird er keinen Frieden haben«). Von einer »Auferstehung des Fleisches«, einem Erwachen zu neuem Leben auf Erden wissen alle diese Schriften noch garnichts. Dieser Gedanke taucht bekanntlich zuerst im Danielbuch 12, 2 auf, das sich auch darin von den andern bestimmt unterscheidet, nicht als eine universelle Auferstehung, sondern als eine Erweckung einer großen Zahl Einzelner, sei es zu ewigem Leben, sei es zur Schmach. Das Schicksalsbuch dagegen kennt auch der Daniel.

Unsere Schrift steht auch in diesen Dingen noch ganz auf dem Boden der alten Anschauungen. Es kennt die Prädestination, aber ein bewußtes Fortleben nach dem Tode ist höchstens in dem »ewigen Leben« 3, 20 (S. 23) angedeutet, für das die Frommen bestimmt sind, wenn es sich nicht vielleicht auch hier doch noch mehr um das Fortleben des Volks als gesetzestreuer Gemeinde für die kommende Segenszeit handelt. Wenn am Schluß der S. 38 übersetzten Stelle ein Fortleben auf tausend Generationen verheißen wird, so ist damit, wie an den entsprechenden Stellen des Alten Testaments, jedenfalls dies Fortleben der Einzelnen in ihren Nachkommen, den Geschlechtern, gemeint. Das wird durch den Paralleltext B bestätigt, der noch das Zitat von Deut. 7, 9 hinzufügt (p. 19, 1 f.): »(Gott) bewahrt den Bund und die Gnade denen, die er liebt und die seine Gebote halten, auf tausend Geschlechter«.

Auf den Prädestinationsglauben kommen wir sogleich noch wieder zurück (S. 41). Die Vorstellung vom heiligen Geist, den Gott den Menschen eingegeben hat, haben wir bereits kennen gelernt (S. 36 f.). Er ist aber so wenig und noch weniger als die bei Jesus Sirach und sonst personifizierte Weisheit ein selbständiges Wesen, eine Hypostase der Gottheit, sondern eine Manifestation Gottes im Innern eines jeden Menschen, die Stimme der Wahrheit, die sich im Gewissen regt und eine Überzeugung schafft, die der Mensch wohl wissentlich verleugnen kann, aber nicht zu überwinden vermag, die in ihm, wenn er gegen sie handelt, das Bewußtsein erzeugt, daß er sündigt und an der Gottheit frevelt.

Der Abschluß der Mahnrede in B.

Mit den oben S. 30 angeführten Worten 8, 21 »(So steht es um) alle Menschen, die in den neuen Bund im Lande Damaskus eingetreten sind«, schließt die Mahnrede in A. In der Rezension B ist daran noch eine lange weitere Erörterung angefügt (19, 34—20, 34), die sich nochmals gegen die

Abtrünnigen wendet und dann näher auf die Eschatologie eingeht. »Sie sind abgefallen«, beginnt sie, »und sind abtrünnig geworden und haben sich abgewendet von dem Brunnen lebendigen Wassers (s. o. S. 32). So sollen sie nicht gerechnet werden 'in der Versammlung des Volkes und in der Aufzeichnung nicht geschrieben werden' (Ez. 13, 9) von dem Tage an, daß versammelt wurde (nämlich zu seinen Vätern, d. i. gestorben ist) der Lehrer des Einzigen (s. o. S. 32) bis zum Auftreten des Messias aus Aharon und Israel.«

Immer von neuem folgen die eindringlichsten Angriffe auf diese Leute, die sich ohne innere Überzeugung und festen Willensentschluß den Strenggläubigen angeschlossen haben; man sieht, die Schar der im Grunde indifferenten Mitläufer ist hier, wie bei allen gleichartigen Bewegungen, sehr groß gewesen. Aber damit sind neue scharfe Ausfälle gegen die Gegenpartei in Jerusalem verbunden; und diese geben uns einen sehr willkommenen weiteren Einblick sowohl in die Vorgänge wie in die Hoffnungen der Emigranten.

»Und so ist das Recht für alle, die in die Gemeinde der vollkommenen Heiligkeit eingetreten und dann überdrüssig geworden sind, die Ordnungen der Redlichen zu befolgen. — Das ist der Mann, der 'im Schmelzofen geschmolzen wird' (Ez. 22, 21 f.). Wenn sein Verhalten klar wird[1], soll er aus der Gemeinde gestoßen werden wie der, dessen Los nicht unter die 'von Gott Belehrten' (Jes. 54, 13) gefallen ist« — auch hier wieder gelangt der Glaube an eine Prädestination, an eine Auswahl der für die »Gemeinde der vollkommenen Heiligkeit« Bestimmten durch Gott deutlich zum Ausdruck, wie oben S. 21. 39, vgl. S. 43. Das stimmt durchaus zu der Lehre der Pharisäer[2], schließt aber eine Verantwortung des Menschen hier so wenig aus wie bei den Pharisäern und im Grunde überall, wo die Prädestinationslehre anerkannt ist, da sie sonst ja jede menschliche Tätigkeit aufheben würde, während sie sie gerade steigert: der eigene Wille muß der Gott-

[1] בהופע מעשיו, vielleicht mit Charles in בהופיע zu korrigieren.

[2] Die Sadduküer dagegen gehn hier wie überall über den Wortlaut des Gesetzes nicht hinaus und wollen daher von einer Prädestination nichts wissen: Joseph. Bell. II 164 Ant. XIV 173 Σαδδουκαῖοι τὴν μὲν εἱμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσιν καὶ τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ ἐφορᾶν τίθενται· φασὶν δὲ ἐπ' ἀνθρώπων ἐκλογῇ τό τε καλὸν καὶ τὸ κακὸν προκεῖσθαι καὶ κατὰ γνώμην ἑκάστου τούτων ἑκατέρῳ προσιέναι. Das Problem, das hier durch die Allmacht und Allwissenheit Gottes geschaffen wird, wird von ihnen ignoriert, darüber zu grübeln ist sinnlos. Ebenso verwerfen sie ψυχῆς τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ' ᾅδου τιμωρίας καὶ τιμάς.

heit entgegenkommen, aber er ist seinerseits wieder bedingt durch die Naturanlage, die Gott dem Menschen gegeben hat[1].

»Gemäß seiner Untreue sollen sie ihn zählen ⟨unter⟩ die Menschen der Verderbtheit bis zu dem Tage, wo er wieder zurücktritt zu den Menschen der vollkommenen Heiligkeit. Und wenn sein Verhalten klar wird (s. S. 41, 1) gemäß der Auslegung (מדרש) der Tora, nach der die Menschen der vollendeten Heiligkeit wandeln, soll niemand mit ihm verkehren in Vermögen und Arbeit, denn verflucht haben ihn alle Heiligen des Höchsten (עליון)« — er ist also exkommuniziert. »Diesem Recht gemäß soll man mit allen Verächtern der Früheren und der Späteren« — der neuen Gemeinde, die die Erbin der Vorfahren ist — »verfahren, die die Götzen in ihr Herz geschlossen haben« — hier ist also der Abfall der Juden und ihre Verehrung der εἴδωλα גלולים deutlich bezeichnet, wie nachher Z. 24 die Verehrung von Gußbildern — »und in der Verstocktheit ihres Herzens wandeln: sie haben keinen Anteil am Hause der Tora. Sie werden gerichtet werden mit ihren Genossen, die mit den 'Menschen des Spottes' (s. o. S. 31) zusammengehn[2], denn 'sie haben Irrsal geredet' (Jes. 32, 6) gegen die Satzungen der Gerechtigkeit[3] und haben den Bund und den Bündnisvertrag (אמנה) verworfen, den sie im Lande Damaskus aufgerichtet haben: und das ist der neue Bund« — wir sehn also, daß ein feierlicher Bundesschluß stattgefunden hat, wie unter Josia und Nehemia und wie unter Mose und Josua, durch den die neue Gemeinde zum »Hause der Tora« geworden ist — »und nicht sollen sie und ihre Geschlechter Anteil haben am Hause der Tora«.

»Und vom Tage des Hinscheidens des Lehrers des Einzigen bis daß alle 'Männer des Kampfes' (Jes. 41, 12)« — d. i. die Gegner Gottes — »hinweggerafft werden, die mit dem 'Mann der Lüge' wandelten, sind

[1] Jos. Bell. II 163 οἱ Φαρισαῖοι . . εἱμαρμένῃ τε καὶ θεῷ προσάπτουσι πάντα, καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια καὶ μὴ κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἱμαρμένην, oder in noch prägnanterer Fassung Ant. XVIII 13 πράσσεσθαί τε εἱμαρμένῃ τὰ πάντα ἀξιοῦντες οὐδὲ τοῦ ἀνθρωπείου τὸ βουλόμενον τῆς ἐπ' αὐτοῖς ὁρμῆς (den eigenen Antrieb oder Willen) ἀφαιροῦνται, δοκῆσαν τῷ θεῷ κρίσιν γενέσθαι καὶ τῷ ἐκείνης βουλευτηρίῳ καὶ τῶν ἀνθρώπων τῷ ἐθελήσαντι προσχωρεῖν μετ' ἀρετῆς ἢ κακίας (Gott hat es so angeordnet, daß auch der freie Willensentschluß des Menschen bei der Entscheidung mitwirkt, ob er gut oder schlecht sein will), und kürzer XIII, 172 τινὰ καὶ οὐ πάντα τῆς εἱμαρμένης ἔργον εἶναι λέγουσιν, τινὰ δὲ ἐφ' ἑαυτοῖς ὑπάρχειν συμβαίνειν τε καὶ μὴ γίνεσθαι. Sehr mit Unrecht hat man die Zuverlässigkeit der Angabe des Josephus, der ja selbst ein Pharisäer war, bestritten.

[2] Für שבו ist wahrscheinlich ישבו zu lesen.

[3] Bei Jesaja »gegen Jahwe«.

etwa 40 Jahre.« Also die Endkatastrophe gilt, wie im Henoch, den Jubiläen und den Testamenten, als unmittelbar bevorstehend; im Laufe der nächsten Generation werden die Anhänger des Lügenpropheten von ihrem Schicksal ereilt und das messianische Gottesreich aufgerichtet werden; von der entscheidenden Heimsuchung durch Antiochos ist hier ebensowenig etwas bekannt, wie von der Erhebung der Makkabäer.

»Und bei diesem Ende wird der Zorn Gottes entbrennen gegen Israel, wie er gesagt hat: 'es ist kein König und kein Fürst' (Hos. 3, 4) und kein 'Richter' und keiner, 'der in Gerechtigkeit Urteil spricht' (aus Jes. 11, 4); aber 'die sich bekehren von der Sünde Jakobs' (Jes. 59, 20), bewahren den Gottesbund. 'Da sprach ein jeder mit seinem Nächsten' (Mal. 3, 16), seinen Bruder zu stärken[1] und ihren Schritt zu stützen auf dem Wege Gottes; 'und Gott merkte auf' (Mal. 3, 16) auf ihre Worte 'und hörte und es ward ein Gedächtnisbuch vor ihm geschrieben für die, welche Gott fürchten und seinen Namen scheuen' (Mal. 3, 16)« — also ein Protokoll (ὑπόμνημα), das ihre Namen für die Zukunft bewahrt (vgl. S. 21. 41) —, »bis daß Heil und Gerechtigkeit (Rechtfertigung) hervortreten wird für die Gottesfürchtigen. 'Dann werdet ihr den Unterschied wiederseln zwischen gerecht und sündig, zwischen dem, der Gott dient, und dem, der ihm nicht dient' (Mal. 3, 18). 'Und er übt Gnade an denen, die ihn lieben und ⟨seine Gebote⟩ halten, auf tausend Geschlechter' (Deut. 7, 9. Exod. 20, 6).«

Jetzt kehrt die Polemik zu den ungetreuen Genossen zurück: »Als sich absonderten[2] die, welche aus der heiligen Stadt ausgezogen sind« — hier wird also der Exodus (nach dem Tode des »Lehrers«) ausdrücklich erwähnt, s. o. S. 32 — »und an Gott anlehnten beim Ende des Abfalls Israels« — d. h. als der Abfall seinen Höhepunkt erreichte —, »haben sie das Heiligtum entweiht (vgl. o. S. 35, 2) und haben sich zu gegossenen Göttern des Volkes[3] gewendet mit .... Worten. Sie sollen jeder nach seinem Geiste im heiligen Rat (בעצת קדש) gerichtet werden. Alle Mitglieder des Bundes, die die Schranken der Tora durchbrochen haben[4], werden, wenn die Herr-

[1] Ein paar Buchstaben sind verwischt: zu ergänzen ist ל⟨החזיק איש⟩ את אחיו.

[2] Für ומבית פלג ist mit Gressmann ובהפלגם zu lesen.

[3] עד אל⟨י⟩ בדרך העם. Im folgenden ist ein Wort verwischt, ebenso wie das י nach אל.

[4] Der Ausdruck וכל אשר פרצו גבול התורה erinnert lebhaft an die Angabe bei Daniel 11, 14, daß zur Zeit des zweiten Krieges Antiochos' des Großen gegen Ägypten (202—198) »viele sich gegen den König des Südens erheben werden« — das ist eben die hellenistische Partei,

lichkeit Gottes für Israel erscheint, aus dem Lager (der Kolonie) ausgerottet werden, und mit ihnen alle Frevler Judas in den Tagen, da es im Schmelztiegel lag« — also geprüft und geläutert wurde.

»Aber alle, die an diesen Gesetzen festhalten, ein- und auszugehn gemäß der Tora, und die auf die Stimme des Lehrers gehört und vor Gott bekannt haben: 'wir haben gesündigt, wir und unsere Väter, da wir zuwiderwandelten[1] gegen die Satzungen des Bundes, und deine Gerichte gegen uns sind wahrhaft', und die die Hand nicht erheben gegen seine heiligen Satzungen und sein gerechtes Gesetz und seine wahrhaftigen Zeugnisse, sondern sich warnen ließen durch die früheren Gerichte über die Söhne der Menschen des Einzigen (s. o. S. 32) und auf die Stimme des Lehrers der Gerechtigkeit hörten und die nicht abweichen von den Satzungen der Gerechtigkeit, wenn sie sie hören, die werden sich freuen und frohlocken und ihr Herz wird stark sein, und sie werden sich allen Kindern der Welt überlegen fühlen; und Gott wird ihnen vergeben und sie werden sein Heil sehn, denn sie 'haben ihre Zuflucht gesucht bei seinem heiligen Namen'[2] (Zeph. 3, 12).«

Das Gesetzbuch. Die Organisation der Gemeinde.

Der zweite Teil der Handschrift A, p. 9—16, enthält die Rechtsordnungen der neuen Gemeinde. Daß eine Überschrift oder ein Titel hier sowenig gegeben ist wie bei der Mahnrede, ist schon erwähnt. Zweimal wird ein ספר ההגו genannt (10, 6. 13, 2), mit dem die Priester und Richter vertraut sein sollen; dieser Name, den Gressmann ZDMG. 66, 495 wohl richtig als ספר ההגִיה »Buch des Nachsinnens« erklärt, wird eben dieses Gesetzbuch (nicht, wie Gressmann meinte, die Tora) bezeichnen, im Anschluß an Psalm 1, 2 »der über Jahwe's Tora sinnt (יהגה) Tag und Nacht«.

Daß die Kolonie »im Lande Damaskus«, d. h. in der weiten, dicht bevölkerten Oase reichsten Kulturlandes, dessen Mittelpunkt die Stadt bildet,

die bei den Seleukiden Anschluß sucht — »und gewalttätige Söhne deines Volkes, בני עריצי עמך, sich empören werden, um ein Gesicht aufzustellen (zu erfüllen), aber straucheln werden«. Weiteres darüber ist nicht bekannt; aber die religiöse Bewegung war damals offenbar bereits in vollem Gang. Ob unter dem »Gesicht« mit Wellhausen Nachr. Gött. Ges. 1905, 123 ein Versuch zu verstehn ist, »die messianische Weissagung zu verwirklichen, d. h. die Fremdherrschaft überhaupt abzuschütteln«, ist doch wohl fraglich.

[1] Für בלכתם ist natürlich בלכתנו zu korrigieren.

[2] »Beim Namen Jahwes« im biblischen Text.

»gemäß den Satzungen des Landes in Lagern« erfolgen soll (7, 6 = 19, 2), haben wir oben schon gesehn. Ob das wörtlich zu verstehn ist und Zeltdörfer geplant sind oder ob der Verfasser an die Urzeit und die Wanderlager beim Auszug aus Ägypten gedacht und den Ausdruck symbolisch gemeint hat, läßt sich nicht entscheiden. Jedenfalls ist, trotz der messianischen Erwartungen, eine dauernde Niederlassung in Aussicht genommen: die Ansiedler sollen heiraten und Kinder zeugen. Genauere Bestimmungen bringt das Gesetzbuch p. 12, 19ff.; und hier werden die einzelnen Niederlassungen als »Städte Israels« (ערי ישראל) bezeichnet, wobei natürlich nicht an wirkliche Städte, sondern an Ortschaften jeder Art zu denken ist, entsprechend dem Sprachgebrauch im AT. Im Mittelpunkt steht durchweg die peinliche Befolgung der Tora »nach ihrer Exegese« und die Sicherung der Reinheit und dadurch der »vollkommenen Heiligkeit«, sowohl kultisch wie ethisch. Das wird im Eingang dieses Abschnitts nochmals hervorgehoben:

»Ordnung[1] der Besiedlung der Städte Israels auf Grund der folgenden Rechtssatzungen, 'um zu scheiden zwischen unrein und rein und zwischen heilig und profan' (Lev. 10, 10, wie oben S. 37). Und dies sind die Satzungen, um zu lehren, daß das ganze Volk darin allezeit nach dem Recht wandeln soll. Gemäß diesem Gesetz soll der Same Israels wandeln, daß sie nicht dem Fluch verfallen.

»Und dies ist die Ordnung der Besiedlung der Städte, um danach zu wandeln in der Endepoche (בקץ) der Sünde, bis daß der Messias Aharons und Israels auftritt, bis zu zehn Männern mindestens, zu Tausenden, Hunderten, Fünfzigen und Zehnen.« Das ist entlehnt aus der von Mose auf Jethros Rat eingeführten Gerichtsorganisation Exod. 18, 25, nach der hier die Ortschaften, groß oder klein, gestaltet werden sollen[2]. Die spätere Bestimmung, daß, wo auch nur zehn Israeliten an demselben Ort wohnten, eine Synagoge errichtet werden soll[3], findet sich schon hier: »Wenn (auch nur) zehn auftreten (da sind), soll ein Priester, der im Gesetzbuch (dem »Buch des Nachsinnens«) bewandert ist, ständig dort bleiben[4], und 'seinem Befehl

---

[1] Dafür wird ständig das späthebräische Wort סרך gebraucht, das p. 19, 2 in B durch חוקים ersetzt wird.

[2] Eine moderne Parallele bietet die nach demselben Vorbild gestaltete Organisation der Züge der Mormonen, s. m. Ursprung und Geschichte der Mormonen S. 108. 196.

[3] Schürer, Gesch. d. jüd. Volks II³ 448.

[4] Wörtl. »sich nicht entfernen, nicht von dannen weichen«, אל ימיש, wie Exod. 33, 11. Jos. 1, 8 u. a.

sollen alle sich fügen' (Gen. 41, 40). Ist er aber nicht in all diesen Dingen bewährt, wohl aber ein Mann von den Lewiten, so soll das Los herauskommen« — d. h. die formell durch das Los bestimmte Entscheidung wird tatsächlich durch diese Anordnung vorweggenommen, das Los wird zur bloßen Form wie so häufig —, »daß alle, die zum Lager gehören (כל באי המחנה), nach seinem Befehl aus- und eingehen. Aber wenn eine Entscheidung nach der Tora über den Aussatz stattfinden muß, soll der Priester kommen und im Lager auftreten und der Ephor (s. u.) ihn über die Exegese der Tora unterrichten; auch wenn er einfältig ist, muß er (der Priester) es sein, der ihn (den Aussätzigen) aussperrt, denn ihnen steht das Gericht zu.«

Man sieht, daß die formalen Vorschriften des Gesetzes und daher auch der Vorrang der erblichen Priester- und Lewitenkaste hier wie nachher in der Ordnung der Gesamtgemeinde peinlich gewahrt werden, auch wenn die realen Zustände dazu noch so wenig passen. Aber in Wirklichkeit erhebt sich über sie, wie im Gesamtjudentum der Schriftgelehrte, der Rabbiner, so auch hier ein der Laienschaft entnommener Beamter, der Weltkunde und Gesetzeskenntnis in sich vereinigt, die Oberleitung führt und den zu seiner Puppe degradierten Priester instruiert. Er führt den Titel מְבַקֵּר, d. i. etwa »der überlegt, untersucht«[1]. Sehr oft erscheint dies, worauf Gressmann hinweist[2], als Eigenname Αλμοβακκερος (al)Mubaḳḳer in den Inschriften der arabischen Grenzgebiete, und einmal (CISem. II 2723) auch in einer sinaitischen Inschrift als Titel אלמבקרו[3]. Man sieht, der Titel muß in den Gemeinden der jüdischen Diaspora weit verbreitet gewesen sein und ist dann, wie so oft, zum Eigennamen geworden und zu den Heiden übergegangen. Man kann den christlichen Titel ἐπίσκοπος vergleichen, am besten wird man ihn etwa durch Ephor wiedergeben[4].

[1] Die Bedeutungsentwicklung von בִּקֵּר — das man seinem Wortsinn nach, wenn diese Bildung gestattet wird, etwa durch »morgigen« wiedergeben könnte — tritt Reg. II 16, 15 deutlich hervor, wo König Ahaz, als er im Tempel einen neuen Altar aufgestellt hat, sagt: was mit dem alten geschehen soll יִהְיֶה לִּי לְבַקֵּר, ἔσται μοι εἰς τὸ πρωί, d. h. das will ich mir morgen weiter überlegen, eine mehrfach angezweifelte Übersetzung, die jetzt durch unser Wort gestützt wird. »Überlegend betrachten« bedeutet es dann Ezech. 34, 11 f. Ps. 27, 4. Prov. 20, 25.

[2] Theol. Lit. Ztg. 1917, 154.

[3] Moritz, Sinaikult in heidnischer Zeit, Abh. Gött. Ges. N. F. XVI 2, 1916 S 29: »Das Wort findet weder im Arabischen noch im Aramäischen eine befriedigende Erklärung«; er vermutet dafür eine kultische Bedeutung.

[4] »Censor«, womit Schechter ihn übersetzt, berücksichtigt nur eine Seite seiner Tätigkeit und erweckt überdies als römischer Amtstitel falsche Vorstellungen.

Wir erfahren, daß jedes einzelne »Lager«, d. h. jede, aus mehreren Ortschaften (»Städten«) bestehende Siedlungsgruppe, ihren besonderen Ephoren hat. Von seinen Aufgaben handelt der folgende Abschnitt (13, 7 ff.):

»Dies ist die Ordnung über den Ephoren (Mbaqqer) für ein Lager: Er soll die Menge (הרבים) über die Taten Gottes belehren und ihnen über die Großtaten seiner Wundermacht das Verständnis eröffnen und ihnen die Geschehnisse der Vorzeit (עולם) . . .[1] erzählen. Und er soll Erbarmen mit ihnen haben wie ein Vater mit seinen Kindern und soll ihnen allen ihre Schuld vergeben[2]. 'Wie ein Hirt seiner Herde' (Jes. 40, 11) soll er 'alle Fesseln ihrer Ketten lösen, um zu . . . .[3] den Bedrückten und Zerschlagenen' in seiner Gemeinde (frei nach Jes. 58, 6). Und jeden, der zu seiner Gemeinde hinzutreten will, soll er mustern auf seine Handlungen, seine Einsicht, seine Macht (כוח, seine äußere Stellung), seine Leistungsfähigkeit (גבורה) und sein Vermögen, und dann soll man ihn einschreiben an seinen Platz, wie das Los des Lagers es ihm zuweist[4]« — ist dabei an das ihm durch das Los zugewiesene Grundstück gedacht? »Und niemand von den Angehörigen (Söhnen) des Lagers soll die Befugnis haben, jemanden in die Gemeinde zu bringen ⟨außer⟩ durch die Entscheidung des Ephoren, der für das Lager bestellt ist. Und keiner von allen, die in den Bund eingetreten sind, soll mit den Söhnen des Verderbens[5] ⟨ein Geschäft abschließen⟩ außer Hand zu Hand« — d. h. es ist mit ihnen nur ein Geschäft gestattet, bei dem die Ware unmittelbar aus der einen Hand in die andere übergeht, aber keine Verträge u. ä. Die folgenden Zeilen sind stark verstümmelt; doch läßt sich erkennen, daß alle Geschäfte nur unter Billigung und Mitwirkung des Ephoren gestattet sind — er hat also zugleich etwa die Stellung eines Notars —, und daß alle sündigen Liebeshändel verboten werden. »Das ist die Besiedlung des Lagers . . .« Dann folgte ein neuer Ausfall gegen die Abtrünnigen: »nicht soll ihnen glücken, im Lande zu wohnen . . .« Der Abschluß, der p. 14, 1 f. erhalten ist, wiederholt das schon p. 7, 11 herangezogene Zitat aus Jesaja 7, 17: »⟨Gott wird über dich und dein Volk und dein Vaterhaus Tage bringen⟩ wie sie nicht ge-

[1] בפרתיה ist korrupt.

[2] ישׁ . . . לכל נדהובם, von Charles in (für ויכלה) ישׁלה לכלם הובה hergestellt.

[3] ל. מי . . חים.

[4] כפי יחותו בגורל ה . . . ., von Lévi in כפי הויתו בגורל המחנה korrigiert.

[5] בני השחת ⟨עם⟩ (verschreiben oder verlesen in השחת).

kommen sind seit dem Tage, da Ephraim sich von Juda losriß'. Aber für alle, die nach diesen Satzungen wandeln, ist der Gottesbund beständig, sie zu retten aus allen Schlingen des Verderbens . . .[1]«.

Jetzt folgen die Bestimmungen über die Organisation der Gesamtkolonie, der Einheit, in der die einzelnen »Lager« zusammengefaßt sind (14, 3ff.). Auch hier wird formell der Vorrang der Geistlichkeit gewahrt: aber auch hier liegt tatsächlich das Regiment in den Händen eines weltlichen Oberbeamten, des »Ephoren für die Gesamtheit der Lager« המבקר אשר לכל המחנות, der einmal p. 15, 8 auch als »der Ephor für die Menge« המבקר אשר לרבים bezeichnet wird:

»Ordnung der Besiedlung aller Lager« oder richtiger »des Gesamtlagers« (כל המחנות). »Sie sollen alle gemustert werden nach ihren Namen, die Priester zuerst, die Lewiten zu zweit, die Israeliten zu dritt, der Proselyt (הגר) zu viert, und sollen mit ihren Namen aufgeschrieben werden einer nach dem andern, die Priester zuerst, die Lewiten zu zweit, die Israeliten zu dritt, der Proselyt zu viert. So sollen sie sich niederlassen (oder in der Versammlung sitzen? ישבו) und so bei allem befragt werden[2]. Der Priester, der die Menge mustert, soll zwischen 30 und 60 Jahren alt und im Buch ⟨des Nachsinnens sowie⟩ in allen Gesetzen der Tora bewandert sein, mit ihnen zu reden[3] gemäß ihren Gesetzen. Und der Ephor über die Gesamtheit der Lager soll zwischen 30 und 50 Jahren alt sein, kundig aller Rede (Beratung, סוד) und Sprache der Menschen . . .[4]« — also ein weltkundiger Mann, offenbar ein Laie, der dem Verkehr mit der Heidenwelt und den Proselyten, den Ἑλληνισταί des N. T., gewachsen ist. »Nach seinem Ausspruch sollen alle, die in die Gemeinde eintreten, jeder der Reihe nach aufgenommen werden; und über jede Sache, über die irgend jemand etwas zu sagen hat (die irgend jemand betrifft), soll er mit dem Ephoren reden, über jeden Streit und Prozeß.«

(p. 14, 12) »Und dies ist die Ordnung für die Menge. Um alle ihre Bedürfnisse zu regeln (festzustellen, להכין כל חפציהם), soll der Lohn von zwei Tagen in jedem Monat . . . (dienen)[5]. Das sollen sie in die Hand des Ephoren

[1] Die Schlußworte כי באים בעם. verstehe ich nicht.
[2] ישאלו לכל ist doch wohl passivisch zu verstehn.
[3] Für לחברם bietet Schechter p. LVIII לדברם als richtige Lesung.
[4] Verwischte Buchstaben.
[5] Schechter bietet im Text שכר יורדיהן הם לכל חדש, und der Gedanke an die Terûma, die sakrale Abgabe, liegt ja sehr nahe. Aber diese Worte sind sprachlich unmöglich, und in

geben, und die Richter sollen es . . . geben und dadurch die Armen und Dürftigen unterstützen, den Alten, der . . ., und den, der vagabundiert (obdachlos ist)[1], und den, der in die Gefangenschaft eines fremden Volks gerät, und die Jungfrau, die . . . (und den) um den sich niemand kümmert (אש׳ר אין לו דורש).« Die folgenden Zeilen sind zu verstümmelt, um sie übersetzen zu können; aber man sieht aus den in der nächsten Zeile erhaltenen Worten »Dies ist die Exegese der Besiedlung«, daß hier bereits die Schlußformeln folgten. Mit den nächsten Zeilen beginnt dann ein neuer Abschnitt: »dies ist die Exegese der Rechtssätze, die . . . . ⟨bis auftritt der Messias⟩ Aharons und Israels. Und er (Gott) wird ihre Sünde vergeben . . .« Im folgenden ist Z. 20 noch בממון »in Mammon« erkennbar: daß dies sonst erst aus dem N. T. und der Mischna bekannte Wort für das »Vermögen« schon hier vorkommt, ist sehr interessant. Daran schließt »und dieser weiß . . .« und weiter: »eine Strafe (ענש) von sechs Tagen; und wer redet . . .«. Danach scheinen hier Strafbestimmungen für einzelne Vergehungen, zunächst im Geschäftsverkehr, gegeben zu sein; die Buße von sechs Tagen mag die Zahlung des Tagelohns einer Woche gewesen sein. Ob hier noch weitere Blätter fehlen, ist nicht erkennbar; jedenfalls schließt p. 15 nicht näher an, sondern behandelt ganz andere Fragen.

Daß die Verteilung der vom Ephoren eingesammelten Almosen den Richtern zugewiesen ist, ist sehr begreiflich: diese kennen die einzelnen und können ihre Verhältnisse und ihre Bedürftigkeit und Würdigkeit beurteilen. Von der Einsetzung der Richter, die gleichfalls der Gesamtgemeinde, nicht den Einzelsiedlungen angehören, ist schon vorher p. 10, 4 ff. gehandelt: »Dies ist die Ordnung für die Richter der Gemeinde. (Es sollen sein) bis zu zehn auserlesenen Männern aus der Gemeinde, gemäß der Zeit (d. i. dem Bedürfnis, den Zeitverhältnissen), vier aus dem Stamm Lewi und Aharon und sechs aus Israel, die im Buch des Nachsinnens (dem Gesetzbuch) und den Fundamenten des Bundes unterrichtet sind, im Alter von 25 bis zu 60 Jahren. Aber niemand, der 60 Jahre und darüber

der Übersetzung p. LIV Anm. 2 gibt er an, daß die verwischten Worte auch שכר שני ימים לכל gelesen werden könnten. Das ist gewiß richtig und ergibt einen tadellosen Zusammenhang: Jeder hat in jedem Monat die Einkünfte von zwei Tagen, also bei 25—26 Arbeitstagen im Monat rund 8% seines Lohns, an die Gemeinde für die Armenpflege zu zahlen. Die folgenden Worte ב...יש. sind ganz verwischt. SCHECHTER denkt an השבעה, aber es fehlt das Verbum.

[1] Nach p. LIV 7 ist לאיש אשר יגוע zu lesen.

alt ist, soll noch bestellt werden, die Gemeinde zu richten. Denn durch die Untreue (den Abfall) der Menschen (במעל האדם) sind ihrer Tage wenig geworden, und als Gottes Zorn gegen die Bewohner der Erde entbrannte, hat er gesprochen, daß ihre Einsicht schwinden solle, ehe ihre Tage zu Ende gehn.« Das entspricht genau den Angaben des Jubiläenbuchs beim Tode Abrahams 23, 11 ff.: »Alle Geschlechter, die erstehn werden von jetzt an bis zum Tage des großen Gerichts, werden schnell altern, ehe sie zwei Jubiläen (98 Jahre) vollenden, und ihre Kenntnis wird sie wegen ihres Alterns verlassen[1] und alle ihre Kenntnis (Einsicht) schwinden.« Daran schließt im Jubiläenbuch die oben S. 16 besprochene Verkündung des großen Abfalls und des Strafgerichts in der Seleukidenzeit, an die die Umkehr und die Rückbildung, die ständig anwachsende Verlängerung der Lebensdauer bis zu 1000 Jahren und mehr unmittelbar anschließt.

Kultische und rechtliche Gesetze.

Die übrigen Abschnitte des Gesetzbuchs enthalten Einzelbestimmungen rechtlicher und kultischer Art. Zu Anfang stehn die Gebote über Verbrechen gegen andere (p. 9, 1—10, 3). Dann folgt, nach dem Abschnitt über die Bestellung der Richter, eine Bestimmung über die Reinigung mit Wasser (10, 10—13) und dann sehr ausführlich die Sabbatgebote (10, 14—11, 18). Daran schließen weitere kultische und Reinheitsgebote, unter denen auch Bestimmungen über den Verkehr mit Heiden erscheinen (11, 18—12, 18). Auf die Ordnung der Besiedlung folgen dann, wie wir gesehn haben, die Satzungen »für die Menge«, zunächst über die Abgaben (14, 12—17, s. o. S. 48 f.), dann weitere Strafbestimmungen bei Vergehungen (14, 18—22), und weiter Vorschriften über die Art der Ablegung des Eides und über die Bundbrüchigen und Reuigen (15, 1—16, 6). Dann folgen Bestimmungen über Gelübde u. ä. (16, 6 ff.). Von 16, 16 an sind die Zeilen bis auf wenige Buchstaben völlig verwischt, so daß sich nicht sagen läßt, ob noch weitere Blätter folgten oder ob uns das Gesetzbuch im wesentlichen vollständig vorliegt.

[1] So Charles in seiner Übersetzung in The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, vol. II, p. 48: »And their knowledge shall forsake them by reason of their old age.« Littmann übersetzt: »und es wird geschehn, wenn sie ihre Kenntnis wegen ihres Alterns verläßt, dann wird usw.«. Der lateinische Text hat *et senescere celerius et minui dies vitae ipsorum* und läßt den Schlußsatz aus.

In den kultischen und Reinheitsgeboten gelangen die Sonderanschauungen der Gemeinde zum Ausdruck[1]. Es sind Variationen der Gesetzesauslegung ganz derselben Art, wie sie innerhalb der Pharisäer und des talmudischen Judentums zwischen den einzelnen Schulen bestehn[2]; sie berechtigen aber in keiner Weise, von einer »Sekte« zu reden. Vielmehr stehn sie durchaus auf dem Boden des orthodoxen Judentums, und zwar mit besonders stark ausgeprägtem Rigorismus, so daß sie wie in der Ehegesetzgebung, der Forderung der Monogamie, so auch in manchen anderen Geboten über das hinaus gehn, was allgemein anerkannt und befolgt wird.

Ich gebe zunächst die sehr detaillierten Sabbatgesetze 10, 14 ff.: »Über den Sabbat. ihn gemäß seiner richtigen Ordnung zu halten. Am sechsten Tage soll niemand mehr eine Arbeit verrichten von der Zeit an, wo die Sonnenscheibe (גלגל השמש) noch fern von dem Tor ist in ihrer Fülle (מלואו, d. h. wo sie noch ganz über dem Horizont steht); denn das ist. was er sagt (Deut. 5, 12): 'Beobachte den Sabbat, ihn heilig zu halten.' Am Sabbattag soll niemand ein törichtes und unnützes Wort reden. Er soll seinem Nächsten (d. h. einem andern) nichts leihen. Er soll nicht rechten über Vermögen oder Profit. Er soll nicht über Geschäfte und Arbeiten reden, die am nächsten Tage zu machen sind. Niemand soll aufs Feld gehn,

---

[1] So in dem Abschnitt 10 10 ff.: »Über die Reinigung mit Wasser. Niemand soll in schmutzigem Wasser baden oder in weniger Wasser, als was für die Füße eines Menschen genügt« — Gressmann korrigiert hier offenbar richtig den korrupten Text ומעוטים מדי ברעיל איש in לרגלי איש, ebenso Z. 13 ברעיל in לרגל; in Z. 12 ist mit Charles בם מים in במי, in Z. 13 במימי in כמימי zu ändern. »Er soll sich nicht reinigen (waschen) in dem Wasser eines Gefäßes« — denn das Gefäß kann unrein sein; es wird also Waschung in fließendem Wasser oder Teichen u. ä. vorgeschrieben. »Und jeder Teich (Pfütze) in einem Felsen, in dem nicht genügend Wasser für die Füße ist, das ein Unreiner berührt hat, dessen Wasser sind unrein wie die eines Gefäßes.« — Ferner 12, 11 ff.: »'Niemand soll sich selbst zum Abscheu machen' (Lev. 11, 43 d. h. lewitisch unrein machen, ישקץ איש את נפשו) durch irgendein Tier oder Gewürm, indem er davon ißt, von den Unreinheiten (für מעגלי korrigiert Charles מגאלי) der Bienen 'bis zu allem Getier, das im Wasser kriecht' (nach Lev. 11, 46). Fische sollen sie nur essen, wenn sie lebendig aufgeschlitzt sind und ihr Blut ausgegossen wird; und alle Heuschreckenarten sollen ins Feuer oder Wasser geworfen werden, solange sie noch lebendig sind; denn das ist die ihrer Schöpfung entsprechende Ordnung. Und alles Holz, Stein und Lehm, die durch menschliche Unreinheit befleckt sind, von den Befleckungen, die sie hineingetragen haben, wird gleichfalls unrein, wer sie berührt. Jedes Gefäß, Nagel oder Pflock in der Wand, die mit einem Toten im Hause zusammen sind, werden unrein wie die Unreinheit eines Arbeitsgeräts.«

[2] Auch die vier orthodoxen Rechtssysteme des Islams kann man vergleichen.

um in seinem Interesse Arbeiten am Sabbat zu verrichten. Er soll nicht außerhalb seiner Stadt gehn über ⟨zwei⟩tausend Ellen[1]. Niemand soll am Sabbat etwas anderes essen, als was vorbereitet ist oder auf seinem Felde zugrunde geht. Auch soll er nur im Lager essen und trinken; ⟨wenn er aber⟩ unterwegs ist und hinabsteigt, um zu baden, darf er trinken, wo er steht, aber nicht in irgendein Gefäß schöpfen. Einen Ausländer soll er am Sabbattage nicht senden, um ein Geschäft für ihn zu verrichten. Niemand darf schmutzige oder von einem Heiden gebrauchte Kleider anziehn, wenn sie nicht mit Wasser gewaschen oder mit Weihrauch abgerieben sind[2]. Niemand soll nach seinem Belieben am Sabbat . . .[3]. Niemand soll sein Vieh außerhalb seiner Stadt auf die Weide führen mehr als 2000 Ellen. Er soll seine Hand nicht erheben, es mit der Faust zu schlagen; ist es störrisch, so soll er es nicht aus seinem Haus (Stall) lassen. Niemand soll etwas aus dem Haus auf die Gasse oder aus der Gasse ins Haus bringen; auch wenn er im Eingang steht, soll er nichts hinaus- oder hineinbringen. Ein zugeklebtes Gefäß soll man am Sabbat nicht öffnen. Niemand soll am Sabbat Räucherwerk beim Aus- und Eingehn mit sich tragen. Er darf am Sabbat in seinem Hause nicht Stein oder Erde aufheben. Der Wärter soll am Sabbat den Säugling nicht aufnehmen um mit ihm aus- und einzugehn. Niemand soll am Sabbat seinen Knecht, seine Magd oder seinen Tagelöhner reizen. Niemand soll am Sabbat ein Vieh entbinden: und wenn es in einen Brunnen oder eine Grube fällt, soll er es am Sabbat

[1] Auf Grund der analogen Bestimmung 11, 6 und der sonst im Judentum allgemein herrschenden Bestimmung über den »Sabbatsweg« ist אלף von allen Bearbeitern mit Recht in אלפים korrigiert.

[2] Diese hier an die Erwähnung des Ausländers angefügte Bestimmung gilt offenbar nicht nur für den Sabbat, sondern ganz allgemein.

[3] אל יתערב איש מרצונו בשבת. Das kann bedeuten »er soll sich nicht verpfänden« (von ערבון) oder auch »er soll sich nicht in Verkehr einlassen« wie Prov. 20, 19. 24, 21; vgl. Ezra 9, 2. Letzteres halte ich für die wahrscheinlichste Übersetzung. Moore, Harvard Theol. Rev. IV 347 gibt die erstere, schlägt aber daneben die Deutung vor: »er soll keinen ʿerûb machen«, die fiktive Verbindung, durch die Häuser mittels des »Judenzauns« für eine Einheit erklärt werden, zwischen denen man sich am Sabbat frei bewegen darf; und diese Erklärung hat Leszynsky, Die Sadduzäer 146, aufgenommen. Das halte ich für wenig wahrscheinlich; noch weniger Anlaß sehe ich zu einer Änderung des Textes, wie sie mehrfach vorgeschlagen ist. Für die von Charles vorgeschlagene Änderung יתענה »er soll sich kein Fasten auferlegen« spricht allerdings, daß das Fasten am Sabbat im Jubiläenbuch 50, 12 und im Talmud verboten ist; doch liegt die Änderung von der Überlieferung recht weit ab, und diese gibt ja einen guten Sinn.

nicht heraufholen. Niemand soll am Sabbat an einem Platz in der Nähe von Heiden ruhen. Niemand soll den Sabbat um Vermögens oder Profits willen entweihn. Und wenn irgendein menschliches Wesen in einen Ort mit Wasser oder einen Ort . . .[1] fällt, so darf er ihn nicht mit einer Leiter, einem Strick oder einem Gerät herausbringen. Am Sabbat darf niemand etwas auf den Altar bringen außer dem Brandopfer des Sabbats; denn so steht geschrieben: 'abgesehn von euren Sabbaten' (Lev. 23, 27)[2].«

Diese Bestimmungen sind eine weitere Ausführung der Vorschriften des Jubiläenbuchs. Im Anschluß an das Gesetz Exod. 31, 14f. 35, 2 (vgl. Num. 15, 32ff.), wonach jede Arbeit am Sabbat mit dem Tode bestraft werden soll — und wer ihn verunreinigt oder entweiht, soll des Todes sterben, fügt das Jubiläenbuch hinzu — werden 2, 29f. und 50, 8ff. eine Reihe von Einzelgeboten für den Sabbat gegeben, die sich großenteils in unserm Gesetzbuch wiederfinden: der Sabbat ist nicht dazu da, »an ihm eine Arbeit zu verrichten, die sich nicht geziemt, an ihm den eigenen Willen zu tun, irgend etwas zuzubereiten, was gegessen oder getrunken wird, noch Wasser zu schöpfen, noch an ihm irgend etwas, was getragen wird, zu ihren Türen herein- oder hinauszutragen, was sie sich nicht in den sechs Tagen als Arbeit in ihren Wohnungen zubereitet haben«. Detaillierter heißt es 50, 8ff., daß sterben soll, »wer diesen Tag befleckt (und seinem Weibe beiwohnt), wer irgendeine Sache beredet, an ihm zu tun, daß er eine Reise mache wegen allerlei Verkauf und Kauf; und auch, wer an ihm Wasser schöpft, das er nicht vorbereitet hat am sechsten Tage, und auch, wer allerlei aufhebt zu tragen, um es aus seinem Zelt oder seinem Hause zu bringen«. Zulässig ist nur das vorgeschriebene Sabbatopfer; dagegen soll sterben, »wer an ihm eine Arbeit tut, und auch, wer einen Weg geht, und auch, wer sein Grundstück besorgt, sei es zu Hause oder an irgendeinem andern Ort, (und auch, wer Feuer anzündet, und auch, wer irgendein Tier bepackt, und auch, wer zu Schiffe auf dem Meer reist, und jedermann, der jemand schlägt und tötet, und auch, wer ein Tier oder einen Vogel schlachtet, und auch, wer ein Tier, Vogel oder Fisch fängt, und auch, wer am Sabbat fastet [s. o. S. 52, 3] und Krieg führt)«.

---

[1] In der Handschrift ist etwas ausgefallen.

[2] Das Gesetz Lev. 23 zählt die Festtage auf, an denen Jahwe die vorgeschriebenen Opfer darzubringen sind, »abgesehn von den Sabbaten Jahwes«: denn am Sabbat sind nach Num. 28, 9 zwei einjährige fehlerlose Lämmer, ein Ölkuchen und ein Trankopfer darzubringen.

Die hier eingeklammerten Bestimmungen fehlen in unserm Text, der dafür eine Reihe analoger hinzufügt; im übrigen bieten sie genau das Bild von den peinlich durchgeführten Sabbatordnungen, das wir aus der sonstigen jüdischen und heidnischen Literatur und aus dem Neuen Testament erhalten.

Dagegen ist von einer Todesstrafe für den Übertreter der Sabbatgebote nirgends die Rede. Gemäß dem Gesetz Deut. 13, 6 über falsche Propheten und Traumdeuter und 13, 13ff. über »nichtsnutzige Leute«, wörtl. »Menschen, die Söhne des Nichtsnutzes, des Beli'al sind (אנשי בני בליעל)«, die eine Stadt zum Abfall von Jahwe und Götzendienst verführen und daher dem Bann und der Vernichtung anheimfallen, wird zunächst p. 12, 2ff. bestimmt: »Jeder, über den die Geister Beli'als (s. o. S. 39) die Herrschaft gewonnen haben, so daß er 'Abfall redet' (Deut. 13, 6), soll nach dem Gesetz über Totenbeschwörer und Zauberer gerichtet werden« — das die Steinigung vorschreibt (Lev. 19, 31. 20, 6. 27). Dann aber heißt es weiter: »Aber der, den er verführt, den Sabbat und die Feste zu entweihen, soll nicht sterben; sondern den Menschensöhnen liegt ob, ihn zu beobachten; und wenn er sich bessert (geheilt ist) und sie ihn sieben Jahre lang beobachtet haben, soll er (wieder) in die Gemeinde kommen.« Hier wird also ein ausdrückliches Gebot der Tora (Exod. 31, 14f. 35, 2) außer Kraft gesetzt — die Argumentation, mit der man sich beholfen haben wird, ähnlich wie bei der Monogamie, wird nicht mitgeteilt —; man sieht, wie trotz alles Formalismus die ethischen und humanen Anschauungen dennoch vordringen.

Um so strenger wird die Reinhaltung und die Vermeidung jeder Befleckung eingeschärft. Das führt zu der immer mehr gesteigerten Absonderung von den Heiden, die in dem Gebot, am Sabbat nicht in der Nähe von Heiden zu ruhn und keine heidnischen Kleider anzuziehn, zum Ausdruck gelangt. Damit verbinden sich auch hier humanitäre Vorschriften. 12, 6ff. heißt es: »Niemand soll seine Hand ausstrecken, um das Blut irgendeines Heiden (איש מן הגוים) um Vermögens oder Profits willen zu vergießen. Auch soll er nicht irgend etwas von ihrem Vermögen nehmen, auf daß sie nicht lästern, es sei denn auf Beschluß der Genossenschaft Israels.« Man sieht, der »Antisemitismus« ist hier wie überall stark entwickelt und beruht ganz wesentlich auf wirtschaftlichen Momenten. Dem soll diese Bestimmung entgegenwirken. Sehr beachtenswert ist, daß die Gemeinde, deren Zustimmung bei der Verfolgung eines Vermögensanspruchs gefordert

wird — ob in einer allgemeinen Volksversammlung oder durch ihre Behörden und ein Rat̯skollegium, läßt sich nicht erkennen —. als חבור ישראל »Genossenschaft (Chabûr) Israels« bezeichnet wird, mit einem nur hier vorkommenden Wort, das unmittelbar an den Terminus חברים Chaberîm »Genossen« anklingt, mit dem die Pharisäer sich bezeichnen. Die Gemeinde des neuen Bundes von Damaskus ist ja in der Tat eine Variation der Pharisäer, aus denselben Tendenzen erwachsen, und von der Gestalt des Pharisäismus, die im Judentum die Herrschaft erlangt hat, nur durch unwesentliche, zum Teil noch etwas rigorosere Einzelbestimmungen unterschieden.

Das Gesetz fährt fort (12, 8): »Niemand soll Vieh oder Geflügel, die rein sind, an Heiden verkaufen, damit sie sie nicht opfern; auch von seiner Dreschtenne und seiner Kelter darf er ihnen nicht verkaufen um all seinen Besitz[1].« Also die Idee der Gottgeweihtheit und Reinheit, die durch eine Verwendung des Eigentums eines Israeliten zu einem heidnischen Opfer befleckt werden und so den Dienst der Idole fördern würde, wird auf alle Lebensmittel ausgedehnt. Das gleiche gilt für das Gesinde: »Seinen Knecht und seine Magd soll er ihnen nicht verkaufen, da sie mit ihm in den Bund Abrahams eingetreten sind« — natürlich durch die Gen. 17, 13 auch für diese gebotene Beschneidung, die gleichfalls im Jubiläenbuch c. 15 noch nachdrücklicher eingeschärft wird.

Über die gottesdienstlichen Einrichtungen und die Beziehungen zum Tempel in Jerusalem, der natürlich trotz des Bruchs mit den Juden Palästinas und der Auswanderung die heilige Stätte und der irdische Wohnsitz der Gottheit blieb, geben die Vorschriften 11, 18ff. einige Auskunft: »Niemand soll Brandopfer, Speiseopfer, Weihrauch, Holz zum Altar durch jemand senden, der durch eine der Unreinheiten unrein ist, so daß er ihm gestattet, den Altar zu verunreinigen; denn es ist geschrieben (Prov. 15, 8): 'Das Opfer der Sünder ist ein Greuel[2], aber das Gebet der Gerechten ist wie ein wohlgefälliges Speisopfer'.« Also Opfergaben werden hier wie sonst aus der Diaspora nach Jerusalem geschickt. Dazu gehört weiter 12, 1: »Niemand soll in der Stadt des Heiligtums seiner Frau beiwohnen, die Stadt

[1] בכל מאדו, vielleicht korrupt.

[2] »für Jahwe« im Original, in unserem Text ausgelassen, wie durchweg. Der Text der Proverbien lautet im zweiten Satz ותפלת ישרים רצונו. Damit ist v. 29 ותפלת צדיקים ישמע kontaminiert; so lautet unser Text: ותפלת צדקם כמנחת רצון.

des Heiligtums durch ihre geschlechtliche Unreinheit (בנדתם) zu beflecken« — bei der Wallfahrt nach Jerusalem ist also während des Aufenthalts in der Stadt die Beiwohnung verboten. Diese Forderung wird von der neuen Gemeinde ganz allgemein gestellt worden sein: die Heiligkeit des Tempels wird auf die ganze Stadt ausgedehnt, sie soll lediglich das religiöse Zentrum der Judenschaft sein, in der alles weltliche Treiben verpönt ist.

In den Einzelgemeinden bildet die Synagoge, hier als בית השתחות »Haus der Anbetung«, προσευχή und bei Philo προσευκτήριον bezeichnet. Auf sie beziehen sich die dazwischenstehenden Sätze 11, 21 ff.: »Jeder, der ins Gebetshaus kommt, soll nicht unrein kommen, ⟨sondern⟩ gewaschen. Und wenn die Trompeten der Versammlung (הקהל, = ἐκκλησία LXX) blasen (vgl. Num. 10, 1 ff.), soll es vorher oder nachher geschehn, aber sie dürfen nicht den ganzen Gottesdienst ruhen lassen: der Sabbat ist heilig.« Dann folgen, nach der Bestimmung über Jerusalem 12, 1, die Gesetze über die Zauberer und die Entweihung des Sabbats oben S. 54.

Die Bestimmungen über das Verhalten der Gemeindemitglieder zueinander stehn am Anfang des Gesetzbuchs p. 9, 1 ff. Die ersten Sätze knüpfen an an das Gesetz Lev. 27, 28 f. über den Bann (חרם), die unlösbare Weihung eines Besitztums oder eines Feindes an die Gottheit zu vollem Eigentum: »Alles Gebannte, was irgend jemand dem Jahwe bannt von all seinem Besitz, sei es Mensch, Vieh oder Grundbesitz, darf nicht verkauft oder wieder eingelöst werden; alles Gebannte ist hochheilig für Jahwe. Alles aber von menschlichen Wesen (מן האדם), was gebannt wird, darf nicht losgekauft, sondern muß getötet werden.« In alter Zeit wird bekanntlich auch alles gebannte Vieh aus der feindlichen Beute abgeschlachtet[1]. Nach Ezechiel 44, 29 und dem Priesterkodex Num. 18, 14 fällt dagegen »alles Banngut in Israel« an die Priester. Im Judentum ist dann, seit eine Kapitalgerichtsbarkeit nicht mehr ausgeübt werden konnte, die »Bannung« der technische Ausdruck für die feierliche Ausstoßung aus der Gemeinde, das ἀναθεματίζειν geworden[2]. Aber zur Zeit der Entstehung des neuen Bundes war die alte Vorstellung offenbar noch ganz lebendig, und der Bann, die Weihung eines Gegners an die Gottheit, um ihn dadurch zu vernichten, wird oft genug angewendet worden sein. Das verbietet unser Gesetz als einen unzulässigen

[1] Vgl. Deut. 13, 13 ff. über die Bannung und Vernichtung der zum Götzendienst abgefallenen Ortschaften. Ebenso ganz kurz schon im Bundesbuch Exod. 22, 19.

[2] Vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volks II³ 434 f. Weber, Jüd. Theol.² 142 f.

Racheakt, eine Entartung zu heidnischem Brauch, bei Todesstrafe: »Jeder, der einen Menschen aus der Menschengattung[1] bannt nach den Gesetzen der Heiden« — das kann doch nur heißen: »nach heidnischer Art«, nicht etwa, daß er nach heidnischem Recht vor heidnischem Gericht gegen ihn verfahren will —, »ist zu töten[2]. (Denn) was er sagt, (ist): 'Du sollst dich nicht rächen und den Söhnen deines Volkes nichts nachtragen' (Lev. 19, 18)[3]; und jeder, der in den Bund eingetreten ist, der etwas gegen einen andern (»seinen Nächsten«) vorbringt, was nicht vor Zeugen erwiesen ist[4], sondern im Zorn gegen ihn vorgeht oder an seinen Ältesten schreibt (ספר, berichtet), um ihn in schlechten Ruf zu bringen, der ist rachsüchtig und trägt nach. Und es steht doch nur geschrieben (Nahum 1, 2): 'er (d. i. Gott, im Original Jahwe) ist rachsüchtig gegen seine Widersacher und nachtragend gegen seine Hasser'« — d. h. Gott darf die Rache üben, aber nicht ein Mensch. »Wenn er gegen ihn stumm bleibt von einem Tag zum andern und dann im Zorn gegen ihn ein todbringendes Wort gegen ihn vorbringt (דבר בו בדבר מות), dann zeugt er gegen sich, weil er das Gebot Gottes nicht gehalten hat, das ihm sagt (Lev. 19, 17): 'Du sollst deinen Nächsten zurechtweisen, daß du nicht um seinetwillen eine Sünde auf dich ladest'.« Es sind dieselben Grundsätze, die im Testament Gads in der Warnung vor dem Haß eingeschärft werden: (c. 4) φυλάξασθε οὖν, τέκνα μου, ἀπὸ τοῦ μίσους, ὅτι καὶ εἰς αὐτὸν τὸν Κύριον ἀνομίαν ποιεῖ. οὐ γὰρ θέλει ἀκούειν ἐντολῶν αὐτοῦ περὶ ἀγάπης τοῦ πλησίον καὶ εἰς Θεὸν ἁμαρτάνει. ἐὰν γὰρ πέσῃ ὁ ἀδελφός, σπουδάζει εὐθὺς ἀπαγγεῖλαι τοῖς πᾶσιν, καὶ σπεύδει, ἵνα κριθεὶς καὶ κολασθεὶς ἀποθάνῃ. Eben diese Anschauung, die Mahnung zur Nächstenliebe, wird hier in gesetzliche Gebote umgesetzt, bei aller Wahrung der zur Aufrechterhaltung der Gesetzlichkeit unentbehrlichen gegenseitigen Kontrolle.

Auch sonst ist jede Selbsthilfe und jeder gewaltsame Zwang gegen andere verboten: (9, 8) »In bezug auf den Eid, von dem er gesagt hat: 'Deine Hand soll dir nicht helfen'« — das ist aus Sam. I 25, 26. 31 ent-

[1] Man betrachtet in אשר יחרים אדם באדם das letzte Wort als Dittographie. Aber Lev. 27, 28 steht zuerst, bei der Aufzählung der Objekte, באדם und v. 29 אשר יחרם מן האדם; somit ist באדם jedenfalls zu halten und vielleicht auch das vorhergehende אדם: »einen von der Menschengattung«.

[2] להמית הוא, von Charles richtig erklärt.

[3] Die Fortsetzung ist: »sondern sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst«.

[4] Für אשר לא בהוכח ist entweder הוּכַח »gerechtfertigt, als richtig erwiesen« oder mit Charles הוֹכִיחַ zu lesen »der ihn nicht zur Rede gestellt hat«.

nommen, wo Abigail den David preist, daß er sich nicht gewaltsam Selbsthilfe gegen Nabal verschafft hat —, »so übt jeder, der auf seinem Felde jemand schwören läßt, nicht in Gegenwart der Richter oder auf Grund ihres Ausspruchs, diese Selbsthilfe mit eigner Hand« — denn er zwingt ihn auf ungesetzlichem Wege zu einem Eid, der ihn schädigt. »Wenn jemandem etwas abhanden gekommen ist, ohne daß bekannt ist, wer es aus dem . . .[1] des Lagers gestohlen hat, in dem es gestohlen ist, soll sein Eigentümer 'es mit dem Flucheid beschwören' (Num. 5, 21), 'und wer es hört, falls er darum weiß und es nicht anzeigt' (Lev. 5, 1). der ist schuldig. Über alles Veruntreute, das zurückgegeben wird, aber keinen Eigentümer hat, soll der Zurückgebende[2] dem Priester berichten, und dann soll ihm mit Ausnahme des Sühnewidders das Ganze (d. h. alles andere, הכל) gehören«. Leider ist »ihm« (לו) zweideutig; aber das Gesetz Num. 5, 8, das hier fast wörtlich wiedergegeben wird, bestimmt, daß »wenn der (inzwischen verstorbene) Träger des Anspruchs keinen Blutsverwandten hat, dem die Buße entrichtet werden könnte, so gehört die zurückgegebene Buße Jahwe« — erläutert durch »dem Priester« — »mit Ausnahme des Sühnewidders« — der nach Lev. 5, 15f. Jahwe geopfert wird. So wird also auch hier zu verstehn sein: der veruntreute Gegenstand fällt an den Priester, der Widder wird Jahwe geopfert[3]. Die Fortsetzung bestätigt dies: »Und ebenso soll jeder verlorene Gegenstand, der gefunden wird und keinen Eigentümer hat, den Priestern gehören; denn der es gefunden hat, kennt sein Recht (d. h. das daraufhaftende Besitzrecht, den rechtlichen Eigentümer) nicht. Wenn ein Eigentümer dafür nicht gefunden wird, sollen sie es behalten.«

»Wenn jemand sich in irgendeiner Sache gegen die Tora vergeht und ein anderer (sein Nächster), und zwar nur er allein, das sieht, so soll er, wenn es eine Sache ist, auf der der Tod steht, es vor seinen Augen[4] dem Ephoren anzeigen, und der Ephor soll es mit eigner Hand niederschreiben, bis er es nochmals tut in Gegenwart eines andern[5] und dieser

[1] במאד, verschrieben.

[2] Für המשוב lies mit Schechter המשיב.

[3] Deshalb kann ich Charles' Änderung des am Schluß stehenden הכל in לכהן nicht für richtig halten.

[4] לעיניו בהוכיח (mit einem freien Raum zwischen beiden Worten) könnte heißen »vor seinen Augen mit Zurechtweisung (Anklage)«. Aber Charles korrigiert es wohl mit Recht in לעיני הנוכח »in Gegenwart des Angeklagten«.

[5] אחד korrigiert Charles mit Recht in אחר.

es gleichfalls dem Ephoren anzeigt. Wenn er (so) wieder von einem andern ertappt wird, ist sein Urteil erledigt. Sind aber zwei Zeugen da, bezeugen aber Verschiedenes, so soll der Mann nur von der Reinheit ausgeschlossen sein, wenn sie zuverlässig sind und wenn der Mann es noch an dem Tage, an dem er es gesehn hat, dem Ephoren mitteilt. Und nach dem Gesetz sollen sie zwei zuverlässige Zeugen ⟨annehmen⟩ und nicht nur einen, um die Reinheit auszuschließen. Und niemand soll als Zeuge vor den Richtern auftreten, um auf seine Aussage ein Todesurteil auszusprechen, der noch nicht volljährig ist, 'um unter die Gemusterten einzutreten' (Exod. 30, 13f.; die Altersgrenze sind demnach 20 Jahre) ⟨und der nicht⟩ gottesfürchtig ist. Nicht als Zeuge gegen einen anderen (seinen Nächsten) soll Glauben finden, wer ein Wort der Gebote 'mit erhobener Hand' (Num. 15. 30, d. i. mutwillig) übertreten hat, bis er wieder für rein erklärt ist.«

Es bleiben die beiden stark beschädigten und verwischten letzten Seiten. p. 15 beginnt, in welchem Zusammenhang, ist nicht erkennbar, mitten in den Bestimmungen über den Eid. Ob sich diese Satzungen auf bestimmte Einzelfälle oder ganz allgemein auf den Eid beziehn, wissen wir nicht: das letztere ist wohl das wahrscheinlichste. Den Namen der Gottheit dabei anzurufen, wird verboten: »⟨er soll nicht schwören⟩ sei es bei Aleph und Lamed (= Elohim, s. o. S. 8), sei es bei Aleph und Dalet (= Adonai), sondern nur den Schwur, der im Bundeseid ⟨geschrieben ist⟩[1]. Auch die Tora Moses soll er nicht erwähnen, denn ... (oder: »außer ...«). Und wenn er schwört und dann (den Eid) bricht (ועבר), entweiht er den Namen[2]. Und wenn (er schwört) beim Bundeseid, ⟨so soll es vor⟩ den Richtern geschehn[3]; und wenn er ihn bricht, ist er schuldig; aber wenn er beichtet und sich bekehrt, soll er nicht die Todesstrafe erleiden[4].«

Daran schließen allgemeine Bestimmungen über die Ablegung des Bundeseides und den Eintritt in den Bund: (19, 5) »Wer in den Bund für ganz Israel nach ewiger Satzung eintritt mit seinen Söhnen, die ⟨noch nicht⟩ in die Gemusterten durch den Bundeseid eintreten können, soll es für sie bekräftigen.« Die unmündigen Kinder werden also durch eine

[1] Für ..בכ setzen Lévi und Charles הכתובה ein.

[2] Vgl. Lev. 19, 12: »ihr sollt nicht falsch schwören bei meinem Namen, daß du den Namen deines Gottes nicht entweihst«.

[3] Ergänzt von Gressmann.

[4] ולא ישא [משפט ה]מות Charles.

Erklärung ihres Vaters in die Gemeinde aufgenommen und für dieselbe verpflichtet, wie im Christentum durch die Kindertaufe.

»So ist das Recht in der ganzen Endzeit der Sünde« — der gegenwärtigen Weltperiode — »für jeden, der sich von seinem verderblichen Wandel bekehrt« — also in den Bund eintreten will —: »an dem Tage, an dem er mit dem über die Menge gesetzten Ephoren (s. o. S. 48) gesprochen hat, soll man ihn mustern mit dem Eid des Bundes, den Mose mit Israel geschlossen hat, dem Bund, zurückzukehren zur Tora Moses mit ganzem Herzen und ganzer Seele .... (zerstört). Niemand soll ihm die Rechtssätze mitteilen, bis er vor dem Ephoren gestanden hat, der ihn ⟨prüft⟩, indem er ihn fragt. Und wenn er es auf sich nimmt, zurückzukehren zur Tora Moses mit ganzem Herzen und ganzer Seele, ⟨Gottes Gebote zu befolgen⟩ und alles, was von der Tora offenbart ist, zu streiten ⟨gegen die Abtrünnigen⟩ ..... ⟨so soll⟩ der Ephor ⟨ihn aufnehmen⟩ und ihm gebieten ⟨... etwa: die Gottlosen⟩ zu töten .. und einen Wahnsinnigen (wohl die falschen Propheten) und alle ...« Der Rest ist ganz zerstört; nur der Schluß des Abschnittes ist p. 16, 1 f. erhalten: »⟨Gott hat einen Bund geschlossen⟩ mit euch und mit ganz Israel. Darum soll der Mann (d. i. jeder) die Verpflichtung auf seine Seele nehmen, zur Tora Moses zurückzukehren.«

»Denn in ihr ist alles genau bestimmt (מדוקדק). Und die Erläuterung (פרוש) ihrer Endzeiten (קציהם, der Zeitperioden, die sie durchzumachen haben, und ihres Ausgangs, wie oben p. 2, 9) in bezug auf die Blindheit Israels[1] über alle diese Dinge, siehe das ist genau ausgeführt (מדוקדק) in dem Buch der Einteilungen der Zeiten nach ihren Jobeljahren und Wochen (dem Jubiläenbuch, s. o. S. 9).«

»An dem Tage, an dem jemand es auf seine Seele nimmt, zur Tora Moses zurückzukehren, wird der Engel des Mastema (s. o. S. 39) von ihm weichen, wenn er sein Wort hält. Daher wurde Abraham am Tage, wo er zur Erkenntnis kam (ביום דעתו), beschnitten« — vgl. Jubil. 15, 26 im Anschluß an die Beschneidung Abrahams und seiner Angehörigen und Knechte: »Alles Geborene, das nicht beschnitten ist bis zum achten Tage, gehört nicht zu den Kindern des Bundes, den Gott mit Abraham geschlossen hat, sondern zu den Kindern des Verderbens.«

[1] לעורון ישראל; ich sehe keinen Grund, mit Schechter in לזכרון oder mit Charles in ליוסרי zu ändern.

Diese Ausführungen geben noch einmal einen lebendigen Einblick in das Wesen des neuen Bundes. Er ist die wahre Fortsetzung des alten, den Gott mit Abraham geschlossen hat, dessen ewige Satzungen Mose in der Tora offenbart hat; auf ihn ist daher auch die Verheißung übergegangen, er allein ist das wahre Israel, alle andern sind abtrünnig und bilden das Reich des »Anfeinders«, des Mastema oder Satan, dessen Diener (Engel) hinter ihnen stehn; und ihr vorausverkündetes und genau bestimmtes Geschick wird sich binnen kurzem erfüllen, wenn der Messias »Aharons und Israels« kommt und sein Reich aufrichtet.

Es folgen noch weitere Bestimmungen über die Gelübde: (p. 16, 6) »Was er gesagt hat (Deut. 23, 24): 'Was über deine Lippen kommt, sollst du halten', es auszuführen, so darf ein Mann jede 'eidliche Verpflichtung, die jemand auf seine Seele legt' (Num. 30, 3), um ein Wort aus der Tora auszuführen, um den Preis des Todes nicht brechen[1]. Aber alles, was ein Mann auf seine Seele legt ⟨gegen die Worte der Tora⟩, darf er um den Preis des Todes nicht halten. Was den Eid der Frau betrifft, von dem Mose gesagt hat (Num. 30, 6ff.), daß ihr Eid gehindert werden kann, so soll der Mann ihren Eid nicht hindern, wenn er keinem Menschen schadet[2]; er ist auszuführen. Wenn er ihn aber verhindern kann, falls er (dazu führt) den Bund zu übertreten, soll er sie hindern und ihn nicht ausführen. Und ebenso ist das Recht für ihren Vater (Num. 30, 6ff.).«

»Über das Recht der Gelübde. Niemand soll für den Altar (also nach Jerusalem) etwas Erpreßtes (אנוס; oder »gezwungen«?) geloben. Und auch die Priester sollen von Israel nichts ⟨derart⟩ annehmen. Und niemand soll eine Speise weihen« — das Folgende ist zerstört; vielleicht war von heidnischem Opferfleisch die Rede, dessen Gebrauch verpönt wird —; »das ist, wovon er gesagt hat (Micha 7, 2): 'Jeder stellt seinem Bruder mit dem Netz nach'. Nicht soll ...« Alles Weitere ist ganz zerstört; die wenigen erhaltenen Buchstaben zeigen, daß noch weiter von Opfern und Gelübden nebst Strafandrohungen die Rede war. — Ob noch weitere Blätter gefolgt sind, läßt sich nicht sagen.

---

[1] Für יפדהו liest Schechter mit Recht יפרהו, nach Num. 30, 9. 13f. 16.

[2] אשר לא .רע..דם ergänzt Gressmann sehr gut zu אשר לא ירע באדם.

Abschluß. Die Ergebnisse.

Eine unbefangene Interpretation der neuen Texte, wie wir sie im vorstehenden versucht haben, läßt über ihre Entstehungszeit keinen Zweifel. Die Gründung der neuen Gemeinde, ihr Auszug aus Jerusalem und die Abfassung der Mahnrede und des Gesetzbuchs fällt kurz vor das Jahr 170/69 v. Chr., in dem Antiochos Epiphanes zum erstenmal entscheidend in Jerusalem eingriff. Die Texte sind dann, wie die erläuternden Einschübe und die Abweichungen zwischen A und B lehren, überarbeitet und erweitert worden; aber auch in diesen Stücken weist nichts auf eine spätere Zeit, sie stammen aus einer Zeit, als die Vorgänge mit ihren Gegensätzen noch frisch im Gedächtnis waren und die Weltlage sich noch nicht wesentlich geändert hatte, auch sie erwarten die Katastrophe, das Weltgericht und das Kommen des Messias in der allernächsten Zeit.

Daraus hat sich zugleich ergeben, daß die üblichen Ansätze für die Abfassungszeit der ältesten Stücke des Henoch und für die der Jubiläen und der Testamente der Patriarchen beträchtlich zu spät sind. Auch sie stammen, da sie in dem neuen Text benutzt sind, aus derselben Zeit. Das wird durch ihren Inhalt durchaus bestätigt; eben darum fehlt in ihnen auch jede Einwirkung nicht nur des Hellenismus, sondern auch des Danielbuchs, von den für dieses charakteristischen, aus dem Parsismus übernommenen eschatologischen Vorstellungen findet sich in ihnen allen (abgesehn von den späteren Erweiterungen des Henoch) noch keine Spur. Nur die Scheu vor frühen Datierungen hat die richtige Erkenntnis verhindert: und die Neigung, in möglichst späte Zeit hinabzugehn, ist dadurch bestärkt worden, daß man in allgemeinen Schilderungen des Messias und seiner Zeit, wie z. B. im Test. Lewis c. 18 und Judas c. 24, Anspielungen auf politische Ereignisse (so auf Johannes Hyrkanos) zu entdecken glaubte, zu denen der Text in Wirklichkeit gar keinen Anhalt bietet[1]. Wenn es nicht zweifelhaft ist, daß die scharfen Angriffe auf die Lewiten

[1] Charakteristisch ist, daß Charles (The Test. of the twelve patr. translated p. 54) zugibt, daß die Vorwürfe gegen die Lewiten im Test. Lev. 10, 14ff. besser für die Zeit von 200—170 a's für 100—60 v. Chr. passen, sich aber doch für die letztere entscheidet, weil c. 16 die 70 Jahrwochen vorkommen, die Dan. 9, 24 bis auf die Makkabäerzeit (160 v. Chr.) gerechnet werden, und weil 10, 5 der Henoch zitiert wird. Argumente, die in Wirklichkeit garnichts beweisen.

und ihren Abfall im Test. Levi 10. 14—16 und das entsprechende Stück im Test. Juda 21, 6—23, 5 Einlagen in den ursprünglichen Text sind, der Lewi verherrlicht und die Herrschaft seiner priesterlichen Nachkommen und die Unterordnung der übrigen Stämme, der Laien, unter sie aufs stärkste betont, so ergibt sich vielmehr, daß der Kern des Buchs älter ist und etwa dem Ende des dritten Jahrhunderts angehört, der Zeit der ungestörten Priesterherrschaft unter den Ptolemäern. Er entspricht durchaus der Verherrlichung der Priesterherrschaft und des Regiments des Hohenpriesters Simon bei Jesus Sirach. Daß der Text den Mund etwas voll nimmt und ihre Macht und Herrlichkeit übertreibt, ist doch wahrlich kein Wunder; aber auf die Makkabäerzeit, auf die man diese Schilderungen gewöhnlich bezieht, paßt das durchaus nicht. Eben diese Idealisierung hat dann zu der Einfügung der scharfen Polemik geführt, als sich zeigte, daß das Verhalten der Priester ihr in Wirklichkeit durchaus nicht entsprach.

Diese Einlagen in den Testamenten sind mit Zitaten des Henochbuchs verbunden, und alle Hinweise auf dasselbe mögen, wie auch Charles annimmt, erst damals eingefügt sein. Einzelne Bestandteile des Henochbuchs, auch abgesehn von den ursprünglich selbständigen noachischen Fragmenten, mögen schon älter sein; das Stück 91—104 dagegen stammt aus derselben Zeit wie die neuen Texte. Auch am Jubiläenbuch können sehr wohl mehrere Hände tätig gewesen sein: auch hier sehn die Verweise auf Henochs Schrift und die Erwähnung der »Wächter« zum Teil wie spätere Zusätze aus. Das bedarf noch weiterer Untersuchung. Sicher ist, daß es in der Gestalt, in der es auf uns gekommen ist, unmittelbar vor der neuen Schrift und in denselben Kreisen wie diese entstanden ist. Es faßt in der legendarischen Überarbeitung der Vorgeschichte die Anschauungen und Forderungen zusammen, die sich in den Kreisen der Frommen gebildet haben und jetzt gegen die hellenisierende Reformpartei als das echte, unverfälschte Judentum, als die Grundlage des »Bundes mit den Vorfahren« durchsetzen wollen. So bildet es geradezu das Programm und die theoretische Basis für das Auftreten des »Lehrers der Gerechtigkeit« und die Organisation der neuen Gemeinde, die durch die Mahnrede verkündet und im Gesetzbuch ausgeführt wird.

Nahe verwandt sind der neuen Gemeinde offenbar die Ἀσιδαῖοι des Makkabäerbuchs, wenn auch nicht identisch mit ihr; denn die Folgerung, daß Gott über das wahre Israel, den Rest der Frommen, ein neues Exil

verhängt habe, haben sie nicht gezogen, sondern sind im Lande geblieben und haben das Geschick duldend ertragen.

Weiteres über die Gemeinde des neuen Bundes und ihre Schicksale ist uns nicht bekannt. In den Jahren der systematischen Religionsverfolgung durch Antiochos (Ende 168 bis 166/65) mag auch sie schwer zu leiden gehabt haben. Damit mag die scharfe Polemik zusammenhängen, die immer aufs neue gegen die Lauen und Abtrünnigen, die Mitläufer in der Gemeinde, gerichtet wird. Daß in der Folgezeit in Damaskus eine zahlreiche Diasporagemeinde bestanden hat, wissen wir aus dem Neuen Testament und aus Josephus (Bell. II 559. VII 368). Aber inzwischen war in Judäa und Jerusalem die pharisäische Orthodoxie immer weiter ausgebildet und zu voller Herrschaft gelangt, der Gegensatz innerhalb des Judentums im wesentlichen überwunden; die altgläubigen Saddukäer, die zum Pharisäismus in demselben Verhältnis stehn wie das orthodoxe Luthertum zum Pietismus und den verwandten Richtungen, verloren in der Masse des Volks allen Halt und kamen für die Religion nicht mehr in Betracht[1]. Mit diesen Tendenzen, die aus derselben Wurzel entsprungen sind, wird die Gemeinde in dauernder Fühlung geblieben sein; die Differenzen über Einzelheiten der Gesetzesauslegung kamen demgegenüber nicht in Betracht, sie waren nicht stärker, als sie auch sonst innerhalb des Pharisäismus zwischen den einzelnen Lehrern bestanden. So wird, wie die Diaspora überhaupt, auch die Gemeinde in Damaskus der Oberleitung der Kirche von Jerusalem untergeordnet und von ihr völlig assimiliert worden sein, zumal ihre messianischen Erwartungen sich eben nicht erfüllten und auf eine unbestimmte Zukunft vertagt und umgedeutet werden mußten. Auch läßt sich garnicht sagen, wieweit der Gesetzentwurf, der auf uns gekommen ist, überhaupt in der Praxis hat durchgeführt werden können; denn daß es sich hier wesentlich um eine Theorie handelt, ist klar. Jedenfalls ist die Gemeinde als orthodox anerkannt worden; denn ihre Schriften, das Jubiläenbuch, die mehrfach überarbeiteten Testamente der Patriarchen, und der noch stärker immer wieder ergänzte Henoch, sind zwar

[1] Nichts ist verkehrter, als den Sadduläern Hinneigung zum Hellenismus und Laxheit gegenüber dem Gesetz zuzuschreiben. Josephus bezeugt so scharf wie möglich das Gegenteil. Sie haben nur die weitere Entwicklung nicht mitgemacht, sondern sind auf dem Boden des Schriftworts und der in ihm zum Ausdruck gelangten Anschauungen stehngeblieben und daher notwendig der Stagnation und dem Absterben verfallen.

nicht in den Kanon der heiligen Schriften gelangt, wie Daniel, wohl aber in den Umkreis derselben aufgenommen und als Erbauungsbücher gelesen und weiterverbreitet worden und so auch zu den Christen übergegangen. Auch die spezifischen Schriften der Gemeinde, die Mahnrede und das Gesetzbuch, hat, wie wir jetzt sehn, das Judentum bewahrt; so sind sie erhalten und uns jetzt wieder beschert worden.

Inhalt.

Übersicht der Übersetzung der Texte.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei

ABHANDLUNGEN

DER PREUSSISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

JAHRGANG 1919

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

Nr. 10

VOM KLOSTERBUCH DES ŠÂBUŠTÎ

VON

EDUARD SACHAU

BERLIN 1919

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI DER
VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER WALTER DE GRUYTER U. CO.
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG. J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG.
GEORG REIMER. KARL J. TRÜBNER. VEIT U. COMP.

Vorgelegt in der Sitzung der phil.-hist. Klasse am **22.** Mai 1919.
Zum **Druck** eingereicht am 6. Juni, ausgegeben am 29. September 1919.

Das christliche Klosterwesen hat für Wissenschaft und Unterricht dieselbe Bedeutung gehabt im Orient wie im Okzident. Die Klosterschule zu Nisibis war für das 6. und 7. Jahrhundert des östlichsten Christentums die Universitas literarum, und die große Mehrzahl der Männer, die in geschichtlichem oder literarischem Zusammenhange jener Zeiten hervorgetreten sind, die Träger der Literatur und des kirchlichen Lebens, haben dort, man darf sagen, ihre akademische Bildung genossen. In späteren islamischen Zeiten hat das Kloster Dair Qunnâ am Tigris südlich von Bagdad die Rolle von Nisibis übernommen.

Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, daß nicht allein christliche Schriftsteller, sondern auch muhammedanische über christliche Klöster geschrieben haben, freilich von ganz verschiedenen Interessen ausgehend und ganz verschiedene Zwecke verfolgend. Von ersteren ist der bedeutendste der Bischof Jesudenaḥ oder Išô'denaḥ (d. i. Christus ist aufgegangen) von Baṣra, der sein Werk bezeichnet als Buch der Keuschheit[1], handelnd von den Klostergründern, den Schriftstellern de re monastica und den Schulgründern im Reich der Perser (der Sasaniden) und der Araber. Er schreibt in majorem dei gloriam und zum Ruhme der frommen Männer seines Volkes. Nach kurzer Angabe der Ortslage der Klöster gibt er Biographisches über ihre Gründer, berichtet von ihren Werken, ihren Wundertaten, ihrer literarischen Tätigkeit, gelegentlich von ihren Traumgesichten und von ihrem Grabe, Auszüge aus reicheren Quellen nach Art der Vitae sanctorum. In der Reihe dieser Klöstergründer heben sich deutlich drei Schichten ab; als erste die Schüler Eugens, der in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts das Klosterwesen von Ägypten nach Mesopotamien, zuerst in den Mons Masius (Ṭûrâ

[1] Herausgegeben und übersetzt von J. B. Chabot in Ecole Française de Rome. Mélanges d'archéologie et d'histoire 1896, XVI[e] année.

dh' Ìzlâ, Ṭûr 'Abdîn) verpflanzte. Von dort, von den Bergen im Norden von Nisibis hat sich das Klosterwesen nach allen Richtungen ausgebreitet. Die zweite Schicht sind die Schüler von Abraham dem Großen (im 6. Jahrhundert)[1], die dritte die Schüler des Bâbhai von Nisibis (569—628)[2]. Die Mehrzahl der von Jesudenaḥ aufgezählten Klöster liegt in den alten Stammprovinzen des östlichen Christentums, in Bêth 'Arbâjê-Nisibis, besonders in den gebirgigen Teilen auf beiden Seiten des Tigris, in Adiabene und Garamaea, ferner in dem westlichen, lachmidischen Babylonien, während dagegen von Klöstern im eigentlichen Babylonien, in der Nähe von Bagdad, in Maisân und Bêth-Hûzâjê nur sehr wenig die Rede ist. Am Ende seines Buches führt der Verfasser lediglich die Namen einiger Klöster ohne irgendwelche Ausführungen an, woraus man vielleicht schließen darf, daß es unvollendet geblieben ist.

Von dem Verfasser Jesudenaḥ ist außer den kurzen Angaben im Catalogus librorum von Ebedjesu[3] nichts bekannt, wir sind daher für die Bestimmung seiner Zeit lediglich auf die Angaben seines Buches angewiesen. Auf S. 279, 280 unter den Artikeln 125, 126 erwähnt er die Synode des Katholikos Timotheos im Jahre 170 nach der Ära der Söhne Hâšims, d. i. 793 n. Chr., und auf S. 250 unter Nr. 47 das Jahr 3 des Ġa'far Ibn Almu'taṣim, d. i. des Kalifen Almutawakkil, das Jahr 864 n. Chr. Unser Jesudenaḥ hat also frühestens nach 864 unserer Zeitrechnung, in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts geschrieben, wieviel später aber, ist nicht zu ermitteln.

Innerhalb dieser Zeitgrenze liegen nun auch diejenigen Schriftsteller, die Jesudenaḥ in seinem Werke erwähnt, soweit ihre Zeit bekannt ist. Es sind die folgenden:

Martyrius (ܣܗܕܐ ܡܪܛܘܪܝܣ, Sâhdônâ), Bischof von Mâḥôzâ dh' Arêwân (Arjâwân?) in Garamaea, sein Buch ܥܠ ܕܘܒܪܐ ܕܡܫܝܚܝܘܬܐ S. 238 Nr. 24, S. 280 Nr. 127[4].

Geschichte des heiligen Jonas ܬܫܥܝܬܐ ܕܝܘܢܢ S. 239 Nr. 27.

Simeon de Ṭaibûthâ, genannt Lukas, gegen 690, S. 240 Nr. 28.

[1] Budge, Book of governors II 37 ff.

[2] Budge, a. a. O. II 46.

[3] Assemani, Bibl. Or. III 1.

[4] Vgl. H. Goussen, Martyrius-Sahdônâs Leben und Werke, Leipzig 1897. Nach S. 16 Anmerkung wurde Sâhdônâ um 629/630 Bischof von Edessa.

Daniel Bar Ṭubhânithâ, vielleicht um 650, S. 277 Nr. 124.

Nestorius, Bischof von Bêth Nuhâdrâ, seine Geschichte des Josef aus Ḥazzâ, S. 279 Nr. 125; lebte vermutlich um 700.

Gabriel, Abt von Bêth Âbhê, seine Schriften, S. 281 Nr. 127; vielleicht der Zeitgenosse von Martyrius-Sahdônâ.[1]

Schließlich möchte ich noch darauf hinweisen, daß eine auffallend große Zahl der von Jesudenaḥ erwähnten Männer aus dem Lande Kaškar stammte, dem südöstlichen, an Mesene grenzenden Winkel Innerbabyloniens. Dies kann verschiedene Ursachen haben, es kann aber vielleicht ein Fingerzeig dafür sein, daß das Christentum gerade in Kaškar sehr alt und weit verbreitet war. Die Chronik von Arbela zählt Kaškar bekanntlich unter denjenigen Orten auf, die schon vor dem Jahre 224 einen Bischof hatten.

Das Klosterbuch Jesudenaḥs ist von einem Unbekannten zu einer versifizierten Epitome verarbeitet worden und ist uns in einer Handschrift der Kgl. Bibliothek zu Berlin erhalten, siehe meinen Katalog ihrer syrischen Handschriften, Berlin 1899 Bd. I S. 234—237. Die betreffende Handschrift ist modern, geschrieben 1882 in Alḳôsch.

Ein weiteres Werk eines christlichen Verfassers, aber arabisch geschrieben, das hier zu berücksichtigen, ist das von Evetts, Oxford 1895 herausgegebene und übersetzte The churches and monasteries of Egypt attributed to Abû Ṣâliḥ the Armenian. Der Verfasser ist anderweitig nicht bekannt, seine Verfasserschaft nicht einmal ganz sicher, wer er aber auch sein mag, er hat zwischen den Jahren 1208 und 1338 geschrieben, denn das erstere Datum ist das späteste, das in dem Buche vorkommt, und das letztere ist das Datum der Handschrift, aus welcher der Herausgeber seine Ausgabe geschöpft hat. Der Titel desselben lautet: »Chronik des Schaich Abû Ṣâliḥ des Armeniers, enthaltend Nachrichten aus den Provinzen und Gauen Ägyptens«. Sein Werk geht daher über den Rahmen eines Kloster- und Kirchenbuchs weit hinaus, es ist vielmehr eine Sammlung von Memorabilien aus der Geschichte des Christentums in Ägypten. In diesem Zusammenhang werden außer Kirchen und Klöstern samt topographischen Angaben auch die Heiligen des Landes erwähnt, Heiligen- und Wundergeschichten, innere Vorgänge der ägyptischen Kirche, Legendarisches, Beziehungen der Christen zu den islamischen Machthabern, daneben aber auch mancherlei

[1] Budge, a. a. O. I, CII.

Vorgänge aus der islamischen Geschichte des Landes. Der englische Herausgeber hat dem Werke von Abû Ṣâliḥ diejenigen Abschnitte der Khiṭaṭ von Maqrîzî (gest. 1442), welche von Kirchen und Klöstern handeln, angeschlossen.

Von Werken muhammedanischer Schriftsteller sind drei Klosterbücher bekannt[1], eins von zwei Brüdern, genannt die beiden Khâlidîs الخالديان, von denen der eine 350 H. gestorben ist, ein zweites von dem berühmten Verfasser des Kitâb-alaghânî, Abû-Alfarağ Aliṣfahânî (gest. 356). Diese beiden Werke sind nicht erhalten außer in einigen Zitaten im Länderalphabet von Jâqût. Erhalten dagegen ist das dritte Klosterbuch كتاب الديارات von Abû-Alḥasan ʿAlî Ibn Muḥammad Alšâbuštî in der einzigen Handschrift der Kgl. Bibliothek zu Berlin[2]. Wie kamen nun diese Muhammedaner dazu, sich mit christlichen, nicht muhammedanischen Klöstern zu beschäftigen? — Den ersten Anlaß bot ihnen das Studium der mittelarabischen Poesie. Die Poetik des altarabischen Heidentums erforderte, daß in dem ersten, Nasîb genannten Teil der Qaṣîden ein oder mehrere Ortsnamen erwähnt wurden, und in der arabischen Alexandrinerperiode haben dann die Sammler und Erklärer sich nicht bloß auf Wort- und Sinneserklärung beschränkt, sondern auch diese topographischen Angaben gesammelt und ihren Lesern zu deuten gesucht. Aus diesen Studien sind die entsprechenden Angaben bei Jâqût und bei dem Spanier Albekrî hervorgegangen. Ein ähnliches Bewandtnis hat es nun mit der durch Abû Nu'âs eingeleiteten mittelarabischen Dichtung. In den Trinkliedern z. B. werden gern die Orte angegeben, in denen der Dichter seine Trinkgelage mit Wein und Gesang gehalten zu haben schildert, und diese Orte, in denen Wein verzapft wurde, waren christliche Klöster, z. B. in Bagdad und seinen Vororten, aber auch anderswo. Sie waren aber nicht allein Weinschenken, sondern zugleich auch Herbergen, in denen die Reisenden, Kalifen und gewöhnliche Menschen einzukehren pflegten. Eine Sammlung der Namen solcher Klöster samt Angaben über ihre Lage bildet das Gerippe von Šâbuštis Klosterbuch.

Der Verfasser lebte in Ägypten zur Zeit des fatimidischen Kalifen Alʿazîz Ibn Almuʿizz (365—386) und starb daselbst 390 (= 1000 n. Chr.). Er war Bibliothekar und Vorleser, Gesellschafter des Kalifen, und dies legt die Vermutung nahe, daß es wohl nicht ein Interesse an Christentum und

[1] Vgl. Justus Heer, Die historischen und geographischen Quellen in Jâqûts geographischem Wörterbuch, Straßburg 1898, S. 88 ff.

[2] Wetzstein II Nr. 1100 Kl. fol. datiert vom Jahre H. 631.

christlicher Klostertopographie war, was ihn zur Abfassung seines Buches veranlaßt hat. Er schildert darin das lustige Leben in Saus und Braus, wie es vor 100 Jahren in der Residenz der Nachkommen von Hârûn Alrašîd zu Bagdad, am Hofe selbst wie in seiner Umgebung[1] in der Überfülle von Reichtum und Macht sich abgespielt hatte. An eine kurze Erwähnung des Klosters werden längere und kürzere Dichtungen von berufsmäßigen und Gelegenheitsdichtern, von Kalifen, Staatsmännern und Generälen angereiht, Dichtungen, in denen der Verkehr in dem Kloster mit Wein, Weib und Gesang im Kreise von Dichtern, Sängern, Sängerinnen und Tänzerinnen besungen wird, Bilder großstädtischen orientalischen Treibens von maßloser Üppigkeit und Sittenlosigkeit. Über manche der Dichter, die Šâbuštî zitiert, gibt er einige biographisch sein sollende Bemerkungen, die sich aber fast immer darauf beschränken, daß der Betreffende ein fester Trinker und kühner Lebemann gewesen sei, wobei der Verfasser allemal ängstlich in denselben stets wiederkehrenden Ausdrücken hinzufügt, er möchte ja nicht langstielig werden, nicht den Leser langweilen[2]. Das wertvollste aber in dem ganzen Werke sind die Exkurse, welche in vielen Artikeln den Schluß- und Hauptteil ausmachen, historische Berichte über das Leben im Zentrum des Kalifenreiches in Bagdad und Sâmarrâ im 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, lehrreiche Schlaglichter, die bis in die intimsten Vorgänge des Hoflebens hineinleuchten, von den Großen jener Zeit viel Wissenswertes zu erkennen geben und gelegentlich auch frühere Zeiten streifen. Daß ein Hofmann am Hofe zu Kairo ein solches Buch verfaßte, konnte sehr wohl den Zweck haben, nicht in usum delphini, sondern in usum regis dienen zu sollen, seinen Herrn zu unterhalten mit den Versen weinseliger Lebemänner und mit pikanten Schilderungen von dem Leben, wie es am Hofe und in der Residenz der großen Kalifen aus dem Geschlechte von Muhammeds Onkel Abbâs am Tigris gewesen war.

Die 53 Klöster, die Šâbuštî erwähnt, liegen in der Hauptsache meist in Bagdad und den Ortschaften der nächsten Umgebung, weiter nördlich im Dugail-Gebiet, in und bei Takrît, in und bei Sâmarrâ, in und bei Mosul, in der Provinz Nisibis, am Euphrat, im lachmidischen Westbabylonien und anderen Teilen der Katholikatsprovinz, und einige wenige in Palästina,

[1] Daraus erklärt sich, daß er die Klöster seines eigenen Landes, Ägyptens, nur nebensächlich behandelt.

[2] Vgl. A. Mez, Abulqâsim, ein Bagdader Sittenbild. Heidelberg 1902, Einleitung S. IX.

Sinai und Ägypten. Die zahlreichen Klöster in Garamaea, den Gebirgen von Adiabene und anderen von der Heerstraße entfernten Gegenden, in Maišân und Bêth Hûzâjê existieren für ihn nicht, dort hat es keine Trinkgelage für Bagdader Hofleute gegeben. In der Anordnung der Klöster ist das topographische Prinzip keineswegs konsequent durchgeführt. Als eine besondere Gruppe führt der Verfasser die Wunderklöster Nr. 41—53 auf. Die wenigen ägyptischen Klöster in der Nähe von Kairo, die er erwähnt, dürften eine ähnliche Bedeutung gehabt haben wie die Klöster in und bei Bagdad. Šâbušti ist sehr viel benutzt worden, z. B. von Jâqût, Albekrî, Qazwînî, Maqrîzî und anderen. Der Name Šâbušt ist unerklärt. Ibn Khallikân Nr. 456 will ihn aus Dailam herleiten[1].

Šâbuštîs Klosterverzeichnis.

1. دير دَرْمالِس Kloster Darmâlis. Der Anfang dieses Artikels und damit die Ortsbeschreibung fehlt in der Handschrift, kann aber aus Jâqût II 660 ergänzt werden. Es lag im Inundationsgebiet am Tor des Vororts Alšammâsijje in Bagdad nahe dem Mu'izzî-Palast, umgeben von einem Park, in der Nähe eines Rohrsumpfs, groß und gut bewohnt, besucht von Lebemännern als Vergnügensort. Die Bagdader Christen besuchten an Festtagen gewisse Klöster, so auch an den Sonntagen der Fastenzeit, am 1. Sonntag das Dair Al'âṣija[2], am 2. das Dair Alzuraiqijja, am 3. das Dair Alzandaward, am 4. das Dair Darmâlis. Die erstgenannten beiden Klöster sind mir anderweitig nicht bekannt. Das Kloster Zandaward ist so genannt nach einer in sasanidischer Zeit bedeutenden Stadt dieses Namens im südlichen Babylonien südlich von Wâsiṭ, dessen Bedeutung sie in früherer Zeit gehabt hat. Sie hatte vier in ihrer Art so hervorragende Tore, daß der Kalife Almanṣûr, als er Bagdad gründete, sie dorthin schleppen ließ und mit ihnen seine neue Residenz schmückte. Im Volksglauben galten diese Tore als das Werk der Dämonen Salomos. Jâqût II 951. Der hier genannte Mu'izzî-Palast الدار المعزّية war 305 von dem Bujiden Mu'izz-aldaula Abû-Alḥusain Aḥmad ibn Buwaihi erbaut. Der Vorort Alšammâsijje (Das Diakonusviertel) im äußersten Norden des Weichbildes von Bagdad, angrenzend an das Byzantinerviertel und nördlich von den Vororten Alruṣâfa und dem Abû Ḥanîfaquartier,

[1] وهذا اسم ديلمى يشبه النسبة وليس بنسبة

[2] So Jâqût, Hs. العاضيه

ist bekannt. Jâqût III 317; Streck, Die alte Landschaft Babyloniens, 2 Teile, Leiden 1900, 1901 S. 169, 133, 233 und Le Strange, Bagdad during the Abbasid Chalifate, Oxford 1900 S. 202. Über die Lage des Klosters Zandaward s. Le Strange S. 211.

2. دير سمالو Kloster Samâlû, östlich vom Tigris am Tor des Vororts Alšammâsijje und am Mahdi-Kanal gelegen, der dort Mühlen treibt, umgeben von einem Park. Der Name soll umgelautet sein aus Ṣamâlû, dem Namen einer zilizischen Stadt zwischen Mopsueste und Tarsus, die Hârûn A. H. 163 erobert und deren Gefangene er am Tor von Alšammâsijje angesiedelt hatte. S. Streck S. 169, 135; Le Strange S. 202.

3. دير الثعالب Das Fuchskloster in Bagdad auf der Westseite in dem im Zentrum der Stadt gelegenen Quartier, genannt Bâb-Alḥadîd (Das Eisentor), und in der Nähe einer mir sonst nicht bekannten Örtlichkeit. genannt Qabrûnijâ, wohl zu unterscheiden von einem anderen Fuchskloster, das zwei Meilen von Bagdad entfernt im Gebiet des Îsâ-Kanals auf dem Wege nach den Ṣarṣar genannten Dörfern bei dem Dorfe Alḥârithijje lag. S. Streck S. 25, 26, 166; Le Strange S. 210, 99. Ein Fest des Fuchsklosters wird bei Albêrûnî, Chronology of ancient nations S. 308 erwähnt. Die Dichter der Zeit haben das Fuchskloster, Bâb-Alḥadîd und Qabrûnijâ[1] viel besungen.

4. دير الجاثليق Das Katholikoskloster, ein großes, blühendes Kloster in Bagdad in der Nähe des Quartiers Bâb-Alḥadîd. S. Streck S. 167, Le Strange S. 210.

Ein zweites Kloster dieses Namens lag in Nordbabylonien im Gebiet von Maskan, westlich vom Tigris, in der Breite von Ḥarbâ an der Grenze zwischen der Provinz Takrît und Babylonien, in der islamischen Welt berühmt durch die Entscheidungsschlacht, in der Muṣʿab ibn Zubair, der Bruder des Kalifen von Mekka, im Jahre 72 gegen Abdalmalik, den Kalifen von Damaskus, unterlag. S. Streck S. 236. Die hier genannnte Ortschaft Ḥarbâ حربى ist in Trümmern noch vorhanden und hat den alten Namen auch noch bewahrt, s. mein Am Euphrat und Tigris (1900) S. 82, 83.

5. دير مُدْيان Kloster Mudjân in Bagdad am Karkhâjâ-Kanal, der abgeleitet ist aus dem Stadtteil Almuḥawwal Alkabîr, an dem Stadtteil Alʿabbâsijje vorbeigeht, den Stadtteil Alkarkh durchschneidet und dann in den Tigris

[1] Vers von Alnâšî: يا ليالى اللذّات بالله عودى بين قبرونيا وباب الحديد

mündet. Früher war der Kanal in gutem Stande und hatte fließendes Wasser, dann wurde er verstopft und sein Wasser floß nicht mehr infolge von Dammbrüchen am Euphrat.

Die Lesart Mudjân ist diejenige der Handschrift. Wenn man Midjân liest, kann man übersetzen Das Gläubiger- oder Das Schuldnerkloster. S. Streck S. 168; Le Strange S. 209. Über den im Süden von Bagdad gelegenen Stadtteil Karkh s. das. S. 92 ff., über Almuḥawwal das. S. 85; Alʿabbâsijje das. S. 68.

6. دير اشمونى Kloster Ašmûnî, so genannt nach einer Frau dieses Namens, die hier beerdigt ist, in Quṭrabbul, westlich vom Tigris. Das Fest dieses Klosters, ein großes Fest für die Bagdader, fällt auf den 3. Oktober. Es gibt noch ein zweites Kloster in Quṭrabbul, genannt دير الجرجوث Kloster Alǵurǵûth.

Der Name Ašmûnî ist die arabische Form für Solomonis, deren berühmteste Trägerin die Mutter der Makkabäer. Albêrûnî, Chronologie S. 308 erwähnt den Gedenktag dieser Ašmûnî-Solomonis. Quṭrabbul (= Nikatoropolis) ein Vorort im Nordwesten von Bagdad, s. Streck S. 232; Le Strange S. 209, 51. Das Kloster Alǵurǵûth ist mir sonst nicht begegnet. Ob الجرجوث verschrieben für الجرجوس = Georgios? Georgskloster?

7. دير سابر Kloster Sâbur (Sapor) in Bazûghâ بزوغى, einem Dorfe zwischen Almazrafa und Alṣâliḥijje, westlich vom Tigris. Letzteres war ein Quartier von Bagdad (s. Le Strange S. 108, Lehn des Prinzen Ṣâliḥ Ibn Manṣûr). Almazrafa ein großes Dorf am Tigris, drei Farsach flußaufwärts von Bagdad entfernt, unweit Quṭrabbul. S. Streck S. 232; Le Strange S. 210; über Bazûghâ s. Streck S. 230.

8. دير قوطا Kloster Qûṭâ in Albaradân auf dem Tigrisufer. Zwischen Bagdad und Albaradân, eine Entfernung von sieben Farsach, ohne Unterbrechung eine Reihe von Gärten und Weinfeldern, darin von Bagdad her die Ortschaften بلشكر (andere Lesart بلاشكر, Vologeses + kart), Almuḥammadijje, das kleine Ṭûlûnî, das große Ṭûlûnî, Albaradân. Über letzteres s. Streck S. 231; Le Strange S. 174.

9. دير مرجرجس Georgskloster in Almazrafa, viel besucht von den Bagdadern, die in Gondeln, genannt sumairijjât, hinauffuhren, vor Alghurûb (?). S. Streck S. 232; Le Strange S. 210. Albêrûnî, Chronologie S. 308 erwähnt den Gedenktag eines »Mönches Qûṭâ, d. i. Mâr Sergius«.

10. دير باشهرا Kloster Bâšahrâ auf dem Tigrisufer, gern von denen, die von Bagdad nach Sâmarrâ hinaufreisen oder zurückkommen, als Absteigequartier oder evtl. als Nachtquartier benutzt. Eine genaue Bestimmung der Lage des Klosters ist mir nicht bekannt.

11. دير الخوات Schwesternkloster, ein großes Nonnenkloster in ʿUkbarâ. Der Festtag desselben ist der erste Sonntag im Fasten. Die Nacht dieses Festtages wird ليلة الماشوش genannt, das ist die Nacht, in der eine pêle-mêle-Vermischung der Männer und Weiber stattfindet und niemand seine Hand von etwas zurückhält. Über die Lage von ʿUkbarâ s. Streck S. 227. Die Nacht Almâšûš wird auch von Albêrûnî, Chronology S. 309 erwähnt. Über einen ähnlichen Brauch unter islamischen Sektierern in Tell ʾAʿfar s. meine Reise in Syrien und Mesopotamien S. 338; auch Hoffmann, Auszüge S. 125 ff. Der arabisch redende, des Syrischen kundige Christ mochte sich den Ausdruck Lailat-almâšûš als Schweinenacht deuten, denn ܚܙܝܪܐ bedeutet Schwein.

12. دير العلث Das Kloster von Alʿalth, einem Dorfe auf dem östlichen Tigrisufer. Bevor man diesen Ort auf dem Tigris schiffend erreichte, kam man zu einer schwer passierbaren Stromenge, wo im Flußbett viele Steine lagen und der Fluß in heftiger Strömung dahinschoß, so daß die Schiffe nur mit Schwierigkeit passieren konnten. Diese Stelle heißt Alʾabwâb = Die Tore. Wenn die Schiffe Alʿalth erreichen, gehen sie vor Anker, denn sie können hier nur passieren mit Hilfe eines Führers (Lotsen) von den Ortsbewohnern, den sie sich heuern. Der führt sie ohne zu irren mitten durch diese Stellen hindurch so lange, bis sie vor den Gefahren dieser Enge sicher sind.

Jâqût II 681 fügt hinzu, daß es unfern Alḥažîra unterhalb Sâmarrâ liege und meint, daß es mit dem unter Nr. 13 zu nennenden Dair Alʿadhârâ identisch sei. Ferner zitiert er III 711 aus Almâwardî, daß Alʿalth, zwischen ʿUkbarâ und Sâmarrâ gelegen, ein Waḳfgut der Aliden war und daß es im ersten Teil des ʿIrâq liege, d. h. an der Nordgrenze von Babylonien gegen Takrit hin. Zur Lage von Alʿalth s. Streck S. 224, 18.

13. دير العذارى Das Jungfrauenkloster auf dem Tigrisufer unterhalb Alḥažîra, bewohnt von Nonnen. Nach Jâqût 679 lag es zwischen (?) Sâmarrâ und Alḥažîra, wurde aber zu irgendeiner Zeit nach 320 H. von einer Hochflut des Tigris weggerissen. Zur Lage von Alḥažîra im Duġailgebiet s. Streck S. 224, 225.

2*

14. دير العذارى Das Jungfrauenkloster, im Christenviertel von Bagdad am Kanal Nahr-aldaǵâǵ (Hühnerkanal) gelegen. Das Kloster hat seinen Namen davon, daß die Bewohner desselben vor dem großen Fasten ein dreitägiges Fasten halten, welches das Jungfrauenfasten genannt wird. Über die Lage des Nahr-aldaǵâǵ im Süden von Bagdad s. Streck S. 86; Le Strange S. 53; über das Kloster das. S. 83. Mit dem hier erwähnten dreitägigen Fasten ist das sogenannte Ninivefasten gemeint, über das Albêrûni, Chronology S. 309, 311, berichtet.

15. دير السوسى Das Kloster des Mannes aus Susa auf dem westlichen Tigrisufer in dem Qâdisijje von Sâmarrâ (zu unterscheiden von dem Qâdisijje in der nordostarabischen Steppe), einen Farsach stromabwärts von Sâmarrâ entfernt. Zwischen diesen beiden Orten liegt Almaṭîra. Nach Jâqût II 672 war dies ein Marienkloster, gegründet von einem Manne aus Susa, das er selbst mit anderen Mönchen bewohnte. Alqâdisijje[1] ein großes Dorf im Duǵailgebiet zwischen Ḥarbâ und Sâmarrâ. Almaṭîra wird noch zum Weichbilde von Sâmarrâ gerechnet, s. Streck S. 223, 190.

16. دير مر توما Das Thomaskloster in Sâmarrâ bei der Waṣîfbrücke, zu unterscheiden von dem Kloster Dair Qunnâ, das ebenfalls Thomaskloster genannt zu werden pflegte. Die Waṣîfbrücke führte ihren Namen nach dem Heerführer Waṣîf im Dienste des Kalifen Almu'taṣim, einem der Königmacher seiner Zeit, der den Almuntaṣir auf den Thron setzte, gestorben 253.

17. دير مر يحنا Dair Mâr Juḥannâ, Johanniskloster, ein den Nestorianern gehöriges, am Tigris gegen Takrît hin (also nördlich von Sâmarrâ) gelegenes Kloster mit vielen Zellen und Mönchen, umgeben von Kornfeldern, Gärten und Weinfeldern. Über dem Tor des Klosters liegt die Klause des 'Abdûn, eines malikitischen Mönches, der sie erbaut hat und bewohnt, so daß sie unter seinem Namen bekannt geworden ist. Dieser regiert jetzt das Kloster und seine Insassen. Neben dem Kloster hat er einen anderen Bau aufgeführt, in dem die Passanten einkehren und von ihm bewirtet werden. S. Streck S. 179.

18. دير ضُباعى Dair Ḍubâ'a am Tigris auf der Ostseite, östlich von Takrît, ihm gegenüber, gelegen an einem mächtigen Kanal, der das Wasser aus dem Tigris in den Isḥâqîkanal ergoß. Jâqût II 673 schreibt den Namen

[1] Die Reste der Ortschaft sind beschrieben bei Miss Bell, Amurath to Amurath, London 1911. S. 207, 208 und Photographie Nr. 119.

دير صباعى, worin ich die Bezeichnung *das Färberkloster* (ܨܒܥܐ = صباعى) zu erkennen glaube. Über den Isḥâqîkanal s. STRECK S. 32.

19. دير الاعلى Das oberste Kloster, ein großes Kloster in Mosul, das den Tigris und الغروب (?) überragt. Ein in den Felsen gehauener Stufengang von gegen 100 Stufen führt von dort zum Tigris hinab, auf diesem wird das Wasser aus dem Tigris geholt. Unterhalb des Klosters befindet sich eine große Quelle, die ihr Wasser in den Tigris ergießt. Der Palmsonntag ist in diesem Kloster ein viel besuchter Festtag. Nach Jâqût II 644 soll die genannte Quelle im Jahr H. 301 erschienen sein, in ihr seien schwefelartige Stoffe vorhanden, ferner Bismuth und Vitriol. Sie wurde als Heilquelle benutzt gegen Aussatz, Krätze, Geschwüre, gegen Gliederlähmung und Schlagfluß. Über die Schwefelquelle in Nordosten von Mosul s. meine Reise in Syrien und Mesopotamien 1883 S. 353.

20. دير يونس بن متى Das Jonaskloster östlich von Mosul, 2 Farsach vom Tigris entfernt. Der Ort ist bekannt unter dem Namen Ninive, und Ninive die Stadt des (Propheten) Jona. Unterhalb des Klosters eine Quelle, genannt ʿAin-Jûnus, Jonasquelle. In den Tagen des Alḥusain b. Abdallah b. Ḥamdân stifteten die Juden einen der Ihrigen an, der ging in die Kirche und beschmutzte sie. Die Kunde davon kam zu Ibn Hamdân, der versammelte die Juden in Mosul und ließ sie schwere Geldbuße zahlen.

Die hier in Rede stehende Ortschaft ist das wohl bekannte Dorf Nebi Junus mit seinem islamischen Heiligtum. Mosul hieß früher ܚܨܢܐ ܥܒܪܝܐ Hebräerburg, ein kleiner befestigter Ort. Vgl. Jesudenaḥ Nr. 50 S. 252.

Von dem Hamdaniden Alḥusain b. Abdallah berichtet Arib Tabarîcontinuatus ed. de Goeje S. 171, 172 unter den Ereignissen des Jahres 320.

21. دير الشياطين Das Dämonenkloster westlich vom Tigris, im Gebiet von Beled, zwischen zwei Bergen an der Mündung des Tales. Das hier genannte Beled ist die bekannte Stadt, auch Eski Mosul-Altmosul genannt, am Tigris nördlich von Mosul. Nach Jâqût II, 673 lag es zwischen Mosul und Beled in der Nähe von اوسل (?) am Tigris.

22. عُمْر الزعفران ʿUmr-alzaʿfarân, das Safrankloster bei Nisibis östlich davon im Gebirge, das die Stadt überragt. In diesem Gebirge finden sich drei Klöster in einer Reihe, ʿUmr-alzaʿfarân, Mâr Auġî (Eugen) und Mar Juḥannâ. Unterhalb des Gebirges fließt der Hirmâs, der Fluß von Nisibis, und befinden sich Quellen, die sich aus dem Grunde des Gebirges, einer

Stelle, die Ra's-almâ' genannt wird, nähren. Dies Gebirge ist der Anfang des Ṭûr 'Abdîn (von Nisibis gesehen), 3 Farsach von Nisibis entfernt. Der Fluß fließt (zuerst) zwischen zwei Bergen, von Weinfeldern und Wald umgeben. Unterhalb von Nisibis teilt er sich in zwei Ströme, der eine fließt an Bâb Singâr vorbei, bewässert die dortigen Gärten und fließt dann in den Châbûr; der andere biegt um nach dem Osten der Stadt, treibt dort Mühlen und bewässert die Gärten.

Das hier erwähnte Kloster des hl. Eugen ist dasselbe, das Jesudenaḥ unter Nr. 1 S. 228 seines Verzeichnisses beschreibt. Über das bekannte Jakobitenkloster Dair Za'ferân s. meine Reise in Syrien und Mesopotamien S. 405.

23. دير احويشا Dair Aḥwišâ, das Kloster des Klausners (ܚܒܝܫܐ = الحبيس = احويشا) in Söört, einer großen Stadt in Dijârbekr unfern Arzen, letzteres überragend, ein großes Kloster mit 400 Mönchen. In der Nähe ist eine große Quelle, die drei Mühlen treibt. Neben dem Kloster ein Bach, der Nahr-Alrûm, Byzantinerbach, genannt wird. Gemeint ist das berühmte Jakobskloster bei Söört, das von Jesudenaḥ unter Nr. 24 (s. auch ebenda S. 233, Zeile 8) beschrieben wird. Über die Gründung des Klosters durch den 421 gestorbenen Jakob s. Wright, Catalogue of the Syriac manuscripts of the British Museum III, 1136 Col. 1.

24. دير فيق Kloster Fîq, auf dem Rücken des Passes von Fîq, zwischen Fîq und dem See von Tiberias, auf einem Berge, der mit dem Paß zusammenhängt, eingegraben in den Fels. Die Christen behaupten, daß dies das erste (älteste) christliche Kloster sei, daß der Messias hier einzukehren pflegte, daß er von hier die Apostel berief. Es ist dort ein Stein, von dem die Christen sagen, daß der Messias darauf zu sitzen pflegte. Wer den Ort betritt, bricht sich ein Stück von dem Stein ab, um eines Segens teilhaftig zu werden.

Nach Jâqût ist Fîq Volksaussprache für Afîq (d. i. אֲפִיק אֲפֵק im Alten Testament), eine Ortschaft zwischen Damaskus und dem See von Tiberias, am Anfang des zwei Meilen langen Passes von Fîq, der zum Ghôr hinabführt. Von der Höhe des Passes sieht man Tiberias und den See. Jâqût I 332; II 684; II 932.

25. دير الطور Dair Alṭûr auf einem länglich runden Berge, breit an der Basis, schmal an der Spitze, der sich isoliert in der Ebene erhebt.

Nur ein einziger Weg führt hinauf. Er liegt zwischen Tiberias und Allağğûn, das Ghôr und Marğ-Allağğûn (مرج بن عامر) überragend. Das Kloster hat eine Quelle. Es liegt auf dem Gipfel des Berges, umgeben von Weinfeldern. Es wird auch Dair-Altağalli = Kloster der Offenbarung genannt, weil der Messias sich dort seinen Schülern nach der Himmelfahrt geoffenbart haben soll, indem er sich ihnen zeigte und sie ihn erkannten.

Der hier genannte Berg Ṭûr ist der Berg Tabor. Eine Abbildung desselben findet sich in Alte Denkmäler aus Syrien, Palästina und Westarabien von Ahmed Djemal Pascha, Berlin 1918, Tafel 26.

26. دير البخت Dair Albucht im Gebiet von Damaskus, 2 Farsach davon entfernt. Es hieß auch Dair Michâ'il, Michaelskloster. Den ersteren Namen bekam es deshalb, weil der Kalif Abdalmalik Ibn Marwân dort seine bucht, d. h. zweihöckerigen Kamele hielt und das Kloster dadurch bekannt geworden ist.

27. دير زكّى Zakchaeuskloster im Gebiet von Raqqa am Euphrat, auf beiden Seiten vom Balich umgeben (also auf einer Insel im Fluß oder in einer Schleife desselben). Es gab dort Gazellen, Hasen und anderes Wild, das mit dem Jagdfalken gejagd wird, wie Wasservögel, Trappen und anderes. Im Euphrat vor dem Kloster werden Netze zum Fischfang ausgelegt.

28. دير مر سرجيس Sergiuskloster in 'Âna am Euphrat. Die Handschrift schreibt دير ما سرجيس oder سرجيس, was bei Jâqût II 693 wiedergegeben ist. Dort war die Mutter des Barmakiden Alfaḍl Ibn Jaḥjâ Ibn Barmak begraben. Sie hatte, als sie Alfaḍl an der Brust hatte, zugleich auch Alrašîd, den späteren Kalifen, genährt. Sie begleitete Alrašîd, ihren Milchsohn, auf der Reise nach Raqqa und starb unterwegs in 'Âna. Hier ließ Alrašîd über ihrem Grab eine Kuppel bauen, die Kuppel der Barmakidin قبّة البرمكيّة.

Ich halte die Lesart Jâqûts سرجيس für einen alten Fehler, vielleicht herübergenommen aus der vom Dichter willkürlich veränderten Form in dem Gedichte bei Jâqût II 693, 15. Albekri 374 kennt auch ein دير سرجيس, aber in Almaṭîra, einem Vorort von Sâmarrâ.

29. دير ابن مزعوق Kloster des Ibn Maz'ûq im Zentrum von Ḥîra. Nach Jâqût II 701 lag es außerhalb Ḥîras. Ibn Maz'ûq, Ibn Almaz'ûq bei Jâqût II 701, unbekannte Persönlichkeit.

30. دير سرجس Sergiuskloster in Ṭîzanâbâd zwischen Kûfa und Alqâdisijje an der Straße, eine Meile vom letzteren Orte entfernt, jetzt verfallen,

verlassen. Von den Resten sind nur noch einige verfallene Bogenbauten und Steine auf dem Rücken (?) der Straße vorhanden, welche die Leute die Weinpresse des Abû Nu'âs, nach Jâqût III 570 die Bogen des Abû Nu'âs nennen. Tizanâbâd soll ein Lehngut eines Nachkommen des Kalifen Omar gewesen sein nach Jâqût III 569.

31. ديارات الاساقف Die Bischofsklöster in Neǵef vor (außerhalb von) Kufa, wo Ḥîra anfängt, Bogen und Steinbauten, die man die Bischofsklöster nennt. Daneben ein Wasserlauf, genannt Alghadir, auf dessen rechter Seite das Schloß des Abû Alkhaṣib, eines Freigelassenen des Kalifen Manṣûr liegt, zur Linken (das Schloß) Alsadìr. Zwischen diesen sogenannten Bischofsklöstern und dem Schloß des Abû Alkhaṣib liegt einer der schönsten Lustorte der Welt, der Neǵef und dies ganze Plateau überragt. Auf einem Aufstieg von 50 Stufen steigt man zu einer schönen Fläche, wo man sich niederlassen kann, hinauf. Von dort überschaut man Neǵef und Ḥîra. Dann steigt man auf einem weiteren Aufstieg von 50 Stufen hinauf zu einer ausgedehnteren Fläche, einem herrlichen Aufenthaltsort. Der genannte Abû Alkhaṣib (Marzûq) war ein Freigelassener des Kalifen Manṣûr, sein Kammerdiener. Sadìr ist ein großes Schloß von den Bauten der Lakhmiden in alter Zeit, das einzige, was davon übriggeblieben ist. Das waren zur Zeit des Verfassers Klöster und Kirchen für die Christen.

32. قبة الشتيق Die Kuppel des Šattiq. d. i. des Schweigsamen ܫܬܝܩܐ, eines von den alten Bauten in Ḥîra. Gegenüber davon liegen Kuppelbauten, die الشكورة (unbekanntes Wort) genannt werden, alle den Christen gehörig.

33. دير هند Kloster der Hind, der Tochter des Alnu'mân Ibn Almundhir, welche dies Kloster in Ḥîra gebaut und als Nonne darin gelebt hat, eines der größten Klöster von Ḥîra, zwischen dem Graben الخندق und حصراه بكر[1]. Nach Bekrì 362 lag es in der Nähe des Quartiers der Banû Abdallah Ibn Dârim in Kufa, nahe dem Graben.

34. دير زُرارة Kloster Zurâra zwischen der Brücke von Kufa und einem Quellenbad abseits von der Landstraße, rechts vom Wege desjenigen, der von Bagdad nach Kufa geht. Jâqût II 921 und Bekrì 437 kennen Zurâra als den Namen eines Stadtteils von Kufa.

[1] So die Hs. خَضَرات بكر?

35. عُمر مر يونان Kloster des hl. Jûnân (Jona) in Anbâr am Euphrat, nebenan die Kirche. Von diesem Kloster ist auch bei Jesudenaḥ unter Nr. 4 die Rede. Nach letzterem war dieser Jona ein Nachkomme des Kaisers Konstantin, ein Schüler des ersten Klostergründers Eugen. Kalifen und andere Personen, die durch Anbâr passierten, pflegten in diesem Kloster abzusteigen.

36. دير قُنّى Kloster Qunnâ, auch das Kloster des Apostels Mâri genannt, 16 Farsach stromabwärts von Bagdad entfernt, auf der Ostseite des Tigris eine Meile vom Fluß entfernt. Zwischen diesem Kloster und dem Dair Al'âqûl beträgt die Entfernung eine Poststation. Jeder Mönch hat seine Zelle, sie handeln untereinander mit diesen Zellen zum Preise von 50 bis zu 200 und 1000 Denaren. Jede Zelle ist von einem Garten mit Obst-, Dattel- und Olivenbäumen umgeben. Das Erträgnis einer solchen Zelle wird zum Preise von 50 bis zu 200 Denaren verkauft. Das Kloster ist von einer großen Mauer umgeben, in der Mitte ein fließender Bach. Das viel besuchte Fest des Klosters ist das Kreuzesfest. Zu Jâqûts Zeiten war das Kloster verfallen, und nur noch in der Mauer einige arme Mönche vorhanden (Jâqût II 687). Im Unterrichtswesen und in der Literatur der Nestorianer spielt Dair Qunnâ (ܩܘܢܝ-Aussprache?) eine ähnliche Rolle wie vor ihm die Schule von Nisibis und vor dieser die Schule von Edessa.

37. عُمر كسكر Das Kloster von Kaskar, unterhalb von Wâsit, auf der Ostseite der Stadt in einem Orte genannt Barǵûi (? Jâqût Barǵûnije), Residenz des Erzbischofs, ein großes Kloster. Jeder Mönch hat seine Zelle, deren Art derjenigen der Zellen in Dair Qunnâ (Nr. 36) ähnlich ist. Nach Jâqût III 724 war das Kloster einen Farsach von Wâsiṭ entfernt. Über die Bedeutung von Kaskar als der Heimat vieler Klostergründer s. oben S. 5.

Ägyptische Klöster.

38. دير القصير Das Kloster von Alquṣair im höchsten Teil des Gebirges auf einer an der Bergspitze vorhandenen ebenen Fläche. In der Kirche des Klosters findet sich ein Bild der Maria, die den Messias auf ihrem Schoße hält. Die Leute besuchen diesen Ort, um dies Bild zu sehen. Im obersten Teil der Örtlichkeit befindet sich ein Gemach, das Abû Alǵaiš Khumârawaihi Ibn Aḥmad Ibn Ṭûlûn (gest. 282 = 896) erbaut hat, auf den vier Seiten von vier Arkaden umgeben. Er pflegte es häufig zu besuchen, das dortige Bild bewundernd und trinkend beim Anschauen desselben.

Der Weg von Kairo zum Kloster hinauf ist schwierig, dagegen vom Süden her ist Anstieg und Abstieg leicht. Neben dem Kloster ist eine Klause, die stets von einem Anachoreten bewohnt ist. Das Kloster überragt das Dorf Šahrân, die Ebene und den Nil. Das letztere, auf dem Meeresstrande gelegen, ist in gutem Zustande. Man sagt, Moses sei in diesem Orte geboren und dort habe ihn seine Mutter in dem Korbe ausgesetzt. Daher ist das Kloster von Alquṣair eines der vielbesuchten wegen der Schönheit seiner Lage und weil es einen Blick gewährt über Kairo und seine Teile.

Näheres über das Quṣairkloster s. The churches and monasteries of Egypt, ed. EVETTS, Oxford 1895 S. 145ff. Über Šahrân s. das. S. 141.

39. دير مر حنّا Das Ḥannâkloster in der Nähe des Birket-alḥabaš, d. i. Abessinierteich, unfern des Nil, neben ihm liegen Gärten, deren einige der Emir Tamîm, der Bruder des Emîr-almu'minîn Al'azîz-billâh (s. oben S. 6) — beide seien gesegnet —, gegründet hat, sowie auch ein auf Säulen ruhendes Gemach, welches ebenfalls der Emir Tamîm gegründet hat. In der Nähe des Klosters befindet sich ein Brunnen, genannt der Brunnen meiner Rettung بئر نجاتى, der von einer Sykomore überragt wird, unter der die Menschen zusammenkommen und trinken, wenn der Nil wächst, zur Zeit des Säens und der Blumen.

Nach Jâqût II 698 lag das Kloster zwischen der Birkat-Alḥabaš und Fusṭâṭ nahe dem Nil, Tamîm wird bezeichnet als ابن المعز, und der Brunnen wird Der Brunnen meines Todes بئر مماتى genannt. Der Ort sei besonders angenehm zur Zeit des Hochwassers.

Dies Kloster des Mâr Ḥannâ ist das Kloster des Johannes des Täufers, s. EVETTS, a. a. O. S. 127—131.

40. دير نهيا Dair Nahjâ in Gîze, eines der schönsten Klöster. Es bietet einen herrlichen Anblick, wenn es auf allen Seiten vom Wasser umgeben ist. Wenn das Wasser zurücktritt und gesät wird, dann zeigen die Felder dort die Wunder des Mai und alle Arten Blumen. Nach Jâqût II 704 hat die Ortschaft einen Wasserlauf, auf dem sich allerlei Vögel niederlassen, die dann gejagt werden können. Über dies Kloster und den Ort Nahjâ s. EVETTS, a. a. O. S. 180—188.

41. دير طمويه Dair Ṭamwaih im Westen (vom Nil) gegenüber Ḥulwân, auf dem Nilufer, umgeben von Weinfeldern. Vgl. EVETTS, a. a. O. S. 197, 198.

Die Wunderklöster.

42. دير الخنافس Das Kloster der kleinen schwarzen Käfer zwischen Mosul und Beled, von vielen Mönchen bewohnt. An einem bestimmten Jahrestage erscheinen diese Käfer, bedecken die Mauern, die Dächer und das Land, bis alles schwarz ist. Der folgende ist der Festtag des Klosters, dann strömen die Menschen in die Kirche, verrichten ihren Gottesdienst und gehen dann wieder nach Hause. Die Käfer sind dann verschwunden, so daß man bis zum nächsten Jahrestage nichts mehr von ihnen sieht.

Nach Alkhâlidî bei Jâqût II 658 liegt das Kloster westlich vom Tigris auf der Spitze eines hohen Berges, ein kleines Kloster, nur von zwei Mönchen bewohnt. An drei Tagen bedeckt es sich mit schwarzen Käfern, so klein wie Ameisen, nach Ablauf dieser Tage sind sie verschwunden. Vor der Gefräßigkeit der Käfer fliehen die Mönche mit ihrer gesamten Einrichtung und kehren erst nach dem Verschwinden der Käfer zurück.

43. دير الكَلَب Das Hundswutkloster, zwischen Mosul und Beled, wo man Leute heilt, die von einem tollen Hunde gebissen sind. Nach Jâqût II 690 liegt es zwischen Mosul und Ǧezîre im Gebiet von Bâ'adhrâ, d. i. in der Gegend von Alḳôš. Wenn 40 Tage nach dem Biß vergangen sind, ist keine Heilung mehr möglich.

44. دير القيّارة Dair Alqajjâra, d. i. Kloster der Pechquelle, den Jakobiten gehörig, vier Farsach von Mosul entfernt, westlich vom Tigris im Gebiet von Alḥadîtha (= Ḥammâm Ali), den Tigris überragend. Unterhalb des Klosters liegt die Pechquelle, aus der heißes, zum Tigris abfließendes Wasser hervorquillt. Aus dem Wasser gewinnt man das Pech. Solange es im Wasser liegt, ist es weich und biegsam; nimmt man es aber aus dem Wasser heraus, wird es kalt und hart. Das Kloster hat einen Verwalter, wie jedes jakobitische und malikitische Kloster, während die nestorianischen Klöster keinen Verwalter haben. Vgl. Jâqût II 689 und mein Am Euphrat und Tigris 1900, S. 94.

45. دير بر قوما Dair Barḳûmâ (so die Hs., Jâqût دير مر توما, d. i. Thomaskloster), zwei Farsach von Majjâfâriqîn entfernt, auf einem hohen Berge, unterhalb dessen Teiche mit Regenwasser liegen. Von dem Märtyrer glauben die Christen, daß er 700 Jahre gelebt und noch den Messias gekannt habe. Er liegt in einer hölzeren Lade mit Türen, die an den Festtagen des Klosters geöffnet werden, dann erscheint die obere Hälfte des Körpers aufrecht stehend mit abgeschnittener Nase und Oberlippe. Eine Frau hat

sich nämlich die Gelegenheit verschafft, ihm Nase und Lippe abzuschneiden und damit zu enteilen. Dann hat sie über diesen Reliquien auf dem Wege nach Takrît in der Steppe ein Kloster erbaut.

46. دير باطا Dair Bâṭâ, auch دير لحمار Das Eselskloster genannt, dessen Märtyrer Marikas (Maurikios?) heißt. Es liegt fern vom Tigris und von der Stadt (Alsinn). Dort leben, sich fortpflanzend, stets zwei Raben. Zuweilen dringen Räuber in das Kloster ein. Wenn dann ein Räuber im Kloster ist, erheben sich die beiden Raben über der Wiese des Klosters. Wenn einer von den Feinden anrückt, empfangen ihn die beiden Raben und krähen ihm in das Angesicht, als wenn sie ihn erwarteten. Dann weiß er, daß Leute im Kloster sind, und geht zurück. Wenn dagegen niemand im Kloster ist, dann tun die Raben nichts dergleichen. Nach Jâqût II 646 lag das Kloster in Alsinn zwischen Mosul, Takrît und Hît. Es hat ein Steintor, welches nach der Angabe der Christen ein Mann oder zwei öffnen können; wenn es dagegen sieben sind, können sie es nicht öffnen. Es hat einen Brunnen, der heilkräftig gegen Flechten wirkt. In dem Kloster ist die Residenz des Bischofs (von Alsinn?).

47. دير ر مارنسون (unleserlich) in Alsinn. Hier ist die Residenz des Bischofs. Es hat einen Brunnen. Wenn ein an Flechten Leidender sich darin badet, verschwinden sie.

Ich nehme an, daß die Artikel Nr. 46 und 47 durch ein Versehen getrennt worden sind und daß sie sich auf ein und dasselbe Kloster beziehen. Vielleicht sind die unpunktierten Züge der Handschrift zu lesen دير مر ماريكيوس, d. i. Kloster des Maurikios (s. Anfang von Nr. 46).

48. دير العجاج Dair Al'aǵâǵ (so die Hs., Jâqût Al'aǵǵâǵ) zwischen Takrît und Hît. Vor dem Kloster liegt eine Quelle, deren Wasser in einen Teich abfließt. In diesem leben schwarze, gut schmeckende Fische. Ringsumher Saatfelder und Gemüsebeete, die von dieser Quelle getränkt werden.

49. دير الجودى Dair Alǵûdî, sieben Farsach von Ǵezîre, auf der Spitze des Berges: Mißt man die Klosterfläche nach Spannen, so bekommt man 20 Spannen; mißt man ein anderes Mal, bekommt man 18 Spannen, und mißt man noch mal, bekommt man 22 Spannen. So oft man mißt, bekommt man eine andere Zahl Spannen.

Die Spitze des Ǵebel Ǵûdî ist neuerdings beschrieben von Miß Bell. Amurath to Amurath, London 1911 S. 292. 293.

50. كنيسة الطور Die Kirche des Ṭûr (Sinai), des Berges, auf dem sich Moses offenbarte und infolge des Donners ohnmächtig wurde. Die Kirche steht auf der Spitze des Berges, gebaut aus schwarzem Gestein. Die Breite der Befestigung ist 7 Ellen. Sie hat 3 eiserne Tore und auf der Westseite ein feines Tor, vor dem ein Felsblock steht. Wenn sie ihn aufheben wollen, so ist das möglich. Wenn aber jemand sie angreifen will, dann lassen sie den Stein los (lassen ihn fallen), und dann verdeckt er die Stelle, so daß man nicht mehr erkennen kann, wo das Tor ist. Innerhalb des Klosters ist eine Wasserquelle, und eine zweite außerhalb. Die Christen behaupten, das Kloster habe ein Feuer von der neuen Sorte Feuer, die Jerusalem vernichtete. Sie machen sich jeden Abend ein Feuer davon, es ist weiß, wenig heiß und steckt nicht die Dinge in Brand. Dann aber wird es stärker, wenn die Lampen daran angezündet werden. Das Kloster ist von Mönchen bewohnt und wird viel besucht, weil es zu den Klöstern zählt, denen man Wunderwirkung zuschreibt.

51. بيعة ابى هور Die Kirche des Abû Hûr in Ägypten in سرياقس (Sirjâqus). Wenn jemand an Skrofeln leidet, geht er dorthin, sich kurieren zu lassen. Der Vorsteher läßt ihn sich niederlegen, bringt dann ein Schwein herbei und läßt es los auf die kranke Stelle. Es frißt weg, was an der kranken Stelle ist, ohne darüber hinauszugehen. Ist sie auf diese Weise rein geworden, dann streut der Mann darüber etwas Asche, herrührend von einem geschlachteten Schwein, das vorher denselben Dienst getan hat, sowie etwas Öl von der Kirchenlampe. Dann heilen die Skrofeln. Das Schwein aber wird geschlachtet und verbrannt, und seine Asche wird hergerichtet für einen ähnlichen Zweck. Vgl. Evetts, a. a. O. S. 319 unter The monastery of Cyriacus.

52. دير يحنس Johannes-Kloster in Dâmanhûr. Am Festtage des Klosters wird der Heilige aus seinem Sarg genommen, dann wandert der Sarg über dem Erdboden hin, ohne daß jemand ihn fassen und aufhalten kann, bis er zum Meer (Nil?) hinabkommt, dort taucht er unter und kehrt dann an seinen Ort zurück. Nach Jâqût II 710 lag dies Kloster in Samannûd.

Von einer Kirche des hl. Johannes in Damanhûr ist die Rede bei Evetts S. 139, von einem Priester Johannes von Samannûd ebenda S. 209.

53. بيعة اتريب Kirche von Atrib. Sie hat ihr Fest am 21. Ba'ûna. An diesem Tage erscheint eine weiße Taube, geht in den Altar. Man weiß

nicht, woher sie kommt. Sie erscheint dann nicht eher wieder als an demselben Tage des nächsten Jahres. Vgl. Evetts, a. a. O. S. 319.

54. وبنواحى اخميم دير كبير Ein großes Kloster im Gebiet von Achmim in der Nähe eines Berges, der Ǧabal Alkahf (Berg der Höhle der Siebenschläfer) genannt wird. An einer Stelle des Berges ist ein Spalt. Am Festtage dieses Klosters kommen alle Vögel, die Bûqîr heißen, und sie sind sehr zahlreich, nach dieser Stelle, versammeln sich dort und machen einen großen Lärm. Einer nach dem anderen steckt seinen Kopf in diesen Spalt, schreit und zieht ihn wieder heraus. Dann kommt ein anderer und macht es ebenso, und das geht so lange fort, bis der Kopf eines von ihnen in dem Spalt stecken bleibt, der zappelt sich ab, bis er tot ist. Dann zerstreuen sich die übrigen, fliegen wieder zu ihren früheren Aufenthaltsorten und keiner bleibt zurück. Vgl. Evetts, a. a. O. S. 59.

Die Exkurse in Šâbuštîs Klosterverzeichnis.

Die oben S. 7 erwähnten Exkurse, welche Šâbuštî an die Beschreibung der Klöster anschließt, sind von sehr verschiedenem Wert. Dem Getändel von Prinzen und Hofleuten, Dichtern und Sängern mit Frauenzimmern wird man schwerlich viel Interesse abgewinnen, anders steht es dagegen mit denjenigen Exkursen, welche lehrreiche Nachrichten über die Sitten- und allgemeine Kulturgeschichte jener Zeit, besonders des 9. christlichen Jahrhunderts[1], über charakteristische Vorgänge in der Kalifenfamilie und ihrem Anhange, über hervorragende historische Persönlichkeiten jener Zeiten bieten. Die folgenden Zeilen mögen über diesen Teil von Šâbuštîs Werk, über den Inhalt der Exkurse teils durch Auszüge, teils durch Übersetzung einige Auskunft geben.

1. Kloster Darmâlis. Ein Hofmann, Abû Abdallâh Ibn Ḥamdûn Alnadîm[2], fällt bei seinem Herrn, dem Kalifen Mutawakkil, in Ungnade infolge einer Weibergeschichte, in die auch der Wesir Alfatḥ Ibn Châqân verwickelt war. Er wird nach Takrit verbannt, nach einiger Zeit am Ohrläppchen verstümmelt, aber zurückberufen und wieder in Gnaden aufgenommen. Der Erzähler ist Aḥmad b. Châlid Alṣarîfînî[3]. Ferner von einem Hofmann bei den Kalifen Muʿtaṣim, Wâthiq und Mutawakkil, Ḥamdûn Ibn Ismâʿîl[4] und Verse von Marwân b. Abî Ḥafṣa[5] († 181), Alî b. Jaḥjâ Almunaǧǧim[6] († 275) und von Ǧaḥẓa[7] († 326), alias

[1] Erwähnt werden die meisten Kalifen von Mahdi bis Muqtadir 775—932, am häufigsten diejenigen des 9. Jahrhunderts, des 3. der Hiǧra, von Ma'mûn bis Mu'tamid. Die Omajjaden werden nur gelegentlich gestreift, so Alwalîd. S. weiter unten S. 38. 39.

[2] Vgl. Ṭabari III, ٢١٦٤ und Kitâb al'aghâni, Index u. d. W. محد بن حمدون

[3] S. Kitâb alaghâni, Index.

[4] Kitâb alaghâni, Index.

[5] Ibn Challikân Nr. 726 und Ibn Qutaiba. Liber poeseos et poetarum S. 481.

[6] Ebenda Nr. 479.

[7] Ebenda Nr. 54.

Aḥmad b. Ǵa'far Albarmaki, einem Sänger am Hofe des Muqtadir. Mancherlei Verse dieses Dichters finden sich auch in anderen Exkursen des Werkes.

2. Kloster Samâlû. Verse von Muḥammad b. Abdalmalik Alhâšimi Alzajjât, Wesir des Kalifen Mu'taṣim. Ein Dichter Khâlid Alkâtib, d. i. Abû-Alhaitham Khâlid b. Jazîd Alkâtib[1], und ein Sängerkomponist Aḥmad b. Ṣadaqa[2] Almughannî machen ein Kompagniegeschäft miteinander, jener liefert den Text, dieser die Melodie und verpflichtet sich, das Lied dem Kalifen Ma'mûn vorzutragen sowie das erhoffte kaiserliche Geschenk mit dem Dichter zu teilen. So geschieht es. Berichterstatter ist ein Maimûn b. Ḥammâd. Verse von Alhudâhidi. Schmutziges Benehmen einer betrunkenen Sängerin.

3. Das Fuchskloster. Von einem Abbasiden Ibn Dihqâna Alhâšimî, mit vollem Namen Abû Ǵa'far Muḥammad b. Omar, einem Nachkommen des Ibrâhîm b. Muḥammad b. Alî Ibn Abdallah Ibn Abbâs, der zur Zeit des Negeraufstandes[3] Statthalter von Baṣra war, und seinem Verkehr mit dem Dichter Ǵaḥẓa. Ferner Verse von Alnâši, vermutlich dem älteren dieses Namens, der nach Ibn Challikân Nr. 352 im Jahre 293 gestorben ist.

4. Das Katholikoskloster. Verse von Muḥammad b. Abî Umajja Alkâtib und seinem Bruder Ali, welche als Sekretäre im Dienste des Alfaḍl Ibn Rabî'[4], des Wesirs von Hârûn Alrašid, standen. Der berühmte Grammatiker Abû Bekr Muḥammad b. Qâsim Alanbârî[5] (✝ 328) pflegte seine Vorlesungen gern mit einem Zitat des ersteren dieser beiden Dichter zu schließen, weil er seine Verse gar so schön fand.

5. Kloster Mudjân. Verse von Alḥusain b. Alḍaḥḥâk, alias Alḥusain Alkhalî' b. Alḍaḥḥâk Albâhilî, Hofdichter bei dem Kalifen Al'amîn und mehreren seiner Nachfolger, gestorben 250[6].

Der geprügelte prinzliche Zecher.

Ein Bild aus den Trunksitten der Zeit.

Übersetzung:

Alḥusain Ibn Alḍaḥḥâk erzählt:

Abû Alî Ibn Alrašid[7] pflegte viel in diesem Kloster (Dair Mudjân) zu verkehren und in Gesellschaft einiger seiner Leute Trinkgelage zu halten. Er verkehrte dort tagelang, prassend und schlemmend, in einer so schamlosen Weise, daß die Nachbarn des Ortes sich über sein Treiben beschwerten. Da kam nun die Kunde davon dem Stadtpräfekten von Bagdad, Isḥâq Ibn Ibrâhîm dem Ṭâhiriden, zu Ohren. Der ließ dem Abû Alî sagen, wie gemein sein Benehmen sei, und befahl ihm, es nicht fortzusetzen. Darauf sagte dieser: »Welche Macht hat denn Isḥâq über mich! Was hat er mir zu befehlen! Sollte man glauben, daß er mir verbieten kann, meinen Sängerinnen zu lauschen und zu zechen, wo es mich freut!« Als Isḥâq von diesen Reden hörte, geriet er in Zorn, geduldete sich aber bis zum Abend. Dann ritt er hin nach dem Kloster, ließ es durch seine Leute von allen Seiten umstellen, befahl das Klostertor zu öffnen und den Prinzen, so wie er war, herunterzuholen. Der Prinz wurde heruntergeholt, betrunken, bekleidet in buntfarbigen Kleidern und triefend

---

[1] Kitâb alaghâni 21, 44 ff.

[2] Ebenda 19, 37.

[3] S. Nöldeke, Ein Sklavenkrieg im Orient, in Orientalische Skizzen 1892, S. 155 ff.

[4] Ibn Khallikân Nr. 539.

[5] Ebenda Nr. 653.

[6] Ebenda Nr. 190 und Kitâb alaghâni, Index.

[7] Onkel des regierenden Kalifen Mu'taṣim, der ein Enkel von Rašid war.

von Safransalbe. Da sprach Isḥâq: »Schande über dich! Ein Mann vom Kalifenhause in solchem Zustande!« Auf Isḥâqs Befehl wurde nun eine Decke am Tor des Klosters auf der Erde ausgebreitet, der Betrunkene mit dem Gesicht nach unten darauf gelegt, und dann versetzte ihm Isḥâq mit der Peitsche zwanzig Hiebe und sprach: »Der Fürst der Gläubigen hat mich nicht mit seiner Vertretung betraut, damit ich die Ordnung der Dinge vernachlässige und zugrunde gehen lasse, auch nicht, daß ich dir und deinesgleichen gestatte, ihn mit Schimpf und Schande zu bedecken und euch Dinge herauszunehmen, wie du getan hast, solchen öffentlichen Mummenschanz, solche Verletzung von Anstand und Sitte, solches Hinausziehen nach den Klöstern und Weinkneipen. In deiner Züchtigung liegt die Wahrung der Ehre des Kalifats und zugleich eine Warnung und Verbot für dich und deinesgleichen vor solchem schandbaren Treiben.« Dann ließ Isḥâq Sänften (eine Art geräumiger Kamelsattel[1], die er mitgebracht hatte) heranbringen, den Betrunkenen samt Gefolge aufladen und nach seiner Wohnung schaffen.

Als der Kalife Almuʿtaṣim hiervon Kenntnis erhielt, bezeugte er dem Isḥâq schriftlich seinen vollkommensten Beifall und befahl ihm, daß er keinem Mitgliede seines Hauses ein derartiges Benehmen gestatten sollte.

Der Erzähler dieser Geschichte ist der Sänger Muḥammad b. Ali Abû Ḥašîša Altunbûri.

Im Anschluß an den geprügelten Prinzen Abû Ali wird folgende Geschichte aus dem Hofleben unter dem Kalifen Ma'mûn, dem Sohne des Hârûn Alrašîd, erzählt:

Hârûn kaufte an demselben Tage zwei Sklavinnen, die Šikl und ihre Genossin, die Sadhr. Es entsteht zwischen diesen beiden Frauen ein Neid, der sich zu heftiger Feindschaft steigert. Die Šikl gebärt jenen Abû Ali, die Sadhr ein Mädchen, genannt Umm Abihâ, also Kinder des Hârûn. Die beiden Mütter sterben, ihre gegenseitige Feindschaft setzt sich aber in ihren Kindern fort. Eines Tages unterhält sich der Kalif im vertrautesten Kreise von Verwandten und Freunden über diese Feindschaft. Er läßt zuerst die Umm Abihâ kommen, befragt sie nach dem Grunde ihres Hasses gegen Abû Ali und läßt danach auch Abû Ali kommen. Sobald letzterer erscheint, zieht die Umm Abihâ den Schleier vor das Gesicht zum Zeichen, daß sie ihn nicht als ihren Verwandten anerkennt. Sie beschimpft ihn und behauptet, er sei nicht ein Sohn Hârûns, sondern der Sohn eines Kammerdieners. Ma'mûn spricht zu seinem Bruder:

»Schlage sie!« Das geschieht. Die Frau wendet sich nun an Ma'mûn mit den Worten: »Schmach über dich. Ich habe bisher gedacht, daß seine, des Abû Ali Schande verborgen bleiben würde, nun aber, da du mich hast schlagen lassen, werden alle Erzähler bis in alle Ewigkeit sich davon unterhalten.« Ma'mûn schließt mit einem Wort der Anerkennung für die Tapferkeit der Frau, dem Abû Ali aber verleiht er das Amt, über Prinzenleichen die Grabrede zu halten, um sein Ansehen etwas zu stützen.

Der Exkurs fährt fort mit einzelnen Zügen aus dem Leben des Stadtpräfekten von Bagdad, des im vorhergehenden genannten Ṭâhiriden Abû Alḥusain Isḥâq Ibn Ibrâhîm nach der Erzählung des bekannten Abdallah Ibn Khurdâdbih. Dieser Tahiride bekleidete sein Amt unter Ma'mûn, seinem Sohn Muʿtaṣim und dessen Söhnen Wâthiq und Mutawakhil und starb unter letzterem. Er war der Bruder des Ṭâhir Ibn Alḥusain. Seine Nachfolger waren zuerst sein Sohn, Muhammed Ibn Isḥâq, dann Muhammed Ibn Abdallah Ibn Ṭâhir. In diesem Zusammenhang werden die Prätorianerobersten Waṣîf und Zurâfa und ein Dichter Abu Albarq erwähnt.

---

[1] عماريّات

6. Kloster Ašmûni. Das Fest desselben wurde von den Lebemännern Bagdads sehr besucht. Reiche Leute ließen sich dort kleine und große Zelte herstellen, um sich zu erlustieren. Verse von verschiedenen Dichtern, die sich dort amüsiert hatten, Ġaḥẓa, Muhammed b. Almu'ammal Alṭâ'i, Abû Al'atâhija, Altharwâni, Jaḥjâ b. Kâmil (seine Verse gerichtet an Abdalmalik b. Muhammed Alhâšimi), Abû Alšibl Alburğumi[1]. Von letzterem und seinem Freunde Maḥmûd Alwarrâq wird berichtet, daß sie stets in den Kneipen zu finden, stets betrunken gewesen seien, und daß Abû Šibl eine besondere Vorliebe für schwarze Weiber gehabt habe.

7. Kloster Sâbur. Exkurs über den Dichter Alḥusain b. Alḍaḥḥâk (s. unter 5), der in Gunst bei Amin, Mu'taṣim, Wâthiq und Mutawakkil war, aber nicht bei Ma'mûn, denn dieser nahm ihm einen Vers übel, den er zugunsten seines Bruders Amin gedichtet hatte. Verse von diesem Dichter, in denen ein Hofmann von Mu'taṣim und Mutawakkil namens 'Azzûn عزّون[2] erwähnt wird. Letzterer erzählt, daß Mu'taṣim eines Tages bei dem Durchreiten eines Flusses den Dichter Ḥusain vor dem Ertrinken gerettet habe. Abû Abdallah b. Ḥamdûn (s. unter 1) erzählt, daß Mutawakkil, als ihm an einem Naurûztage Figuren تماثيل aus Ambra dargebracht waren, durch seinen Diener Šafi' Stücke davon dem Ḥusain habe bringen lassen. Derselbe verkehrte auch mit einem anderen Abbasiden, dem Ṣâliḥ Sohn des Rašid und zechte mit ihm an einem Lustorte in Bâri, einem Teil von Kalwâdhâ. Der Sänger 'Amr b. Bâna († 287)[3] berichtet von einem fröhlichen Abend bei Prinz Ṣâliḥ in Gesellschaft des Ḥusain, der auf Bitte des Prinzen den Abend in einem improvisierten Gedicht besingt, das sogleich von dem Sänger gesungen wird. Ḥusain berichtet von poetischen Einladungen, die er unter Ma'mûn zur Zeit des Fastenendes von Alḥasan b. Rağâ[4] und von Muhammed b. Alḥârith b. Baškhir[5] erhalten hatte.

8. Kloster Qûṭâ. Verse von Abdallâh b. Al'abbâs Ibn Alfaḍl Ibn Alrabi'[6]. Urteil des Wezirs Muhammed b. Abdalmalik Alzajjât über seine Poesie. Seine Beziehungen zu der 'Asâliğ, Sklavin seiner Tante Ruqajja, und zu der Sängerin Badhl, seine Liebe zu einem Christenmädchen. Von der Sängerin Maṣâbiḥ, die am meisten seine Verse gesungen und bekanntgemacht hat. Auch die Mutajjam Alhišâmijja[7] sang seine Lieder. Schließlich sein Zerwürfnis mit der geliebten Maṣâbiḥ.

9. Georgskloster. Verse von Abû Ġafna Alqurašî, von Alnumairi d. i. Abû Alṭajjib Muhammed b. Alqâsim Alnumairi[8], einem Freunde des Prinzen Abdallah Ibn Almu'tazz, mit dem er auch poetischen Briefwechsel pflegte. Proben dieses Briefwechsels in Poesie und Prosa, besonders von Ibn Almu'tazz. Letzterer wollte von der Liebe nichts wissen, bis er eines Tages anderen Sinnes wurde.

10. Kloster Bâšahrâ. Verse von Abû Al'ainâ'i (gest. 283), d. i. Abû Abdallah Muhammed b. Alqâsim b. Khallâd b. Jâsir b. Sulaimân[9] vom Stamme der Banû Ḥanifa in Aljamâma. Er wohnte in Basra, Schüler von Al'aṣma'i, übersiedelte dann nach Bagdad und später nach

[1] Kitâb alaghâni 13, 22 ff.
[2] Kitâb alaghâni, Index u. d. W. عزور او عزّون
[3] Ibn Khallikân Nr. 519. Er war befreundet mit Mutawakkil.
[4] Kitâb alaghâni, Index.
[5] Kitâb alaghâni 10, 161 ff.
[6] Kitâb alaghâni 17, 121 ff.
[7] Kitâb alaghâni, Index.
[8] Kitâb alaghâni 9, 144.
[9] Ibn Khallikân Nr. 654 und Kitâb alaghâni, Index.

Sâmarrâ, wo er mit Mutawakkil verkehrte. Er erblindete mit dem vierzigsten Lebensjahr. War berühmt wegen seiner bösen Zunge und seines schlagfertigen Witzes. Proben davon. Im Zusammenhang werden erwähnt der Dichter Abû Alî Albaṣîr[1], Mutawakkil, der Wesir Ubaidallah b. Sulaimân[2], Ṣâ'id b. Mukhallad[3], der Wesir Abû Alṣaqar[4], der Wesir Muhammed b. Abdalmalik Alzajjât, Ibn Badr, Abdallah b. Manṣûr[5], Maimûn b. Ibrahim, Muhammed b. Mukarram, Alǧâḥiẓ, Alḥasan b. Wahb[6], Alî b. Alǧahm[7], Abdallah b. Dâ'ûd Alkhuraibî, der Ṭâhiride Abû Aḥmad Ubaidallah b. Abdallah Ibn Ṭâhir, Abû Al'abbâs b. Thuwâba[8], Ubaidallah b. Jaḥjâ[9], der Postmeister Maimûn b. Ibrâhîm.

11. Das Schwesternkloster. Verse von Alnâǧim Abû Uthmân[10], der zugleich der Râwi des Ibn Alrûmî[11] († 283) war.

12. Das Kloster von Al'alth. Verse von Ǧaḥẓa. Im übrigen handelt dieser Exkurs von dem Kalifen Almu'tamid als Dichter, daß er gute und schlechte Verse gemacht habe. Er gab sie den Sängern zum Komponieren, und dann (beim Gesange?) verbargen sich die Fehler in Skansion und Diktion, nur von den Fachleuten wurden sie bemerkt. Bid'a[12] erzählt, daß er der Sängerin 'Arib[13] seine Verse zum Komponieren schickte. Alṣûlî erzählt, daß Abdallah b. Almu'tazz ihm Verse von Mu'tamid vorgetragen, und daß der Kalife Almuqtafî den Leuten goldene Rollen von Gedichten des Mu'tamid gezeigt habe. Verse von ihm, die von der Sängerin Sârija gesungen wurden. Verse, die sich auf seine Verdrängung durch seinen Bruder Almuwaffak beziehen. Er wollte der Sängerin 'Arib 300 Denare geben, konnte aber nicht mal 200 auftreiben.

Isḥâq b. Jarûḥ erzählt, daß Mutlib, als er auszog nach Basra zum Kampf gegen die Negerrebellen, ihn zu Mu'tamid geschickt und diesem seine Sängerinnen Hazâr und den Knaben Badr Alǧullanâr abverlangt habe. Ferner 'Ubaidallah b. Jaḥjâ b. Khâqân[14] mit einer Botschaft vor Mu'tamid. Verse von Muhammed b. Alî Alkâtib Bâdinǧâna über Mûsâ b. Bughâ[15]. Wegwerfendes Urteil des Kalifen Alrâḍî über die Verse Mu'tamids. Letzterer und sein Bruder Muwaffaq im Palast Alǧausaq. Verse über den Abmarsch des Muwaffaq nach Basra, während er, Mu'tamid in Sâmarrâ blieb, und Klageverse darüber, daß nach der Sklavin Badr auch die Nathra ihn verlassen habe.

13. Das Jungfrauenkloster. Jamût b. Almuzarri'[16] nach Alǧâḥiẓ: Ibn Faraǧ der Taghlibite habe ihm erzählt, daß Leute vom Stamme Taghlib einen Angriff auf das Gut des Sultans

---

[1] Kitâb alaghânî, Index.
[2] Ebenda, Index.
[3] Ibn Khallikân Nr. 654.
[4] Kitâb alaghânî, Index und Ibn Khallikân Nr. 654, S. 45, 1.
[5] Ebenda Nr. 654, S. 45, 7.
[6] Kitâb alaghânî, Index.
[7] Ebenda IX, 104 ff.
[8] Ebenda Index.
[9] Ebenda Index.
[10] Ibn Khallikân Nr. 474, S. 59, 1.
[11] Ibn Khallikân Nr. 474.
[12] Kitâb alaghânî, Index.
[13] Ebenda XVIII 175 ff.
[14] Kitâb alaghânî, Index.
[15] S. über ihn Weil, Geschichte der Kalifen III, Index.
[16] Ibn Khallikân Nr. 844.

planten, daß aber der Sultan ihnen zuvorkam, daß sie sich in dem Jungfrauenkloster verbargen und bei der Gelegenheit die Entdeckung machten, daß der Priester die Nonnen entjungfert hatte.

14. Das Jungfrauenkloster in Bagdad. Verse von Ibn Almu'tazz. Von Almu'tazz nach Sâmarrâ berufen, kehrt der Ṭahiride Ubaidallah b. Abdallah b. Ṭâhir auf der Reise zwei Tage in diesem Kloster ein. Darüber Verse von ihm. Ubaidallah als Gast bei dem Kalifen Almu'tazz: Auf dessen Befehl muß die Sârija ihm vorsingen (hinter dem Vorhang). Rannâm Alzâmir (der Flötenbläser) ihm vormusizieren. Auch zeigt der Kalife seinem Gast eine von Aḥmad b. Mûsâ Almuhandis aus Kupfer konstruierte Art Wasserpfeife, ferner in einem Tierpark einen Kampf zwischen einem Löwen und einem Elefanten.

Ǧaḥẓa und Ibn Qudâma erzählen von Ubaidallah und seiner geliebten Frau Šâǧi[1], von ihrem Tode und seiner Trauer um sie. Verse von Ubaidallah. Kondolenzschreiben des Abdallah b. Almu'tazz an ihn, Antwortschreiben des Ubaidallah. Die Šâǧi war eine große Sängerin gewesen. Als die Stellung des Ubaidallah minder bedeutend geworden war, verlangte der Kalife Almu'taḍid von ihm, daß er der Šâǧi erlaube, ihn zu besuchen. Ihr Gatte kann das nicht verhindern, so unangenehm es ihm ist. Sie geht hin, singt dem Kalifen einige Lieder vor und kommt reich beschenkt zu ihrem Gatten zurück. Poetische Botschaft des Ubaidallah b. Abdallah b. Ṭâhir an Ubaidallah b. Sulaimân, als dieser das Wesirat für Almu'taḍid übernommen hatte. Abû-al'ainâ' und Ubaidallah.

Erzählung von Abû Alî Alawâraǧî: Der Grammatiker Abû Bekr Muhammed b. Alsari Alsarrâǧ[2] zitiert bei Gelegenheit des Einzuges des Kalifen Almuktafî aus Raqqa nach Bagdad zwei Verse[3], in denen der Kalife neben Sonne und Mond genannt wird. Ein anderer, Abû Abdallah Muhammed b. Ismâ'il Zanǧî Alkâtib, der Sekretär bei Abû Al'abbâs b. Furât[4] war, zitiert bei einer anderen Gelegenheit dieselben Verse. Es entsteht eine Differenz darüber, ob die Verse von Abdallah b. Almu'tazz gedichtet seien oder von Ubaidallah b. Abdallah b. Ṭâhir. Die Sache gelangt durch den Wesir Alqâsim b. Ubaidallah in den Palast Althurajjâ zu dem Kalifen und dieser entscheidet den Streit zugunsten des Ubaidallah b. Abdallah b. Ṭâhir, der dafür 1000 Denare bekommt. Weitere Verse von letzterem.

Poetische Korrespondenz zwischen Abdallah b. Almu'tazz und dem Tahiriden Ubaidallah, als er seinem Sohn die Regierung von Tûnis übertragen hatte. Dieser Ubaidallah starb 300. Die Mutter des Kalifen Almuqtadir gab seiner Familie ihr Beileid durch ihre Hofmeisterin Umm Mûsâ zu erkennen.

Sein Bruder Muhammed b. Abdallah b. Ṭâhir trat an seine Stelle. Der Kalife Mutawakkil hatte ihn nach dem Tode des Isḥâq b. Ibrâhîm Alṭâhirî und seines Sohnes Muhammed aus Chorasan kommen lassen und zum Präfekten von Bagdad gemacht, während sein Bruder Ṭâhir b. Abdallah, der älteste der Brüder, Statthalter von Chorasan wurde.

Alšâh b. Mikâl[5] erzählt Anekdoten von diesem Ṭahiriden Muhammed, seinem Hofmarschall dem Christen Ibrâhîm b. Hârûn und einem Beamten, von einer Mahlzeit bei Isḥâq

---

[1] Kitâb alaghânî, Index.

[2] Ibn Khallikân Nr. 653.

[3] Sie lauten:

قايستُ بين جمالها وفعالها | فاذا الملاحة بالخيانة لا تفى
واللهِ لا كلّمتُها ولَوَ آنّها | كالشمس او كالبدر او كالمكتفى

[4] Kitâb alaghânî, Index.

[5] Ṭabari, Index.

b. Ibrâhîm b. Muṣ'ab[1] und bei Muhammed. Verse von dem Dichter Abdalraḥmân b. Abi Qain, der sich bei Muhammed über einen Steuerbeamten beklagt. Muhammed war geboren 290 an dem Tage, an dem Kaisûm erobert wurde, demselben Tage, an dem die Wesire Ubaidallah b. Jaḥjâ b. Châqân, Aḥmad b. Jsrâ'il und Alḥasan b. Mukhallad geboren waren.

Muhammed starb 253 an einer Beule in der Kehle. Zu seinem Nachfolger hatte er seinen Bruder Ubaidallah bestimmt. Der Kalife Almu'tazz bestätigte ihn und schickte ihm Ehrenkleider durch Mufliḥ, den Vertreter des Bâkbâk[2]. Sein Bruder Ṭâhir b. Muhammed hatte ihm das Amt streitig gemacht. Trauerverse von Ibn Alrûmi, von dem Ṭâhiriden Ubaidallah und von Almu'tazz über den Tod des Muhammed.

Von dem Streit zwischen den beiden Ṭahiriden, Sulaimân b. Abdallah b. Ṭâhir und Ubaidallah in den Jahren 255—257. In letzterem gelangte Ubaidallah durch Mûsâ b. Bughâ in den Vollbesitz der Macht als Gouverneur von Bagdad, Sâmarrâ und Babylonien.

Ja'qûb b. Laith zieht ein in Nisabûr, nimmt den Ṭâhiriden Muhammed b. Ṭâhir gefangen. Schlacht zwischen Ja'qûb b. Laith und dem Kalifen Almu'tamid und seinem Bruder Almuwaffaq. Letzterer siegt, der Ṭâhiride wird befreit und in seine Statthalterschaft über Chorasan wieder eingesetzt. Mu'tamid zieht zurück nach Bagdad, Muwaffaq nach Wâsiṭ. Ubaidallah wird Statthalter von Mekka und Medina. Nach dem Tode des Ja'qûb b. Laith folgte sein Bruder 'Amr. Dieser huldigte dem Kalifen, wurde belohnt mit Chorasan, Persis, Karmân, Segestan, Ispahan und Sind. Er ernannte den Ṭâhiriden Ubaidallah b. Abdallah als seinen Stellvertreter zum Gouverneur von Bagdad, schenkte ihm Ehrenkleider und ein goldenes Szepter. Dies wird von Muwaffaq bestätigt.

Sulaimân b. Abdallah b. Ṭâhir starb 266. Auf sein Schwert gestützt, hielt ihm sein Bruder Ubaidallah die Grabrede. Sâ'id b. Mukhallad machte den Abû Abdallah Muhammed b. Ṭâhir b. Abdallah b. Ṭâhir zum Präfekten von Bagdad im Jahre 270. und dieser setzte seinen Onkel Ubaidallah gefangen. Ende der Ṭâhiriden in Bagdad und Chorasan. Sulaimân war ein tüchtiger Poet und ebenfalls sein jüngster Bruder Abdal'aziz b. Abdallah b. Ṭâhir. Verse von ihm an seinen Bruder Ubaidallah, der von seinen Brüdern Abdallah und Sulaimân in Gefangenschaft gehalten wurde.

Abû Abdallah b. Ḥamdûn erzählt: Muhammed b. Abdallah b. Ṭâhir pflegte dem Mutawakkil zwei Monate in Sâmarrâ Hofdienst zu leisten und dann für zwei Monate nach Bagdad zu gehen, indem er seine Vertreter in Sâmarrâ ließ. Bei dieser Gelegenheit nahm er einmal seinen Bruder Abdal'aziz mit, der in eine seiner Sklavinnen verliebt war und durch Vermittelung des Erzählers von dem mächtigen Bruder die Erlaubnis bekam, nach Bagdad zu seiner Allerliebsten zurückzukehren. Von den Ṭâhiriden sind nur nach Bagdad gekommen Muhammed, Abdallah, Sulaimân und Abdul'aziz.

Von dem Gründer des Ṭâhiridengeschlechts, Abdallah b. Ṭâhir. Er ist geboren 182 und wurde vom Kalifen Ma'mûn adoptiert und erzogen. Sein Sohn Abû Ahmad Ubaidallah erzählt folgendes: Abdallah kam eines Nachts, nachdem Ṭâhir nach Chorasan abmarschiert war, betrunken vom Hofe nach Hause, dort brach ein Feuer aus, aber Abdallah wurde gerettet. Als sein Vater Ṭâhir dies erfuhr, schrieb er ihm einen Brief voll von Vorwürfen über seine Bezechtheit und befahl ihm, nach Chorasan zu kommen. Abdallah schämt sich sehr und verheimlicht den Brief, der Kalife aber erfährt doch davon, nimmt den Sohn gegen den Vater in Schutz, und so bleibt Abdallah am Hofe Ma'mûns. Der Teil des Tâhir-Palastes,

[1] Heerführer unter Ma'mûn und Mu'taṣim im Kriege gegen Bâbak.

[2] Ṭabari, Index u. d. W. بايكباك

der abgebrannt war, hieß Alqubba (der Dom), er wurde wieder aufgebaut und bestand bis 293.

Von dem Feldzug des Abdallah nach Syrien gegen Naṣr b. Šîth im Jahre 209. Ubaidallah b. Abdallah erzählt auf Autorität von Naṣir, Jâsir und anderen: Nachdem Abû Al'abbâs Abdallah b. Ṭâhir in Sicht von Kaisûm gekommen war, befestigte sich Naṣr darin. Kriegslist des Naṣr, Sieg Abdallahs. Die Burg wird gestürmt. Abdallah flieht, wird aber gefangengenommen, zu Ma'mûn geschickt und erhält Pardon[1].

Abdallah in Ägypten 210 und 211, besiegte den Ubaidallah Ibn Alsari. Bei seiner Rückkehr nach Bagdad empfangen ihn die beiden Söhne Ma'mûns, Abû Isḥâq und Al'abbâs.

Lob Ma'mûns über die Uneigennützigkeit Abdallahs, er habe aus Ägypten nur 10000 Dinar, 3 Pferde und 2 Esel mitgebracht.

Abdallahs Expedition gegen Bâbek, während einer seiner Brüder Chorasan verwaltet. Er rüstet zum Kriege neun Monate in Dinawar. Da bekommt Ma'mûn Nachricht von einem Aufstande der Ketzer in Alḥamrâ. Er läßt den Vertreter Abdallahs in der Stadtpräfektur, Isḥâq b. Ibrahim und Jaḥjâ b. Aktham kommen, schickt sie zu Abdallah und beordert ihn, sofort nach Chorasan zu ziehen. Aus Nîsâbûr schickt er eine Depesche an den Kalifen, die wegen ihres Stils bewundert wurde. Abdallah ist dann bis an sein Ende 15 Jahre in Chorasan geblieben[2].

Ibn Ġuddân erzählt nach Alkhulûdi aus dem Privatleben Abdallahs, wieweit er sich am Abend nach Erledigung der Staatsgeschäfte seiner Kleider entledigte.

Nach Ma'mûns Tode bestätigte Almu'taṣim den Abdallah als Statthalter von Chorasan und den Isḥâq b. Ibrâhîm als seinen Stellvertreter in der Stadtpräfektur von Bagdad. Schreiben des neuen Kalifen an ihn. Alfaḍl b. Marwân tritt bei letzterem für Abdallah ein. Scherzwort Abdallahs an Abû Al'amaithal[3].

Abdallah starb 230, im Alter von 48 Jahren, während des Kalifats von Alwâthiq. Aḥmad b. Abî Du'âd erzählt: Muhammed b. Abdalmalik intrigiert bei Wâthiq nach dem Tode Abdallahs und empfiehlt, den Isḥâq b. Ibrâhîm b. Muṣ'ab an des Verstorbenen Stelle zum Statthalter von Chorasan zu machen. Der Erzähler dagegen empfiehlt dem Kalifen, an den Sohn des Verstorbenen, Ṭâhir b. Abdallah b. Ṭâhir ein Trostschreiben zu richten und ihn zum Nachfolger seines Vaters zu ernennen. Und so geschah es. Dem Muhammed b. Abdal-Almalik wird die Ausfertigung des Schreibens übertragen.

Ṭâhir b. Alḥusain bekommt den Ehrentitel Dhû-Aljaminaini. Bedeutung desselben[4].

Erzählung des Schiiten Ġaihân. Alḥusain b. Muṣ'ab erzählt, wie es dem Ṭâhir b. Alḥusain im Hause des Alî b. 'Îsâ b. Mâhân erging. Der Kalife Al'amîn hatte diesen Alî mit Heeresmacht nach Chorasan geschickt, um seinen Bruder Ma'mûn zu bekämpfen. Ihm entgegenzutreten schickte Ma'mûn den Ṭâhir b. Ḥusain aus nach Rai, wo Alî noch nicht wußte, daß ihm in Ṭâhir ein Feind entgegentrat.

---

[1] In diesem Bericht werden erwähnt Alqarir, ein Unterbefehlshaber Abdallahs, Ṭâhir b. Ibrâhîm b. Mudrik, ein Vers von 'Auf b. Muḥallim Alkhuzâ'î (Kitâb alaghâni, Index), Muhammed b. Alḥasan b. Muṣ'ab (Kitâb alaghâni, Index). Abdallah soll zuerst die schwarzen Fahnen gebraucht haben.

[2] In diesem Bericht werden noch genannt Ja'lâ b. Hišâm, Muhammed b. Ṭâhir, Bruder des Abdallah, Alî b. Hišâm.

[3] Kitâb alaghâni XV 106.

[4] Gleich ذو الاستحقاقين mit Bezug auf Koran 69, 45 لاخذنا منه باليمين Eine andere Erklärung im Kâmil I 226, 20.

Ubaidallah b. Abdallah b. Ṭâhir erzählt nach Abdurraḥmân b. Fahm nach seinem Onkel, wie er den Ṭâhir, als er seine Truppen zur Schlacht ordnete, gefunden habe zwischen den Reihen hin- und hergehend mit einem Stück Brot in der Hand und begleitet von einem Diener, der ihm einen Bleikrug mit Wasser hielt. Daraufhin angeredet erklärt er: »Ich habe drei Tage nichts genossen. Da habe ich gefürchtet, daß mich zu diesem Zeitpunkt die Kräfte im Stich lassen. Daher.« Der Fahnenträger im Heere des Ali b. Isa b. Mâhân war Ḥâtim Alṭâ'î, der so dick war, daß vier Knechte ihm in den Sattel helfen mußten. Im Kampfe spaltet ihm Ṭâhir den Kopf. Ali wird von Dâ'ûd Sijâh getötet. Siegesdepesche des Ṭâhir an Ma'mûn und Dhû Alri'âsataini (Alfaḍl b. Sahl). Ṭâhir geht nach Bagdad.

Der Kalife Ma'mûn hegt Zorn gegen Muhammed b. Abi Al'abbâs Alṭûsi, dieser bittet Ṭâhir um seine Vermittelung, der ihm erwirkt, daß er vom Kalifen wieder zu Gnaden angenommen wird. Bei der Unterredung zwischen den beiden hat der Kalife angefangen zu weinen, Ṭâhir weiß nicht warum. Durch den Diener des Kalifen Ḥusain und seinen Schreiber Muhammed b. Hârûn erfährt er, daß die Erinnerung an das Schicksal seines Bruders (Amîn) dem Kalifen die Tränen entlockt hat.

Ṭâhir wird auf Betreiben des Wesirs Aḥmad b. Abi Khâlid zum Statthalter von Chorasan ernannt, nachdem er vorher den Ghassân b. 'Abbâd dazu ernannt hatte. Sofort an demselben Tage brach Ṭâhir auf, am letzten Dhû Alqa'da, einem Freitag im Jahre 205, und kehrte dann (nachdem er Bagdad verlassen) in den Park von Ḥalîl b. Hišâm ein.

In Chorasan trieben die schiitischen Ultras, die Surât, ihr Unwesen. Erregte Korrespondenz darüber zwischen Ṭâhir und dem Kalifen, der ihm mit seinem Zorn droht. Ṭâhir hält eine Rede in der Moschee, in welcher sein Postmeister Kulthûm b. Thâbit b. Abi Sa'd eine Hindeutung auf die gespannte Situation erkennt. Er fängt an für sich zu fürchten, da er das Bekanntwerden der Korrespondenz nicht habe verhindern können. Als der Kalife hiervon erfuhr, stellte er seinen Wesir Aḥmad b. Abi Khâlid, weil er ihm die Anstellung des Ṭâhir empfohlen hatte, zur Rede. Daraufhin schickte der Wesir dem Ṭâhir allerlei Geschenke, darunter eine vergiftete Essigsoße, die jener gern aß. Er genoß davon und starb zwei Tage darauf.

Ṭâhir war geboren im Muḥarram des Jahres 159 und starb 207. Nach seinem Tode litt das Heer von Chorasan an Hunger und plünderte die Magazine Ṭâhirs. Nun ernannte der Kalife seinen Sohn Ṭalḥa zu seinem Nachfolger und schickte auch den Wesir Aḥmad b. Abi Khâlid nach Chorasan, der ihm bei der Wiederherstellung der Ordnung helfen sollte. Der Kalife schickt dem Ṭalḥa reiche Mittel und beschenkt auch seinen Sekretär Ibrâhîm b. Al'abbâs.

15. Das Kloster des Mannes aus Susa. Der Exkurs handelt

Von den drei größten Festen im Islam.

Übersetzung:

Der Kalife Almutawakkil baute sich in Alqâdisijje[1] ein Schloß, genannt Barkuwârâ[2], das er, als es fertig war, seinem Sohne Almu'tazz schenkte. Hier veranstaltete er das Fest der Beschneidung dieses Knaben. Es war einer der schönsten und prächtigsten Bauten Mutawakkils, der zwanzig Millionen Dirhem gekostet hatte.

[1] S. oben S. 10.

[2] Hs. برکوارا. Bazkuwâr bei Jâqût.

Als der Beschluß feststand, das Beschneidungsfest für Abdallah Almu'tazz zu feiern, übertrug der Kalife dem Alfatḥ Ibn Khâqân [1] die Ausführung, er sollte unter den Teppichvorräten des Hofes für die Festhalle einen Teppich von entsprechenden Dimensionen aussuchen. Die Halle war nämlich 100 Ellen lang und 20 Ellen breit. Ein so großer Teppich fand sich aber nicht unter den Schätzen des Abbasidischen Hofes, sondern nur in der Beute, die den Omajjaden abgenommen war. Ein Teppich von der Länge und Breite der Halle fand sich unter den Dingen, die dem omajjadischen Kalifen Hišâm Ibn Abdalmalik gehört hatten. Es war ein Teppich von Seide, goldgestickt, mit Rand und Futter versehen. Als Mutawakkil ihn sah, war er ganz erstaunt und wünschte zu wissen, was er wert sei. Man versammelte nun die Kaufleute, und diese sollen seinen Wert im Mittel auf 10000 Denare veranschlagt haben.

Der Teppich wurde in der Halle ausgebreitet und auf der Vorderseite derselben ein Thronsessel für den Kalifen aufgestellt. Vor dem Thron wurden 4000 goldene, mit Edelsteinen besetzte Tablette, die mit Bildern aus Ambra, Ambre gris und Kampfer geschmückt waren und das Bild eines ausgebreiteten Teppichs gewährten. Der Kalife und seine Leute setzten sich zum Frühstück. Sitzend auf dem Throne ließ er die Generale und Offiziere und Höflinge eintreten. Sie wurden nach ihrem Range placiert. Zwischen ihren Tellern samt deren Unterlagen war je ein Zwischenraum [2]. Dann kamen die Kammerherren mit Körben, überzogen mit Leder, die zur Hälfte von Denaren, zur Hälfte von Dirhems voll waren. Diese Geldstücke wurden in diese Zwischenräume geschüttet, bis sie eine gewisse Höhe erreichten. Bei den Gästen standen Lakaien, welche sie im Namen des Kalifen aufforderten zu trinken, auch möge jeder Trinkende von diesem Gelde drei Handvoll, soviel die beiden Hände faßten, mit fortnehmen. Wenn nun ein Gast soviel von dem Gelde genommen hatte (?), als in seinen Brustlatz hineinging, dann brachte er es hinaus zu seinen Dienern, übergab es ihnen und kehrte in den Festsaal zurück. Und sobald an einer Stelle kein Geld mehr lag, kamen die Kammerherren und füllten sie wieder mit Geld an wie vorher.

Außerdem verlieh der Kalife allen Anwesenden Feierkleider, und für ihre Heimkehr wurden ihnen Reit- und Lastpferde zur Verfügung gestellt.

Der Kalife gewährte dem Mu'tazz zu Ehren 1000 Sklaven die Freiheit, und jedem einzelnen schenkte er 100 Dirhem und drei Gewänder.

Auf dem Hofe des Palastes vor der Festhalle standen 400 Mädchen (?) [3], bekleidet mit allen Arten von Gewändern, und vor ihnen 1000 Körbe (?) [4] von Baumfasern, in denen sich alle Arten von Früchten befanden, Zedrats und Orangen, obgleich sie damals gerade sehr rar waren, ferner syrische Äpfel, Zitronen und 5000 Bukette von Narzissen, 10000 Bukette von Veilchen.

Der Kalife befahl dem Fatḥ Ibn Khâqân, daß er den Mädchen (?) [5], den Lakaien und Dienstboten des Palastes austeilen solle, was er für sie vorbereitet hatte, nämlich 20000 Millionen Dirhem. Zunächst wagte keiner, sich etwas davon zu nehmen, dann aber nahm Fatḥ einen Dirhem, darauf stürzte sich die Menge auf das Geld, und es wurde alles zur Beute.

Frau Qabiḥa, die Mutter des Mu'tazz, hatte befohlen Dirhems zu prägen mit der Aufschrift Segen von Gott zur Beschneidung des Abdallah Almu'tazz-billâh. Eine Million davon

---

[1] Weil, Geschichte der Kalifen II 368.

[2] D. h. zwischen den Gedecken von je zwei Personen.

[3] Text بلية ?

[4] Text سعه.

[5] Text بليات ?

wurde geprägt und wurde verteilt unter die Barbiere und Leute ähnlicher Kategorie, Lakaien und Knechte, das Palastpersonal, Spezialdiener, Weiße wie Schwarze.

Die zu diesem Feste geladenen Gäste waren die Prinzen Muḥammed Ibn Almuntaṣir, Abû Aḥmed und Abû Sulaimân die Söhne des Rašîd, Ahmed und Abbâs die Söhne des Mu'taṣim, Mûsâ der Sohn des Ma'mûn.

Ferner die beiden Söhne des Hofmannes Ḥamdûn, Ahmed Ibn Abî Ru'aim, Alḥusain Ibn Alḍaḥḥâk, Alî Ibn Alǧahm, Jaḥjâ der Astronom und sein Bruder.

Ferner von den Sängern 'Amr Ibn Bâna, Ahmed Ibn Alî-Al'alâ, Ibn Alḥafṣî, Ibn Almakkî, Salmak, 'Ath'ath, Sulaimân Alṭabbâl, Almasdûd, Abû Ḥašîša, Ibn Alqaṣṣâr, Ṣalḥ Aldaffâf, Zunâm Alzâmir, Tuffâḥ Alzâmir, und von Sängerinnen Arîb und ihre Sklavin Bid'a, Sarâb Šârija und ihre Sklavinnen Nadmân, Mun'im, Naǧla, Barkijja, Farîda, 'Irfân.

Ein Bericht von Ibrâhîm Ibn Almudabbir[1]: Zum Beschneidungsfest für Mu'tazz versammelten sich die angesehensten der Gelehrten vor dem Kalifen, unter ihnen Jaḥjâ Ibn Khâqân und sein Sohn Ubaid-Allah, damals Wesir, stehend unter den Dienern in Rock und Gürtel. Dieser Jaḥjâ war kein Weintrinker. Nun befahl der Kalife seinem Sohn Ubaid-Allah: »Nimm einen von diesen Bechern, fülle ihn mit Wein, leg eine Serviette auf deine Schulter, geh zu deinem Vater Jaḥjâ, und gib ihm den Becher in die Hand.« Also geschah es. Jaḥjâ blickte seinen Sohn an (wörtlich: J. erhob sein Haupt zu seinem Sohne), der Kalife aber (der zugegen war) sprach: »O Jaḥjâ, lehne den Becher nicht ab.« Letzterer antwortete: »Nein, o Fürst der Gläubigen.« Dann leerte er den Becher und sprach: »Groß, o Fürst der Gläubigen, ist deine Gnade gegen uns. Gott möge dir viel Gnade erweisen und uns nicht der Gnade berauben, die er uns durch dich erweisen laßt.« Darauf erwiderte der Kalife: »O Jaḥjâ, mein Wunsch war nur der, daß dich am Fest der Beschneidung eines Kronprinzen ein Wesir in Gegenwart eines Kalifen bedienen sollte.«

Ferner erzählt Ibrâhîm Ibn Al'abbâs[2]: Ich erkundigte mich bei dem Barbier Abû Ḥarmala nach diesem Festtage und sprach: »Wie viel hast du bekommen, bis es zur Tafel ging?« Er erwiderte: »Etwas über 80000 Denare außer dem Geschmeide, Ringen, Juwelen und . . . . . (?)[3].«

Derselbe erzählt: Mutawakkil verweilte drei Tage in Barkuwârâ. Dann zog er hinauf nach seinem Schloß Alǧa'farî. Er ließ den Ibrâhîm Ibn Abbâs kommen und befahl ihm, die Rechnung über die Kosten des Beschneidungsfestes aufzustellen und ihm einzureichen. Das tat er. Die Rechnung belief sich auf 86 Millionen Dirhem.

Man pflegte die Summen, die Alḥasan Ibn Sahl bei Gelegenheit der Hochzeit[4] seiner Tochter Bûrân verausgabte, für enorm zu halten bis zu dem Grade, daß es in der Literatur vermerkt wurde. Dies Fest hieß das Fest (wörtlich die Einladung) des Islams. Darauf kam dann das Fest des Kalifen Mutawakkil, das alles frühere in Vergessenheit geraten ließ. Die berühmtesten Feste im Islam waren drei. Dazu gehört das oben beschriebene Fest der Beschneidung des Mu'tazz. Dazu gehört auch das Fest der Hochzeit der Zubaida, Tochter des Ǧa'far Ibn Abî Ǧa'far, denn der Kalife Almahdî verheiratete seinen Sohn Hârûn Alrašîd mit Umm Ǧa'far (Zubaida) der Tochter seines Bruders. Ihr bereitete er Hochzeitsgeschenke, dergleichen nie zuvor ein Weib bekommen hatte, Mobiliar, Kästen von Edelsteinen, Geschmeide,

[1] Günstling des Kalifen Mutawakkil; Kitâb alaghânî, Index.

[2] b. Muhammed b. Ṣûl, Kitâb alaghânî IX 21 ff.

[3] Text والعدات

[4] Zu dieser Hochzeit vgl. Ṭabarî III II S. 1082–1084.

Kronen und Kränze von Silber und Gold, strahlende Damengemächer, Wohlgerüche, Gewänder. Auch schenkte er ihr das Prachtgewand[1] der Ubaida, der Tochter des Abdallah Ibn Jazid Ibn Mu'âwija, der Gemahlin des Kalifen Hišâm (Ibn Abdalmalik). Man hatte im Islam nichts gleich Schönes gesehen, nichts gleich den Perlen, mit denen es geschmückt war. Über Nacken und Brust trug sie zwei Reihen von roten Rubinen, und am übrigen Leibe große unvergleichliche Perlen. Sie wurde mit Rašid vermählt im Monat Muḥarram A. H. 165 in seinem Palast, genannt Alkhuld. Bei der Gelegenheit hatte er Gäste von überallher eingeladen und verteilte unter ihnen gewaltige Summen. Man legte die Denare in silberne Becher, die Dirhems in goldene Becher, die Schachteln von Moschus, die Dosen von Ambra und Ghâlija in gläserne Schalen und verteilte das über die Gäste. Auch bekamen sie Feierkleider mit eingewebten Ornamenten. In dieser Nacht brannten vor Rašid Ambrakerzen in goldenen Leuchtern. Auch die Frauen der Aliden (der Banû Hâšim) waren eingeladen. Jede einzelne von ihnen erhielt einen Beutel Denare, einen Beutel Dirhems und eine große silberne Schale mit Wohlgerüchen. Auch bekamen sie Festkleider mit schwerer Stickerei, dergleichen bis dahin im Islam unbekannt waren.

Die Kosten dieser Hochzeit beliefen sich auf 50 Millionen Dirhems aus der Spezialkasse des Kalifen, abgesehen von dem, was Rašid aus seinem eigenen Vermögen gegeben hatte.

Die Zubaida hieß eigentlich Amat-Al'aziz, während Zubaida, d. i. Butterklümpchen, ihr Beiname war. Als sie klein war, ließ Abû-Ǧa'far sich von ihr was vortanzen, und da sie fett war und er zu ihr sagte: »Du bist nur ein kleines Butterklümpchen, du bist nur ein kleines Butterklümpchen«, so wurde dies Wort ihr Name.

Das dritte der größten Feste im Islam war die Hochzeit[2] des Ma'mûn mit Bûrân, der Tochter des Hasan Ibn Sahl, die in Fam-alṣilḥ stattfand. Die Kosten derselben waren enorm. Ma'mûn fragte die Zubaida, wie hoch sie die Kosten der Hochzeit schätze, worauf sie erwiderte: »Zwischen 35 und 37 Millionen.« Als Hasan Ibn Sahl dies erfuhr, sprach er: »Die Kosten wurden von Zubaida bestritten. Wir haben 35 Millionen ausgegeben. Es waren täglich, abgesehen von anderen Lohnausgaben, über 30000 Schiffer zu besolden[3].«

Bûrân zog ein in den Palast, den Ma'mûn ihr in Fam-alṣilḥ am Ufer des Tigris gebaut hatte, am 8. Ramaḍân A. H. 210. Ma'mûn gab der Bûrân einen Brautschatz von 100000 Denaren und 5 Millionen Dirhems. Er ließ in der Hochzeitsnacht drei Ambrakerzen, die einen mächtigen Rauch verbreiten, vor sich brennen. Da sprach Zubaida: »Es ist bisher der Prachtentfaltung genug geschehen. Nehmt die Ambrakerzen weg und bringt die Wachskerzen.« Als Bûrân vor ihrem Bräutigam Ma'mûn entschleiert wurde, streute er über sie große Perlen, die er in seinem Brustlatz hatte; sie fielen auf ein goldenes Parkett, auf dem er stand, und bei der Gelegenheit sprach er: Gott segne den Hasan Ibn Alhâni'[4] für den Vers:

»Als ob kleinere und größere von den Blasen (im Wein) wären,
Kleine Perlenkiesel auf einem Boden von Gold.«[5]

Die anwesenden Gäste enthielten sich, etwas von den Schätzen zu nehmen. Da sprach Ma'mûn zu seiner Braut: »Bediene dich.« Da streckte Zubaida ihre Hand aus und nahm eine Perle, und darauf nahmen die anwesenden Gäste das übrige.

---

[1] Text بدنة, s. De Goeje, Bibliotheca Geographorum Arabicorum IV S. 186.

[2] Vgl. Ḥalbat-alkumait, Bairût 1873 S. 59; Ṭabari III II S. 1081 ff.

[3] S. Kâmil I 174, 19.

[4] Abû Nu'âs.

[5] Diwan des Abû Nu'âs, ed. Kairo 1277 S. 132.

Der Name der Bûrân war Khadîğe. Sie starb im Jahre 271 während der Regierung des Kalifen Mu'tamid im Alter von 80 Jahren. Ma'mûn beklagte ihren Tod mit folgenden Versen:

»O ihr beiden, helft meinen Augen weinen.
Nach dem Tode des Meisters bin ich Beute der Sorge geworden.
Ich pflegte auf das Schicksal loszustürmen. als aber er starb.
Fing das Schicksal an auf mich loszustürmen.«

Ibn Khurdâdbih berichtet über die Prachtbauten des Mutawakkil[1]. eine Geldprägung und über eine Krankheit von ihm.

16. Das Thomaskloster in Sâmarrâ. Verse von Alfadl b. Al'abbâs b. Alma'mûn[2]. Der Kalife Almu'tazz verirrt sich auf der Jagd, wird von dem Gefolge getrennt und kommt mit Alfadl und Jûnus b. Bughâ nach diesem Kloster, wo er von dem Mönche aufgenommen und bewirtet wird. Als das Gefolge nachkommt, merkt der Mönch erst. wen er bewirtet hat. Der Kalife ließ ihm 50000 Dirhem schenken und kehrte seitdem noch wiederholt in dem Kloster ein.

Almu'tazz war ein Dichter. ein sehr schöner Mensch, sehr befreundet mit Jûnus b. Bughâ. Nach 'Arîb war der Kalife Al'amin ein schöner Mann gewesen. und nach Aḥmad b. Abdallah b. Ismâ'il Almarâkibi habe Mu'tazz etwas von ihm gehabt.

Verse von Mu'tazz für und über seinen Günstling Jûnus b. Bughâ. Anekdoten über ihren Verkehr. Bei einem Gelage schenkt der Kalife dem Sänger Alqassâr[3] دنانير الخريطة وهى مائة دينار وفيها مائتان, von denen jeder die Aufschrift trägt: ضرب هذا الدينار بالجوسق لخريطة امير المؤمنين المعتز بالله[4].

Erzählung des Hârûn b. Abdul'aziz b. Almu'tamid nach dem Schreiber seines Vaters, Sa'id b. Jûsuf: Ersterer war Verwalter der Garderobe des Mu'tazz und suchte stets das Schönste für Jûsuf b. Bughâ aus. Von Masrûr Almu'taṣimi und wie Jûnus den Erzähler beschenkte.

Almu'tazz empfing die Huldigung als Kalife am 3. Muḥarram 252, wurde abgesetzt am 27. Rağab 255 und fünf Tage später getötet im Alter von 24 Jahren. Seine Mutter Qabiḥa hatte ihn gegen die türkischen Prätorianer aufgehetzt und ihm das blutige Hemd seines Vaters Mutawakkil gezeigt.

Die Störung einer Hofgesellschaft oder
Das Haupt auf der Schüssel.

Übersetzung:

Ahmed Ibn Ḥamdûn erzählt wie folgt: Der Kalife Almu'tazz[5] ließ in dem Hofe des Palastes Alğausaq, der der Vollkommene genannt wurde, einen Pavillon (wörtlich: ein Haus) bauen. dessen Plan seine Mutter (Qabiḥa) entworfen und dessen Mauern und Dächer

---

[1] S. Jâqût III 17, 18 u. d. W. Sâmarrâ.

[2] Kitâb alaghâni, Index.

[3] Vgl. Ibn Alqaṣṣâr im Kitâb alaghâni, Index.

[4] D. i. Tresor-Denare, von denen einige den Wert von 100. andere den Wert von 200 Denaren hatten. Aufschrift: »Dieser Denar ist geprägt im Schlosse Alğausaq für den Tresor des Fürsten der Gläubigen Almu'tazz-Billâh.«

[5] Mu'tazz war ein Sohn, Musta'in ein Bruderssohn von Mutawakkil, die beiden Männer also Vettern.

sie mit Bildwerk hatte schmücken lassen, das schönste von Bauwerk, das man je gesehen hatte. Nun lud uns der Kalife eines Tages zu sich ein, wir verlebten den frohesten Tag, den man sich nur denken kann, während hinter dem Vorhange eine Sängerin die schönsten, mir unbekannten Weisen vortrug. In diesem Zustande sahen wir nun einen Diener zu unserer Gesellschaft hereintreten, der in der Hand ein Tablett und darauf einen Deckel trug. Er setzte das Tablett mitten im Zimmer nieder. Der Kalife hielt einen Trinkbecher in der Hand, er trank und wir taten desgleichen. Dann sprach er zu dem Diener: »Heb den Deckel auf.« Das tat der Diener, und siehe da! Auf dem Teller lag das Haupt des Almusta'în[1]. Da ich nun über diesen Anblick anfing zu schluchzen und zu weinen, redete mich der Kalife an: »O Hurensohn, was soll das heißen? Hast du etwa Mitleid mit ihm?« Nun kam ich wieder zu mir, riß mich zusammen und sprach: »Nicht aus Mitleid weinte ich, sondern weil ich an den Tod denken mußte.« Er befahl dann dem Diener, den Deckel wieder aufzusetzen und das Tablett fortzunehmen. Was geschah. Des Kalifen aber und aller Anwesenden hatte sich eine Abspannung bemächtigt, und mit all unserer Freude war es vorbei.

Während wir nun so dasaßen, hörten wir plötzlich einen Lärm hinter dem Vorhang, der uns erschreckte, die Stimme einer Frau, welche schrie, und die Stimme einer zweiten Frau, welche die Schreiende beschimpfte. Die Schreiende rief: »O ihr Leute, ihr habt mich mit Gewalt gepackt, und nun bringt ihr mir das Haupt meines Herrn und legt es vor mir hin.« Darauf hörten wir, wie eine Laute ihr, der Schreienden, an den Kopf geschlagen wurde. Soweit der Erzähler. Das Weib, das geschimpft und geschlagen hatte, war Qabîḥa (die Mutter des Kalifen), das Mädchen aber war eine von den Sklavinnen des (ermordeten Kalifen) Almusta'în.

Der Erzähler fährt fort: In traurigster Verfassung gingen wir von diesem Hoffeste nach Hause, voll Bitterkeit über das Erlebte. Nur wenige Tage später geschah es, daß die Türken über den Kalifen herfielen[2] und ihn ermordeten. Wir wurden nun wieder zu Hof geladen, um seine Leiche zu sehen. Wir fanden ihn in demselben (obenerwähnten) Pavillon, in der Mitte des Raumes ausgestreckt, tot.

17. Das Johanneskloster. Verse von 'Amr b. Abdalmalik Alwarrâq, einem festen Trinker und kühnen Lebemann.

18. Dair Dubâ'â. Ein einziger Vers zum Lobe desselben.

19. Das Oberste Kloster. Verse von Altharwânî. Als der Kalife Ma'mûn nach Damaskus zog, verweilte er einige Tage in diesem Kloster und erlebte dort die Palmsonntagfeier der Christen, die ihn sehr entzückte. Bericht des Sängers Aḥmad b. Ṣadaqa. Der Kalife macht Verse über diese Feier, welche Aḥmad und eine Sängerin Nu'm ihm vorsingen müssen. Der Kalife und Aljazîdî.

Die tapfere Frau des ermordeten Gegners.

Übersetzung:

Neben diesem Kloster (dem Obersten Kloster in Mosul) liegt das Grab des 'Amr Ibn Alḥamiq vom Stamme Khuzâ'a[3] und damit zusammenhängend eine Moschee, welche die

[1] Des Vorgängers des Mu'tazz im Kalifat.

[2] Seine Mutter Qabîḥa hetzte ihn gegen die türkischen Prätorianer und zeigte ihm das blutige Hemd seines Vaters, ihres Gemahls Mutawakkil. Der Sohn aber bat sie: »Nimm es weg, es könnten sonst leicht aus dem einen blutigen Hemd zwei werden.« Und so geschah es.

[3] Vgl. Ṭabari II I S. 127, 128.

Hamdaniden gebaut hatten. Dieser Amr war ein Zeitgenosse des Propheten und ein Anhänger von Ali Ibn Abi Ṭâlib, mit dem er in allen seinen Schlachten gekämpft hatte. Mu'âwija hatte lange Zeit nach ihm gefahndet, während er von einem Ort zum andern floh, dann aber wurde er in Mosul ergriffen zu einer Zeit, als er an Wassersucht litt und schwer krank war. Derjenige, der ihn entdeckt hatte, war Abderrahman Ibn Umm Alḥakam[1] vom Stamme Thaqîf, ein Schwestersohn von Mu'âwija. Der setzte ihn gefangen in einer Höhle zu Mosul, ließ ihn töten und seinen Kopf zu Mu'âwija bringen. Dies war der erste Kopf, der im Islam von einem Ort zum andern geschleppt wurde. Sein Körper wurde an der obengenannten Stelle beerdigt.

Seine Frau, die Âmine, Tochter des Alšarid, war auf Befehl Mu'âwija's lange Zeit in Damaskus gefangengehalten worden. Als das Haupt ihres Gemahls nach Damaskus kam, schickte Mu'âwija es an Frau Amine ins Gefängnis und sprach zu seinem Boten: »Wirf ihr das Haupt in den Schoß und merk dir, was sie sagt.« Als sie es sah, war sie erschüttert, neigte sich über dasselbe und küßte es. Dann sprach sie: »Wehe! Wehe! Lange habt ihr ihn in schmachvoller Gefangenschaft gehalten und nun bringt ihr ihn mir — gemordet. Ein Willkommen ihm, den ich liebte und nicht vergesse.« Sag Mu'âwija in meinem Namen: »Möge Gott deine Kinder zu Waisen machen, möge er dir deine Verwandten entfremden und dir deine Sünde nicht vergeben!« Mit dieser Botschaft ging der Bote zurück. Darauf ließ Mu'âwija die Frau holen und empfing sie im Beisein von Leuten, unter denen sich Ijâs Ibn Šuraḥbîl befand. Dieser Mann hatte wegen seiner dicken Zunge arg hervorstehende Mundwinkel. Nun sprach Mu'âwija zu der Frau: »O du Feindin Allahs, hast du das gesagt?« Sie erwiderte: »Jawohl, ich leugne es nicht und entschuldige mich nicht darob. Wahrhaftig, ich habe mit Inbrunst gebetet (daß Gott meinen Fluch erfüllen möge) und bete weiter mit Inbrunst, wenn Gott will. Aber hinter allen Menschen steht Gott (als oberster Herr).« Als nun Mu'âwija ihr Schweigen gebot, sprach Ijâs: »Laß die da töten. Ihr Mann war nicht mehr todesschuldig als sie.« Darauf die Frau: »Was willst denn du! Wehe dir! Zwischen deinen Mundwinkeln sitzt etwas wie die Gestalt eines Frosches. Du heißest ihn, mich zu töten, wie er meinen Gemahl getötet hat. Er will nichts als Tyrannei auf Erden ausüben, und will von Frömmigkeit nichts wissen.« Darüber lachte Mu'âwija und die Anwesenden. Ijâs aber fühlte sich deutlich beschämt. Nun sprach Mu'âwija zu der Frau: »Verlaß mich. Ich will nicht mehr hören, daß du noch in Syrien bist.« Darauf die Frau: »Ich werde dich verlassen. Syrien ist mir nicht Vaterland, ich habe dort weder Verwandtschaft noch Freundschaft, bei der ich einkehren kann. Großes Unglück hat es mir gebracht, keinen Segen. Ich kehre nicht zu dir zurück und werde dich nirgends, wo ich auch sein mag, preisen.« Als nun Mu'âwija ihr mit der Hand andeutete, daß sie fortgehen sollte, sprach sie: »Es ist doch merkwürdig, daß Mu'âwija die Spitze seiner Zunge auf mich richtet und nur mit seinem Finger eine Weisung gibt.« Als sie fort war, sprach Mu'âwija: »Man soll ihr soviel geben, daß sie Schweigen über mich bewahrt, bis sie nach ihrer Heimat kommt.« Sie nahm nun an sich, was er ihr geben ließ, und reiste ab in der Richtung nach Kûfa. Als sie aber bis nach Ḥimṣ (Emesa) gelangt war, starb sie.

20. Das Jonaskloster. Verse von Abû Sa's, einem berühmter Weindichter, der viel in den Klöstern verkehrte.

21. Das Dämonenkloster. Verse von Alkhabbâz Albaladî.

[1] S. Ṭabari, Index; Usd-alghâba 3, 287.

Als 'Abbâda von Mutawakkil nach Mosul verbannt war, verkehrte er in diesem Kloster, verliebte sich in einen jungen Mönch und verführte ihn. Daraufhin wollten die Mönche ihn töten, von der Höhe des Klosters in die Tiefe stürzen. Er entzog sich dem durch die Flucht.

Dieser 'Abbâda, bekannt durch seinen schlagfertigen Witz, war Sohn eines Kochs des Kalifen Ma'mûn. Er kam wegen seiner Redefertigkeit in Gunst bei Ma'mûn. Dieser schickt ihn zu seiner Schwester Zubaida, damit sie sich über ihn amüsieren soll. Er kommt bei ihr in große Gunst.

Ma'mûn befiehlt eines Tages, daß jeder seiner Kumpane einen Topf mit Fleisch kochen solle. Bei dem Versuch hat der Topf seines Bruders Abû Isḥâq, des späteren Kalifen Mu'taṣim, den schönsten Duft. 'Abbâda ist darauf neidisch, rät ihm gewisse Ingredienzen[1] hineinzutun. Das geschieht, und nun verbreitet der Topf einen scheußlichen Gestank, über den der Kalife sich aufhält. Als dann Mu'taṣim den Thron bestiegen hatte, schickte er den 'Abbâda in die Verbannung. Von Wâthiq zurückberufen, wurde er wieder Hofmann bei ihm und seinem Nachfolger Mutawakkil, letzterer verbannte ihn von neuem nach Mosul. Abû Ḥâzim Alfaqih erzählt Proben des zum Teil nicht ganz reinlichen Witzes des 'Abbâda im Verkehr mit seinen Gläubigern von Ali b. Ibrâhim Alghamri, dem Richter von Mosul: mit Mutawakkil, Ibn Ḥamdûn, Di'bil, Sa'd b. Ibrâhîm Alkâtib, Abû Ḥarmala dem Barbier, nochmals mit Mutawakkil und dem Richter Jaḥjâ b. Aktham nach der Erzählung von Ali b. Jaḥjâ Almunaǧǧim. Erzählung des Richters Abû Ḥâzim in Damaskus bei Ibn Mudabbir[2], letzterer macht ihm eine Mitteilung aus einem Briefe, den er von seinem Stellvertreter in Sâmarrâ, Sa'îd Alraskh erhalten hatte von einer Begegnung des letzteren mit Mûsâ b. Abdalmalik[3] am Hofe des Mutawakkil. Mûsâ wird im Wortwechsel abgeführt von 'Abbâda durch eine Hindeutung auf das Geld, das er in Damaskus sich angeeignet hatte.

22. Das Safrankloster. Verse von Muṣ'ab Alkâtib, der hauptsächlich über Knabenliebe dichtet.

23. Das Kloster des Klausners. Verse von Allubbâdi, mit vollem Namen Abû Bekr Ahmed b. Muhammed, so genannt, weil er stets über seinem Gewande einen roten lubbâd (Filzrock) trug, der sich von unten bis oben in Rot kleidete und sein Gesicht mit rotem Ton bestrich. Begegnung zwischen dem Dichter und dem Statthalter von Ardabil, Abû Ali Alawâraǧi. Verse aus der Qaṣide des Lubbâdi über Ahmed b. Alḥasan Almâdarâi[4]. Der Dichter besingt den Emir Abû Alqâsim Jûsuf b. Dêwdâd b. Ali Alsâǧ und den Abû Bekr Muhammed b. Aḥmad, den Schreiber des Afšin. Sein Aufenthalt bei Alǧahbad.

24. Das Kloster Fiq. Verse von Abû Nu'âs aus einer Qaṣide, die er an einen geliebten christlichen Jüngling gerichtet hatte.

25. Dair Alṭûr. Verse von Muhalhil b. Jamût b. Almuzarri'[5], einem berühmten Lebemann, der über Wein und seine Liebe zu einem christlichen Jüngling dichtete. Sein voller Name lautet Abû Naḍla Muhalhil b. Jamût b. Almuzarri' b. Jamût b. Mûsâ b. Ḥukaim b. Ǧabala Al'abdi.

---

[1] سُكُرُّجَة كامَخ كبر

[2] S. Ṭabari, Index u. d. W. ابراهيم بن المدبّر

[3] S. Ṭabari, Index.

[4] Kitâb alaghâni XVII 4.

[5] Ibn Khallikân Nr. 844, S. 113, 10.

Der letztgenannte Ḥukaim ist eine historische Persönlichkeit. Als im Jahre 57 ʿÂʾiša, Zubair und Ṭalḥa im Kriege gegen Alî sich der Stadt Basra bemächtigten, töteten sie die Wächter des Schatzhauses. 70 Mann, die in jeder Beziehung unschuldig waren, und den von Alî eingesetzten Statthalter ʿUthmân b. Ḥunaif Alanṣâri packten sie, rissen ihm den Bart aus und wollten ihn umbringen. Nun erhob sich Ḥukaim und sprach zu seinen Leuten: »Ibn Ḥunaif steht unter unserem Schutz. Wenn er auch nicht unser Emir wäre, würden wir ihn verteidigen, weil er unter unserem Schutze steht und wegen seines Ansehens bei dem Boten Gottes. Wie nun, da doch das Recht auf seiner Seite ist und er zu uns gehört? Der Lebende muß sterben, der Tote wird zur Verantwortung gezogen. Jetzt heißt es: Entweder in Ehren sterben oder in Freiheit leben!« Seine Leute, 300 Mann, folgten ihm. Verse von Abû Umajja Alʾaṣamm. Ḥukaim griff an. Ṭalḥa und Zubair führten die ʿÂʾiša mit sich auf einem Kamele. Daher wird dieser Kampf der kleine Kamelstag genannt. Kampf der 300 gegen die 12000 der Feinde. Ḥukaim drängt sie zurück bis Sikka. Er wird schwer verwundet[1] und dann samt drei Brüdern getötet. Sein Stamm, die Rabîʿa, wurde aus Baṣra vertrieben. Verse von Muhalhil.

26. Dair Albukht. Der Abbaside Alî b. Abdallah b. ʿAbbâs hatte hier einen Garten, als er in Damaskus lebte.

Bericht von Alî b. Muhammed b. Abî Saif Almadâʾinî: Abdallah b. Abbâs kaufte eine Berbersklavin und zeugte mit ihr einen Knaben, den er Saliṭ[2] nannte und in seiner Familie aufwachsen ließ. Als dann Alî b. Abdallah nach Syrien zog, ging Saliṭ mit ihm und diente ihm bis zum Tode des Kalifen Abdalmalik. Sein Nachfolger Alwalîd war gegen den Alî b. Abdallah eingenommen, Feinde von ihm hetzten den Saliṭ gegen ihn auf und veranlaßten ihn, die Rechte eines Sohnes des Abdallah b. ʿAbbâs zu beanspruchen. Auf Betreiben des Kalifen Walîd kam es zum Prozeß zwischen den beiden vor dem Richter von Damaskus. Saliṭ bewies seine Abstammung durch Zeugen und wurde von Walîd als echter Abbaside anerkannt. Dann prozessierte er gegen Alî b. Abdallah wegen der Erbschaft, worauf letzterer für gut befand, ihn als vollberechtigtes Mitglied in seine Familie aufzunehmen. Von da an half er dem Alî bei seinen Geschäften.

Eines Tages ging Alî nach seinem Garten bei Dair Albukht, wo er Arbeiter hatte, unter ihnen den Abû Aldann aus der Familie des Abû Râfiʿ, eines Freigelassenen des Propheten. Als Alî bereits nach Damaskus zurückgekehrt war, entstand ein Streit zwischen den Arbeitern und Saliṭ, sie erschlugen ihn und verscharrten die Leiche. Seine Mutter geht der Sache nach, es wird in dem Garten gegraben; die Leiche wird gefunden und Alî b. Abdallah des Mordes angeklagt. Er wird auf Betreiben Walîds verurteilt, wird öffentlich gepeitscht und in einem schmachvollen Aufzuge durch die Straßen geführt auf Anraten des Gouverneurs von Medina, Omar b. Abdulʿazîz, des Vetters des Kalifen. Ein Freund Alîs, ʿIbâd b. Zijâd eilt zum Kalifen und legt Fürsprache für ihn ein. Daraufhin wird Alî nach der Insel Dahlak[3] verbannt. Als er aus Damaskus abgeführt wurde, trat des Kalifen Bruder Sulaimân b. Abdalmalik für ihn ein, infolgedessen er dort, wo ihn die Botschaft traf, in Alfarʿâ, eingekerkert wurde und blieb, bis Sulaimân zur Regierung kam, der ihn befreite. Er ließ sich nieder in Alḥumaima in der Belqâ und verkaufte seinen Garten bei dem Kloster Dair Albukht an die Prinzessin Fâtima, Tochter des Abdalmalik.

[1] Über seinen Tod s. auch Ṭabari I VI, 30. 31.

[2] Die Saliṭ-Geschäfte s. bei Weil, Geschichte der Kalifen II, 31. Anm.

[3] Gegenüber von Maṣawaʿ, dem Cayenne der Omajjaden, vgl. Ibn Qutaiba, Liber poeseos et poetarum S. 349, 6.

Abdalmalik hatte in seinem Testament seinem Sohne und Nachfolger Walîd drei Personen ans Herz gelegt, den Alî b. Abdallâh, seinen eigenen Bruder Abdallah, Statthalter von Ägypten und seinen Onkel Muhammed b. Marwân, Statthalter von Mesopotamien. Das erste, was Walîd tat, war, daß er seinen Bruder aus Ägypten entfernte und durch Qurra b. Šarîk ersetzte, daß er seinen Onkel aus Mesopotamien entfernte, und daß er Alî zweimal peitschen ließ. Als dann die Abbasiden zur Herrschaft kamen, fanden sie in den Schatzhäusern der Marwaniden ein Schreiben von Sulaimân b. Abdalmalik, in dem er den Walîd um Schonung für Alî b. Abdallah bittet. Dies war der Grund, warum die Gebeine Sulaimans nicht aus ihrem Grabe in Dâbiq herausgerissen wurden, während die Gräber aller übrigen Nachkommen von Ḥarb zerstört wurden.

Der erste Heerführer der Abbasiden und Begründer ihrer Macht Abû Muslim behauptete von diesem Salîṭ abzustammen und behauptete in der letzten Unterredung mit dem zweiten Abbasiden-Kalifen Manṣûr, bevor er ermordet wurde, daß dessen Bruder Ibrâhîm b. Muhammed es ihm gesagt habe, während Manṣûr behauptete, daß er von einem Barbaren in Ispahan abstamme.

27. Zakchäuskloster. Verse von Alṣanaubarî über das Kloster und über Raqqa, vielmehr die beiden Raqqas. Auch Verse vom Kalifen Hârûn Alrašîd. Als er von Alrâfiqa nach Bagdad zog, ließ er seine Frau, die Mutter des Mu'taṣim, Mârida dort zurück. Er schrieb ihr in Versen, und seine Frau ließ ihre Antwort auch in Versen abfassen. Daraufhin ließ Hârûn sie nachkommen. Ṣâliḥ Alturkî, ein Diener des Mu'taṣim, berichtet von der Liebe Hârûns für Mârida.

Hârûn, ein tüchtiger Dichter, besingt meistens die Liebe zu seinen Mädchen. Verse von ihm, auch über die Helene هيلانه, die Sklavin seines Bruders Hâdî.

Hârûn war geboren in Rai zu Anfang des Jahres 148, genährt von der Mutter des Barmakiden Alfaḍl b. Jaḥjâ, der sieben Tage früher geboren war. Er bestieg den Thron am Sonnabend, den 16., Rabî' I. im Jahre 170. In derselben Nacht wurde sein Sohn Abdallah Alma'mûn geboren von einer Sklavin Marâǧilu. Hârûn starb zu Sindâbâd im Gebiet von Ṭûs, 45 Jahre alt, am Sonnabend, am 14. Ǧumâdâ II. 173.

28. Sergiuskloster. Verse von Ibn Abî Ṭâlib Almakfûf Alwâsiṭî. Der Inhalt des Exkurses bereits oben S. 15 mitgeteilt.

29. Kloster des Ibn Maz'ûq. Verse von Muhammed b. Abderraḥmân Altharwânî aus Kûfa, einem großen Dichter, der nur über Wein- und Knabenliebe sang, großem Säufer, der eines Tages in einer Weinschenke tot zwischen zwei Weinschläuchen gefunden wurde.

30. Das Sergiuskloster. Verse von Abû Nu'âs und Alḥusain b. Alḍaḥḥâq.

31. Die Bischofsklöster. Verse von Alî b. Muhammed Alḥimmânî Al'alawî und Abû Nu'âs. Als Rašîd auf der Heimfahrt von der Pilgerfahrt in Ḥîra einkehrte, besah sein Begleiter, der Barmakide Ǧa'far b. Jaḥjâ, die Schloßruine von Alsadîr und entdeckte an derselben eine Inschrift über den Untergang der Lakhmidenherrschaft, was ihn zu trüben Gedanken über sein eigenes Schicksal anregt.

Die Ruinen der Gegend waren Almusaqqaṭât östlich von Ḥîra an der Pilgerstraße, eine Burg mit Arkaden: Alqaṣr, Kûh Albaqqâl, Qaṣr Al'adasijjîn, Al'aqṣâ Al'abjaḍ, Qaṣr Banî Buqaila, das Schloß des Abd Almasîḥ b. Buqaila Alghassânî. Dieser war ein Schwestersohn des Priesters Saṭîḥ. Kisrâ schickte wegen eines Traumes, den er gehabt hatte, den

Abd Almasiḥ zu seinem Onkel[1]. Von dem Eroberer Khâlid b. Alwalid, wie er nach Ḥira kam, und von seiner Unterhaltung mit Abd Almasiḥ.

Weitere Ruinen in der Gegend sind Dâr Fir'aun. 'Aṣr in der Nähe von Alnağaf.

32. Die Kuppel des Šattiq. Verse, auch von Bakr b. Khâriğa aus Kûfa[2].

33. Das Kloster der Hind zwischen Alḥira und Kûfa. Ḥağğâğ besucht es im Jahre 74 und spricht mit der Hind. Er fordert von ihr die Grundsteuer und läßt sie samt drei Nonnen fortführen, aber ein edler Jüngling aus Kufa rettet sie aus der Hand der Trabanten des Ḥağğâğ. Der Eroberer Babyloniens, Sa'd b. Abi Wakkâṣ besucht das Kloster und die Hind, später Almughira b. Šu'ba[3], der Statthalter Mu'âwijas über Kûfa, der die Hind heiraten will, aber von ihr abgelehnt wird.

34. Kloster Zurâra. Zwei bekannte Dichter und Trinker, Jaḥjâ b. Zijâd[4] und Muti' b. Ijâs[5], kamen auf der Pilgerfahrt nach diesem Kloster, blieben dann aber hier und zechten weiter, bis ihre Pilgerkarawane von Mekka zurückkam. Den Heimkehrenden schlossen sie sich dann an, erheuchelten das Äußere eines Pilgers und zogen so mit in Kûfa ein. Verse von Muṭi' und Abn Nu'âs. Ähnlich wie Jaḥjâ und Muṭi' machte es auch Sulaimân b. Muhammed Al'umawi, der schon die Kamele für den Hağğ ausgerüstet hatte, aber dennoch in Kûfa blieb. Verse von ihm. Das gleiche wird erzählt von Sallâm b. Ghâlib und Abû Albaṣir, während ein Dritter, Abû Almidraği, die Pilgerreise fortsetzte.

Notiz über den Dichter Muṭi' b. Ijâs. Er war sehr befreundet mit Jaḥjâ b. Zijâd, Ḥammâd 'Agrad[6] und Ḥammâd Alrâwija, die alle im Verdacht der Zandaqa standen. Erzählung von Al'utbi nach seinem Vater: Eines Tages besuchte uns ein Scheich aus Kûfa, der mir erzählte von Muṭi' und den beiden Ḥammâd und anderen Schöngeistern von Kûfa, speziell aber von Muṭi'. Der aber sei eine bedenkliche Persönlichkeit, vor dem man sich in acht nehmen müsse. Ein ähnliches Urteil von Ibn Ḥabib.

Almuṭi' lebte unter dem omajjadischen wie unter dem abbasidischen Kalifat. Er war Hofmann bei dem Kalifen Alwalid b. Jazid und lobte dessen Bruder.

Muṭi' besiegt mit seinen Versen in Gegenwart eines Emirs in Kûfa fünf Dichter: Šarâ'a b. Alzindabûd[7] Jaḥjâ b. Zijâd, Wâliba b. Alhabbâb[8], Abdallah b. 'Ajjâš Almantût und Ḥammâd 'Agrad[9]. Schamlosigkeiten dieser Dichterbande, zu denen auch ein Ḥakam Alwâdi gehört; Verhöhnung des Gebets. In Kûfa lebte ein Friseur namens Abû Alaṣbagh, ein Nabatäer, der einen sehr schönen Sohn Aṣbagh hatte; Jaḥjâ b. Zijâd tut ihm Gewalt an, Verse von Muṭi' darüber. Letzterer dichtet Spottverse auf seinen Vater, seine Zugehörigkeit zum Stamme Kinâna in Palästina.

35. Kloster des heiligen Jûnân. Verse von Alḥusain b. Alḍaḥḥâk und Alkušâğim. Letzterer heißt mit vollem Namen Abû Alfatḥ Maḥmûd b. Alḥusain Alkâtib.

---

[1] S. Ṭabari I 981 ff.

[2] Kitâb alaghâni XX 87, 88.

[3] S. Kâmil I 266, 267.

[4] Kitâb alaghâni, Index.

[5] Ebenda XII 78 ff.

[6] Kitâb alaghâni XIII 73 ff.

[7] Hs. الزندبود

[8] Ibn Qutaiba, Liber poeseos et poetarum S. 501, 15; 502, 10.

[9] Ibn Qutaiba ebenda S. 490.

36. Kloster Qunnâ. Verse von Ibn Ǧumhûr, mit vollem Namen Abû Alî Muhammed b. Alḥusain b. Ǧumhûr Alqummî. Er und seine Geliebte Râdamihr. Sein Vater überlieferte in Basra die Traditionen über die Familie des Propheten.

Von 'Abdûn b. Mukhallad, Sâ'id b. Mukhallad und seiner Korrespondenz mit der Sängerin Riq. Nach dem Tode des letzteren ging er nach dem Kloster Dair Qunnâ, lebte dort als Mönch und starb daselbst i. J. 310.

Von Sâ'id b. Mukhallad, dem Wesir des Muwaffaq, von seiner täglichen Lebensweise und Vielgeschäftigkeit. Als er aus der Persis zurückkam, beklagte sich Muwaffaq über 'Amr b. Laith und über die Geringheit der Mittel, die zur Verfügung standen, um das Heer in Bewegung zu setzen; er verlangte, Sâ'id solle die Mittel beschaffen, um den Râšid gegen den Ṣaffâriden marschieren zu lassen. Sâ'id weiß keinen Rat, Muwaffaq wird unwillig. Sâ'id will fliehen, schlägt seinem Herrn vor, daß er, Sâ'id, wenn er nach Mekka und Medina ginge, dort vielleicht die nötigen Mittel aufbringen könne. Daraufhin läßt Muwaffaq durch seinen Sohn Abû Al'abbâs, den späteren Kalifen Almu'taḍid, das ganze Vermögen des Sâ'id in Sâmmarrâ, Bagdad und anderswo einziehen. Einzelbericht des Isḥâq b. Ibrâhîm Alkâtib über den Sturz des Wesirs und den Wert des von ihm gesammelten Vermögens. Er blieb in Gefangenschaft bis 295, dann wurde er in den Palast des Ibn Ṭâhir gebracht und ist dort gestorben.

37. Das Kloster von Kaskar. Verse von Muhammed b. Ḥâzim[1], der zu dem Wesir Alḥasan b. Sahl nach Wâsiṭ zog und ihn in seinen Dichtungen verherrlichte. Wie er auf einer Reise zur Armee des Alḥasan b. Sahl bekannt wurde mit Muhammed b. Sa'îd b. Salm Albâhilî und durch ihn mit Alḥasan b. Sahl. Der Dichter gab das Weintrinken auf, sein Verkehr mit Ibrâhîm b. Šakla; er dichtete nur noch über Bescheidenheit, Enthaltsamkeit, Tadel der Begierden. Nach der Erzählung des Ḥamdân b. Jaḥjâ hatte er zuletzt nur Freude an Katzen. Er dichtet Spottlieder auf einen Ṭâhiriden. Bruch der Freundschaft zwischen ihm und Sa'îd b. Mas'ûd Alquṭrabbulî. Der Dichter vor dem Kalifen Ma'mûn, von dem er reichlich beschenkt wird.

38. Das Kloster von Alquṣair. Verse von Abû Huraira b. Alî Al'iṣâm, Muhammed b. 'Âṣim und Ibn Alzanbaqî Almiṣrî.

39. Das Ḥannâkloster. Verse von Muhammed b. 'Âṣim und Ṣâliḥ b. Mûsâ, dem Freigelassenen der Banû Tamîm.

40. Dair Naḥjâ. Verse von 'Abbâs b. Albaṣrî. Er stand im Dienste von Abû Alqâsim Ûnûǧûr b. Alikhšîd. Wenn er mit letzterem ausritt, trug er wie die Richter einen grünen Ṭailasân. Er handelte mit Medikamenten in der Abdallah-Moschee zu Kairo.

41. Dair Ṭamwaih. Verse von Ibn 'Âṣim.

Den Klöstern 42—49 sind keine Exkurse beigegeben.

50. Die Kirche des Ṭûr (Sinai). Verse von Al'âṣim.

Den Klöstern 51—54 sind keine Exkurse beigegeben.

Die Dichter, von denen Šabuštî kleinere oder größere Gedichtstücke zitiert, sind folgende:

Al'abbâs b. Albaṣrî 41
Abdallah b. Al'abbâs b. Alfaḍl b. Alrabî' 25
Abû Abdallah b. Ḥamdûn Alnadîm 25. 28
Abdalraḥmân b. Abî Qain 28
Abdal'azîz b. Abdallah b. Ṭâhir 28

[1] Kitâb alaghânî XII 158 ff.

Verzeichnis der Erzähler:

Wer in der Lage ist, handschriftlich Werke von dem 335 gestorbenen Alṣûlî, der am Hofe der Kalifen Muktafî und Muqtadir verkehrt hat, benutzen zu können, dürfte finden, daß aus dieser Quelle, vielleicht durch Vermittlung einiger Adabbücher, die meisten der geschichtlichen Nachrichten Šâbuštis herstammen.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.



Abb. 1.

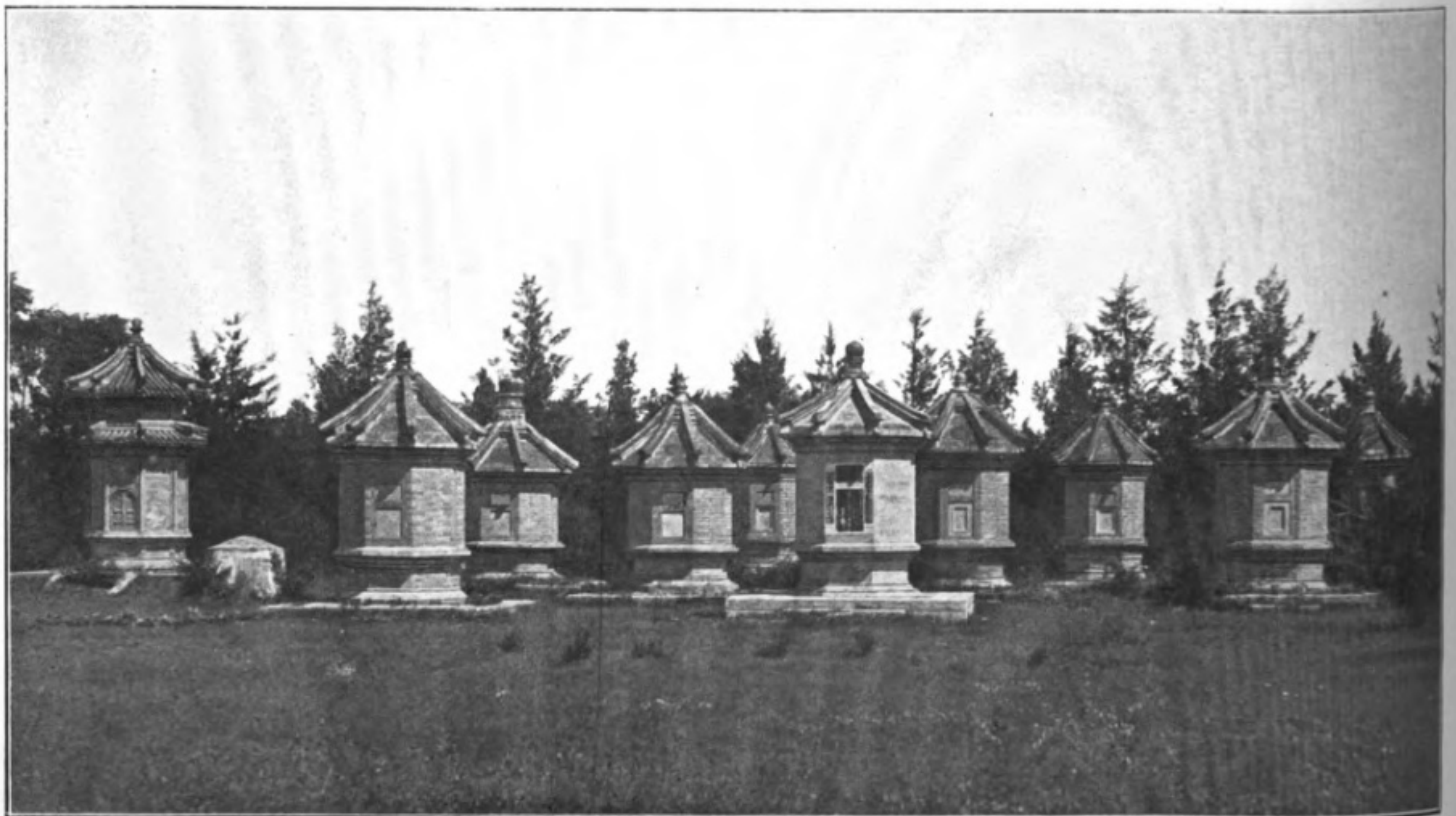


Abb. 2.

De Groot: Der Thūpa.

Taf. I, Titelbild.

ABHANDLUNGEN

DER PREUSSISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

JAHRGANG 1919

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

NR. 11

DER THŪPA, DAS HEILIGSTE HEILIGTUM DES BUDDHISMUS IN CHINA

EIN BEITRAG ZUR KENNTNIS DER ESOTERISCHEN LEHRE DES MAHĀYĀNA

VON

J. J. M. DE GROOT

MIT 6 TAFELN

BERLIN 1919

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI DER
VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER WALTER DE GRUYTER U. CO
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG. J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG.
GEORG REIMER. KARL J. TRÜBNER. VEIT U. COMP.

Gelesen in der Sitzung der philosophisch-historischen Klasse am 22. Mai 1919.
Zum Druck eingereicht am 23. September, ausgegeben am 11. Dezember 1919.

MEINEM FREUNDE UND KOLLEGEN
PROF. DR. FRIEDRICH HIRTH
ZUM 75. LEBENSJAHR

Vorwort.

Das Wort Pagode, wahrscheinlich eine Abkürzung vom indischen Bud-kūṭāgāra, »Buddhaturm«, hat sich im Abendlande Bürgerrecht erworben und ist dort so allbekannt wie die Gebäude selbst, welche es bezeichnet. Nach Abbildungen dieser Türme schaut man sich in illustrierten Werken über China oder chinesische Kunst selten vergeblich um. Eine chinesische Landschaft ohne Pagode ist kaum denkbar. Modelle von Pagoden fehlen in ethnographischen Museen und in Privatsammlungen chinesischer Kunstgegenstände fast nie. Es könnte somit überflüssig erscheinen, über diese eigentümlichen Türme zu schreiben, wenn es nicht darauf ankäme, zu bestimmen, zu welchen Zwecken sie denn überhaupt da sind. Hierüber sind zwar Gedanken, selbst plausible, ausgesprochen worden, jedoch Versuche, das Problem mit Berücksichtigung der chinesischen Literatur einer eingehenden Behandlung zu unterziehen, sind meines Wissens bisher nicht gemacht worden.

Der Erläuterung der düsteren esoterischen Lehre des chinesischen Mahāyāna-Buddhismus, in dessen Bannkreis die Pagoden entstanden sind und als Heiligtümer der höchsten Ordnung immer ihre wichtige Rolle spielten, ist die Lösung des Problems, wie wir sehen werden, besonders förderlich. Noch immer besteht die bedauernswerte Tatsache fort, daß das umfangreiche und reichhaltige Gebiet dieser Weltreligion ein vernachlässigtes Stiefkind der Wissenschaft ist, eine Tatsache, die sich auf das Unvermögen, chinesische Quellen gründlich zu bearbeiten und nützlich zu verwerten, zurückführen läßt. Mit Benutzung solcher Quellen die Bedeutung und die Rolle der Pagoden zu bestimmen, ist der Zweck dieser Abhandlung. Ausführliches über ihre Gestalt, Bauart und Konstruktion wird der Leser darin nicht finden. Verfasser ist nämlich nur dann hierauf eingegangen, wenn es zur Erklärung der Bedeutung und Rolle dieser Gebäude dienlich schien, denn auch in ihnen drückt sich durch Gestalt, Bauart und Struktur der Charakter aus.

Übersetzungen von chinesischen Textauszügen sind in kleineren Buchstaben gedruckt. Alle Übersetzungen sind wortgetreu und keine Paraphrasierungen.

Über die angewandte Transkription chinesischer Schriftzeichen sei folgendes bemerkt:

Die Buchstaben haben im allgemeinen den Wert der hochdeutschen. Das *s* ist scharf: *š* entspricht deutschem *sch*, und somit ist *tš* = *tsch*; *ž* = französisches *j*; *ĕ* ist das tonlose *e* (wie in Behuf). Aus *ng* (wie in singen) darf *g* nicht herausklingen.

Auch in den Diphthongen *ai*, *ao*, *ei*, *ia*, *iĕ*, *io*, *iu*, *oa*, *oi*, *ou*, *ua*, *uĕ*, *ui*, *üĕ* behält jeder Buchstabe seinen deutschen Wert, jedoch ohne mit besonderer Betonung ausgesprochen zu werden, weil jedes chinesische Wort einsilbig ist. *Ao* lauten also wie *au*; *ia* etwa wie *ja*; *ua* ungefähr wie *wa*; *ei* aber nicht wie in Eile.

Der Spiritus asper ʽ gilt als Zeichen scharfer Aspiration.

Ein Haken ʼ am Ende eines Wortes bezeichnet einen verschluckten Endkonsonanten *k*, *p* oder *t*, wodurch das betreffende Wort kurz ausgesprochen wird.

Berlin-Lichterfelde, September 1918. De Groot.

Inhaltsverzeichnis.

Erstes Kapitel.

Der Thūpa als Grabmonument.

Daß die Pagoden buddhistische Heiligtümer sind, ist chinesischerseits unbestritten. Die größten und schönsten sind Unterteile von buddhistischen Klöstern, und die Literatur des Zeitalters, das vor der Einführung des Buddhismus in China liegt, enthält kein Wort, das sich auf Pagoden bezieht. Es ist aber bereits von Pagoden die Rede in einem Bericht, der in die allererste Zeit des Bestehens des Buddhismus in China zurückführt und sich befindet im vierten Kapitel eines angesehenen, im 6. Jahrhundert verfaßten Werks eines 楊衒之 *Jang Jĕn-tši*, das den Titel 洛陽伽藍記 *Lo'-jang ka-lam ki* führt, d. h.: »Beschreibung der Sanghārāma (buddh. Klöster) in *Lo'-jang*«, der Reichshauptstadt unter der zweiten *Han*-Dynastie und dann wiederum von 493 an unter der zweiten 魏 *Wei*-Dynastie. Wir lesen da wörtlich folgendes im 4. Kapitel:

Das buddhistische Kloster des Weißen Pferdes ist vom Kaiser 明 *Ming* (58—75) der *Han*-Dynastie errichtet worden. Im Anfang der Zeit, als Buddha ins Reich der Mitte einzog, lag es drei *li* außerhalb des Tors des westlichen Sonnenlichts, südlich der kaiserlichen Straße. Dem Kaiser träumte von einem goldenen Menschen, einen *tšang* und sechs Zehntel lang, dessen Schädel so klar leuchtete wie Sonne und Mond zusammen, und daß er eine Gottheit der *Hu* (Barbaren) sei, der 佛 *Put* hieß. Er schickte Gesandte nach dem Westen, um ihn zu suchen, und diese erlangten heilige Schriften und Statuen. Dann kam ein weißes Pferd mit diesen Schriften auf dem Rücken (nach der Hauptstadt), und davon leitete (das Kloster) seinen Namen her. Als Kaiser *Ming* gestorben war, errichtete man auf seinem Grabhügel ein 祇洹 Jetavana (Klosterpark), und seitdem hat man auf den Gräbern des Volks bisweilen 浮圖 *p'u-tŏ* gebaut.

Oben im Kloster werden die heiligen Schriften mit ihren Deckeln bis heute noch immer bewahrt, und stets brennt man ihnen Weihrauch und bringt ihnen Speiseopfer dar. Sie senden von Zeit zu Zeit ein Licht aus, das unter dem Dach des Saals leuchtet, und deshalb werden sie sowohl von denjenigen, die den Weg zur Heiligkeit beschreiten, wie von dem Laientum genau so verehrt, als wenn diese zum eigentlichen Antlitz (des Buddha) emporblickten.

Auch falls dieser Bericht als eine apokryphe Überlieferung aufzufassen ist, so bleibt er dennoch wichtig als Beweis dafür, daß im 6. Jahrhundert, als das *Ka-lam ki* geschrieben wurde, der Glaube herrschte, daß zusammen mit dem Buddhismus in China Gebäude erschienen, welche mit den Klöstern dieser Religion zusammenhingen und Grabmonumente waren. Man nannte sie 浮圖 *p'u-tŏ*. Dieses Wort ist nichts anderes als eine Transkription von »Buddha« oder »Bud« und kommt auch vor in den Schreibungen 浮屠 *p'u-tŏ*, 佛圖 *put-tŏ*, 佛屠 *put-tŏ*, 佛陀 *put-to*, 弗圖 *put-tŏ*, 弗屠 *put-tŏ* u. a.; das *K'ang-hi*-Glossar sagt dann auch ganz richtig: 浮圖佛教也、又寺塔亦曰佛圖. *P'u-tŏ* ist die Lehre des *Put* (Bud), und der 塔 *t'ap* (Thūpa) eines buddhistischen Klosters heißt ebenso *put-tŏ*. In den 佛國記 *Put(Fu')-kuo' ki*, »Schriften über die buddhistischen Reiche«, welche die Wallfahrt des Pilgers 法顯 *Fa'-hiĕn* nach Indien beschreiben, die im frühesten Teil des 5. Jahrhunderts stattfand, werden religiöse Gebäude, welche er dort antraf, als 塔 *t'ap* bezeichnet, und seither ist dieses Wort in China stets die meist übliche Bezeichnung der Pagoden gewesen. Es kann wohl kein Zweifel sein, daß dieses *t'ap* eine Wiedergabe des Paliwortes Thūpa ist, zumal auch noch die Schreibung 塔婆 *t'ap-po* vorkommt. Zu bemerken ist, daß das Zeichen 塔, ehe es als Transkriptionszeichen in die Erscheinung tritt, wahrscheinlich nicht bestand und also absichtlich zur Wiedergabe des Wortes Thūpa geschmiedet worden ist. Daß man dabei das Klassenzeichen 土, »Erde«, mit dem phonetischen Elemente 荅 *t'ap* verband, mag seinen Grund wohl darin gehabt haben, daß die Thūpa's auch Grabmonumente und sogar massive, mit Erde ausgefüllte Bauwerke waren. Weniger sicher ist aber, weshalb in den allerersten Zeiten des Buddhismus in China die Thūpa's daselbst »Buddha« oder »Bud« genannt wurden. Vielleicht läßt sich das aus der Tatsache erklären, daß sie, wie wir sehen werden, zur Aufbewahrung von Reliquien und Bildern des Buddha dienten und somit dessen Geist und Seele, sein Wesen selbst, enthielten; oder, was wahrscheinlicher ist, es könnte auch die Benennung die Abkürzung eines mit dem Worte Buddha oder Bud anlautenden Ausdrucks sein, wofür Bud-kūṭāgāra, »Buddhaturm«, zu allererst für uns in Betracht kommt. Die Benennung *p'u-tŏ* ist durch das viel mehr gebräuchliche *t'ap* nie verdrängt worden, hat vielmehr ihren Platz in der Literatur immer behalten, sogar als viel vornehmerer Ausdruck, weil er nicht bloß älter, sondern auch aus klassischen Schriftzeichen zusammengesetzt ist.

Bekanntlich haben in Indien von alters her Gebäude mit Stockwerken bestanden, zum Teil von beträchtlicher Höhe, deren Herkunft sich in der Nacht der Zeit verliert, und die Stūpa, Pali: Thūpa, hießen. Sie waren freistehende Bauwerke im Bannkreis buddhistischer Klöster, waren bald massiv und somit unzugänglich, bald hohl und dann absichtlich unzugänglich gemacht. Nach orthodoxer Auffassung waren sie zur Aufbewahrung von Reliquien größerer oder kleinerer Heiliger bestimmt; jedoch viele sind diesem Erfordernis nicht gerecht geworden und sind somit keine wahren Dāgob oder Dhātugarba, »Aufbewahrungsstätten von Elementen«, d. h. von Reliquien, gewesen, sondern Monumente zur Erinnerung an wichtige Ereignisse, welche an der Stelle, wo sie standen, stattgefunden haben sollen. Jeder Dāgob war somit ein Stūpa, allein jeder Stūpa nicht ein Dāgob. Weiter ist es eine wohl bestätigte Tatsache, daß bereits in den alten Zeiten des heidnischen Indien daselbst kulya oder Erdhügel bestanden, worin Knochenreste verbrannter Leichen aufbewahrt wurden. Auf solch einem kulya wurde wohl ein Hügel aus Mauerwerk oder eine Säule errichtet, oder man kennzeichnete auf diese Weise die Stelle, wo der Scheiterhaufen gestanden hatte. Wie es mit allen Gräbern heidnischer Völker der Fall war, trugen solche kulya einen geweihten Charakter, und es liegt nahe, daß sie die Grundform des Dāgob gebildet haben; denn die Kuppel des Dāgob ist die Weiterentwicklung des Grabhügels, die Mauern des Gebäudes sind der Kreis von Steinen, die Säule, welche den Dāgob krönt, ist die auf dem Grabhügel eingepflanzte Stange[1]. Wir werden sehen, daß in China die *t'ap* sowohl den Charakter eines Grabhügels wie den des Dāgob oder des Thūpa tragen, und daß die Voraussetzung, sie seien mit dem Buddhismus nach China hineingebracht, auch hierdurch ihre Bestätigung erfährt.

Gewiß rechtfertigt der auf S. 1 wiedergegebene Auszug aus dem Werke über die Klöster von *Lo'-jang* die Annahme, daß schon in der Zeit der zweiten *Han*-Dynastie der stark im Fortschreiten begriffene Mahāyāna-Buddhismus nach China die Sitte brachte, die Gräber mit Thūpas auszustatten. Einzelheiten über Form und Größe dieser Monumente scheint die derzeitige Literatur nicht zu bieten, und somit dürften sie wohl von einfachem Bau und nicht auffälliger Größe oder Schönheit gewesen sein.

---

[1] Kern, »Geschiedenis van het Buddhisme in Indië«, Buch III, Kap. VI, 3.

Gewiß zierten sie hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich, die Gräber der Geistlichkeit, gleichwie es auch jetzt noch der Fall ist. In der Tat sind die Heiligen der Kirche, von deren stofflichen Überresten 神 *šên* oder 靈 *ling*, d. h. »göttliche Wirkung«, ausgeht, so daß diesen als 舍利 Śarira oder Śārīrika, d. h. körperlichen Überresten, Verehrung gebührt, fast ausnahmslos im Kreise des Mönchtums zu finden, das durch Befolgung der religiösen Disziplin der Kirche den breiten Weg (Mahāyāna) zum Buddhatum beschreitet und auf demselben schon während der Lebenszeit den heiligen Zustand des Bodhisattva, des »zur Weisheit erwachten Wesens«, erreicht.

Die in den Umgebungen der Klöster liegenden Gräber vornehmer Mönche sind zumeist mit einem kleinen achtseitigen, jedoch auch wohl sechsseitigen Thūpa aus Stein oder Mauerwerk geschmückt (s. Titelbild, Abb. 1). Dieser ruht auf einem acht- oder sechsseitigen Sockel mit Gesims und Wulst, und dieser Sockel steht auf einem erheblich breiteren, teilweise im Boden versenkten steinernen Unterbau. Ein einziges wie ein Zeltdach behauenes Stück Werkstein deckt den Thūpa; oder dieser ist oben einfach abgerundet (s. Tafel II), was seinen ursprünglichen Charakter als Grabhügel mit voller Schärfe zum Ausdruck bringt. Es gibt auch quadratische Thūpa dieser Art. Diese tragen als Dach eine über die vier Seiten vorspringende und nach unten rund zugehauene quadratische Steinplatte, worauf sich im Mittelpunkt auf einem Sockel eine runde Stange aus Werkstein erhebt, die häufig so hoch ist wie der Thūpa selbst, wenn nicht noch höher, und die sich häufig sehr wenig oder gar nicht verjüngt. In gleich großen Entfernungen sind darin horizontale, gleich große Einschnitte angebracht, so daß die Stange aussieht wie eine Achse, auf der eine Anzahl gleich dicker Ringe aufgereiht sind, und zwar in Entfernungen, die der Dicke der Ringe gleichkommen. Diese Ringe sind häufig bauchig und in großer Verschiedenheit stilisiert. Die Stange vergegenwärtigt offenbar die auf dem Grabhügel eingepflanzte Stange alter Zeit, und ihre Gliederungen deuten wohl darauf hin, daß hauptsächlich Bambus für Grabstangen verwendet wurde, jene eigentümliche Holzart also, welche in allen warmen Ländern, wo sie gedeiht, stets in allererster Linie das unübertreffliche Material für Stangen aller Art liefert. Wie noch darzutun ist (S. 10 f.), ist diese Grabstange bedeutungsvoll, weil sie die Grundform der gegliederten großen Pagoden ist, die man zur Beisetzung von Reliquien des Buddha errichtet hat, und



De Groot: Der Thūpa.

Taf. II.

ihr Vorhandensein zeigt, daß wir im Thūpa, der sie trägt, den Grabhügel und in dessen Sockel das Grab zu erblicken haben[1].

Die Höhe solcher Grabthūpas mag wohl ein bis drei Meter betragen. Viele sind unter Aufwendung von großer Sorgfalt aus den vortrefflichsten Materialien — Majolika, Werkstein oder weißem Marmor — erbaut und zeigen, was Bearbeitung und Verzierung betrifft, große Verschiedenheit. Viele haben ein achtteiliges Zeltdach aus glasierten Ziegeln und darauf einen Abschlußknauf, der einem bauchigen Topf, einer Urne oder Vase auf Fußgestell ähnlich ist. Große Klöster haben wohl einen Friedhof, wo solche Thūpas mitten im Gebüsch und Hain reihenweise aufgestellt sind, und wo somit die heilige Kraft der vornehmsten und seligsten der Brüderschaft dem Kloster Schutz und Segen angedeihen läßt[2] (s. Titelbild, Abb. 2). Der Pilger *Fa'-hiën* (s. S. 2) verzeichnet solch einen Friedhof von Thūpas am Schluß des 13. Kapitels seines Reiseberichts, wo wir lesen:

Mehr als 400 Schritt westlich vom Schatten (des Buddha) rasierte (sich?) Buddha, als er sich da befand, die Haare ab und schnitt sich die Nägel, und er selbst baute dort mit seinen Jüngern einen Thūpa, 7—8 *tšang* hoch, damit dieser das Modell für alle künftigen Thūpas sei. Er besteht noch immer, und daneben liegt ein Kloster, worin über 700 Geistliche wohnen. An dieser Stelle stehen Thūpas von Arhats und Pratyekabuddhas, über tausend an Zahl.

In der Umgebung Pekings haben viele Totenthūpas die Gestalt einer runden, bauchigen Vase oder Urne, die sich erhebt auf dem vier- oder achtseitigen Sockel mit Sims und Wulst und einen Sockel mit der Stange trägt. In vielen von diesen Fällen ist die Stange von der schon beschriebenen erheblich verschieden; sie ist nämlich unten breit und verjüngt sich kegelartig; schmale Einschnitte teilen sie in horizontale Kegelschnitte gleicher Höhe, die somit als ebenso viele Dächerchen aufeinander ruhen. Ganz oben trägt diese Stange eine ringsum vorspringende Kappe, auf der als Abschluß eine Figur wie ein Flaschenkürbis auf Fußgestell ruht. Gerade unter diesen Vasenthūpas trifft man besonders schöne, welche aus weißem Marmor und mit einem schönen Marmorgeländer umgeben sind. Daß ihre Form der der tibetischen Thūpas entspricht, ist augenfällig, und sie ist vielleicht wohl als eine Nachahmung derselben zu betrachten. Den-

[1] Schöne Abbildungen und Beschreibungen von Mönchsgräbern gibt Boerschmann in »Die Baukunst der Chinesen« I, S. 175 ff.

[2] Zwei interessante photographische Abbildungen eines Klosterfriedhofs findet man unter Nr. 829 und 830 in Chavannes »Mission archéologique dans la Chine septentrionale«.

noch erhebt sich die Frage, ob diese Bauart nicht ihren Ursprung der Urne oder der Vase verdankt, welche die Reste der verbrannten Leiche enthält. Diese befinden sich zumeist innerhalb des Thūpa hinter einer in der Vorderseite eingesetzten Steinplatte, auf der eine Inschrift bekundet, von welchem Geistlichen die 覺靈, »(zur Weisheit) erwachte Seelenkraft«, stammt, welche jetzt in dem Thūpa wohnt.

Viele Leichen von Mönchen werden nicht verbrannt, sondern in sitzender Haltung in einer speziellen Art von Särgen, welche wie ein Schrank aussehen, in einem Raum unter dem Thūpa beigesetzt. Dieser Raum besteht auch wohl aus zwei oder drei Kammern, jede für eine Leiche und mit einem Thūpa; oder der Raum enthält mehrere Urnen, jede mit den Überresten einer verbrannten Leiche, und trägt nur einen gemeinschaftlichen Thūpa. Im übrigen sind solche gemeinschaftlichen Gräber, insonderheit im Süden des Reichs, ausgestattet wie Gräber des Laientums, namentlich mit einer niedrigen Mauer im Halbkreis auf der Rückseite, einem offenen Raum mit Opfertisch in der Front, usw. (s. Titelbild, Abb. 1, und Taf. II, zu S. 4).

Gewiß wurde nicht immer jedem verstorbenen Mönch ein eigener Thūpa errichtet. Diese Ehrung wird wohl immer solchen vorbehalten geblieben sein, die im Kloster eine führende Stellung einnahmen und im Ruf großer Heiligkeit standen. Die Überreste der durch Verbrennung ins Jenseits Eingegangenen hat man in oder unter einem gemeinschaftlichen Thūpa beigesetzt. Auf solch ein Verfahren weist der folgende Bericht hin, der im 酉陽雜俎 *Jiu-jang tsa' tsu* vorkommt, einem interessanten, aus Abhandlungen verschiedener Art zusammengesetzten Werk des 8. Jahrhunderts, und zwar in der 續集, »Angefügte Sammlung«, in einer 寺塔記, »Abhandlung über buddhistische Klöster und Thūpas«:

Das buddhistische Kloster des Herrn *Tšao King* im Viertel *Šang-lo'* wurde im 3. Jahre der *K'ai-huang*-Periode (583) der *Sui*-Dynastie gestiftet .... Unter einem Thupa lagen dort drei Scheffel und vier Pinten Śarīra's. Als man den Thūpa fortschaffte, errichtete der Mönch *Šou-hing* eine Altarstätte zur Verrichtung von religiösen Zeremonien und brachte die Śarīra's zum Vorschein, um sie vor den Notabeln und dem Volke zur Schau zu stellen; aber noch ehe er mit seinen Lobliedern fertig war, wurden allerseits auf dem Boden Śarīra's sichtbar, so daß die Notabeln und Frauen sich scheuten, darauf zu treten und sämtlich das Kloster verließen. *Šou-hing* verfertigte darauf etwa hunderttausend kleine Thūpas aus Ton und Holz zur Beisetzung der Śarīra's, und jetzt sind von diesen Thūpas noch einige Zehntausend vorhanden.

Das Beisetzen der Überreste verbrannter Klostergeistlicher unter Thūpas ist ohne Zweifel ein religiöser Brauch, der, gleichwie der Buddhismus und

seine Feuerbestattung, aus Indien herstammt. Einen Beleg dafür bietet die Mitteilung des *Fa'-hiĕn*, daß er im Reiche Singhala (師子) oder Ceylon von der Verbrennung eines heiligen Geistlichen Zeuge war, nach deren Ablauf man 収歛、取骨、卽以起塔 die Überreste sammelte, die Knochen daraus nahm und dafür einen Thūpa errichtete. Es liegt somit in China dem Wort *t'ap* oder *t'ap-po* als Transkription von Thūpa in allererster Linie der Begriff Grabhügel zugrunde, und das wertvolle Sammelwerk über den Buddhismus, der 法苑珠林 *Fa'-juan tšu-lin*, »Perlenwald im Park des Dharma«, eine von 釋道世 *Šākya Tao-ši* 668 vollendete Sammlung von allerhand buddhistischen Gegenständen, hat daher vollkommen recht, wenn es schreibt (Kap. 37 Bl. 7): 所云塔者、或云塔婆、此云方墳. was man *t'ap* und auch wohl *t'ap-po* nennt, das sind viereckige Grabhügel.

Schon seit Jahrhunderten sind in China die Grab- oder Aschenthūpas auch bezeichnet worden durch das Wort *šat*, das 刹 geschrieben wird. Das *K'ang-hi*-Glossar sagt: 釋冡上立柱、中藏舍利子亦曰刹. Gräber der buddhistischen Geistlichkeit, worauf man eine Säule errichtet und worin man Śarīra aufbewahrt, heißen auch *šat*. Ohne Zweifel ist dieses *šat* nichts anderes als das indische Caitya, das Heiligtümer im allgemeinen bedeutet. Das Zeichen, das es wiedergibt, ist gewiß zu diesem Zwecke geschmiedet worden, denn es kommt in den klassischen Schriften nicht vor, und ihm ist mithin seitens der geschulten Literaten das Bürgerrecht stets abgesprochen worden.

Oberflächlich könnte es den Anschein erwecken, daß der Buddhismus den Kult der Reliquien des menschlichen Körpers als ein ganz neues Element in die Religion Chinas eingeschaltet habe. Tatsächlich aber ist das keineswegs der Fall, denn gewiß waren auch in China die Gräber von alters her wegen der darin ruhenden menschlichen Überreste heilige Stätten. So gut wie noch heutzutage, muß auch in vergangenen Zeiten dort die Überzeugung geherrscht haben, daß die menschliche Seele den Körper nicht verläßt, wenn dieser als Leiche im Grabe ruht, sogar nicht, wenn die Verwesung ihr Werk getan und nur noch Knochenreste zurückgelassen hat. Das Grab ist somit ein Heiligtum, wo die Lebenden der Seele des Toten Opfer und Verehrung darbringen, sie um Segen und Hilfe anflehen; es ist ein Heiligtum also, das Segnungen entsendet, welche das *šĕn* oder *ling* des Toten, sein Geist, die Kraft seiner wirkenden Seele (vgl. S. 4), spendet. An diese Glaubenssätze unlöslich gefesselt, hat der menschliche Geist in China sich ein System der Leichenbesorgung und

des Totenkults geschaffen, von so hoher Entwicklung, daß kein anderer Teil der Menschheit ein gleiches aufweisen kann. Der Kultus menschlicher Überreste oder Reliquien, wurzelnd in der Überzeugung, daß diese beseelt sind und mithin Wunderkraft besitzen, war somit in China wahrscheinlich schon uralt, als der Buddhismus ihn durch den Kultus der Reliquien seiner mittels Feuer ins Nirvāṇa geschickten Geistlichkeit um ein kleines ausdehnte und überdies noch Śarīra's des größten und heiligsten aller Menschen, des Buddha selbst, als Propagandamittel höchster Ordnung dazu gesellte. Sogar die viel größeren und höheren Thūpas, welche die Kirche zur Beisetzung dieser allerheiligsten Reliquien erbaute, waren im Grunde nichts Neues, denn sie waren, wie jetzt darzutun ist, von den für die Gebeine und Asche der Geistlichkeit errichteten Thūpas im Grunde nicht verschieden und somit, gleichwie diese, Grabhügel in der vollendeten Form. Daß sie aber viel vornehmere Heiligtümer der Mahāyāna-Religion wurden, versteht sich von selbst.

Bevor wir nun zu diesen Reliquienpagoden übergehen, sei noch erwähnt, daß Beerdigung unter oder in solch einem Monument auch wohl ausnahmsweise nichtgeistlichen Personen zuteil wurde. Wir lesen z. B. in den 舊唐書 *Kiu T'ang šu* oder »Alten Geschichtsbüchern der *T'ang*-Dynastie« (Kap. 108 Bl. 10) und in den 新唐書 *Sin T'ang šu* oder »Neuen Geschichtsbüchern der *T'ang*-Dynastie« (Kap. 126 Bl. 12), daß der hohe Staatsdiener 杜鴻漸 *Tu Hung-tsiën*, der 769 oder 770 starb, sich auf dem Sterbebett von buddhistischen Geistlichen das Haar abrasieren ließ und seinem Sohn befahl, ihn nach ausländischer Art unter einem Thūpa zu beerdigen. Nach denselben »Alten Büchern« (Kap. 150 Bl. 4) starb 782 das vierjährige Söhnchen des Kaisers 德宗 *Te Tsung*, und darauf befahl der Kaiser, ihm kein Grab zu machen, sondern nach der Sitte des Westens ihm einen Thūpa zu bauen. Als dann jedoch 李召 *Li Tšao*, der Minister für das Ritual und das Zeremoniell (禮儀), ihm einredete, daß es nicht anginge, bei einem kaiserlichen Prinzen von der uralten und orthodoxen Bestattungsweise abzuweichen und indischen Thūpas den Vorzug zu geben, nahm der Kaiser seinen Befehl zurück. Derselbe Kaiser ließ auch, wie sowohl die »Alten Bücher« (Kap. 138 Bl. 14) als auch die »Neuen« (Kap. 152 Bl. 4) es uns in der Biographie des Zensors 姜公輔 *Kiang Kung-fu* lehren, seine geliebte älteste Tochter, die im jugendlichen Alter starb, unter einem Thūpa aus Backstein bestatten. Es ist wohl überflüssig, noch mehr solche Beispiele aus chinesischen Schriften heranzuziehen.

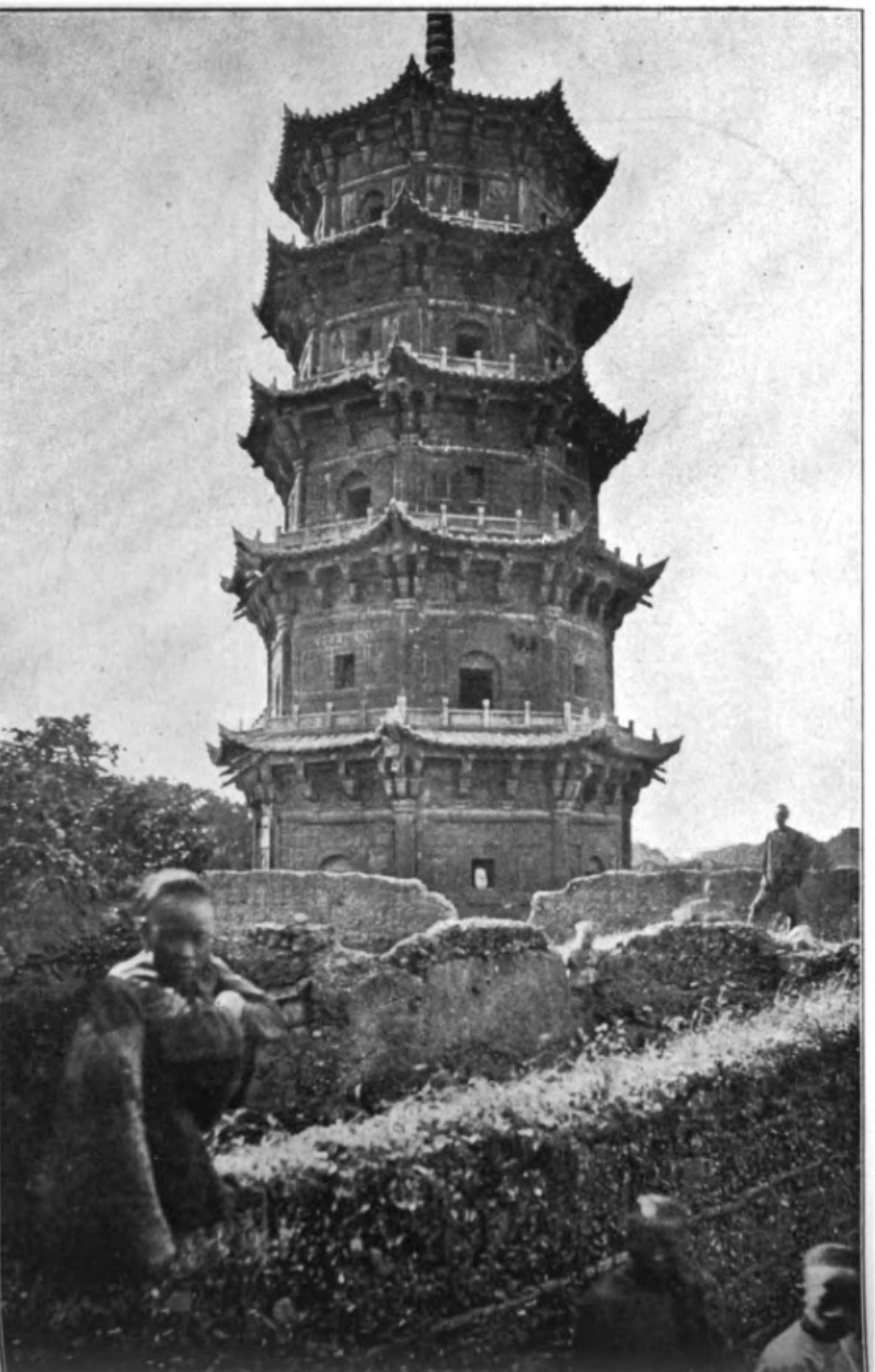


Abb. 1.

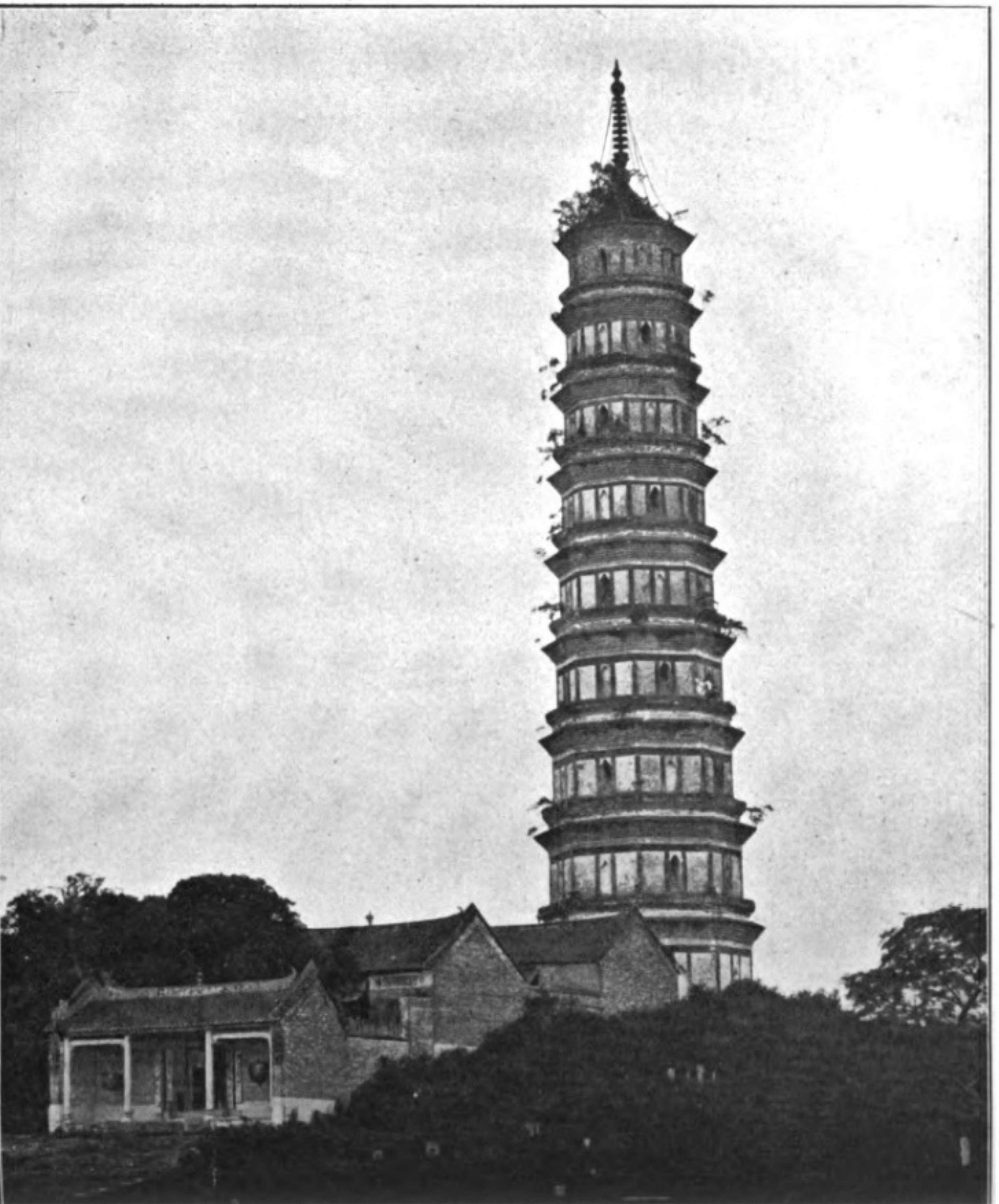


Abb. 2.

De Groot: Der Thupa.

Zweites Kapitel.

Der Thūpa zur Beisetzung von Reliquien des Buddha.

Die Heiligtümer, welche sich die Mahāyāna-Kirche in China zur Beisetzung von Reliquien Buddhas erbaut hat, entsprechen also den indischen Dhātugarba oder Dāgob (s. S. 3), und kraft dieser Reliquien sind sie Häuser der Seele, des heiligen Geistes des Herren, folglich Heiligtümer höchster Ordnung, erster Größe und Schönheit. Da man immer bestrebt war, sie bis zu überragender Höhe aufzuführen, so sind sie in Wirklichkeit Bud-kūṭāgāra, »Buddhatürme«, also Pagoden (vgl. S. 1).

Eine Pagode oder ein Thūpa erster Ordnung (s. Taf. III 1) ist in der Regel ein regelmäßig achteckiger, hohler, stumpfer Obelisk aus mörtelgebundenen Mauersteinen oder Steinquadern, mit einer immer ungeraden Anzahl Stockwerke, durch hölzerne Fußböden gebildet, deren Höhe sich gleich bleibt oder gleichmäßig nach oben hin verringert. Das Erdgeschoß zählt nach chinesischer Auffassung als Stockwerk mit. In vielen Fällen bildet jeder Stock einen quadratischen Raum, weil die Mauern des Obelisks mit Absicht so konstruiert sind, daß sein hohles Innere die Form eines geraden Prismas mit quadratischer Grundfläche hat. Man hat auch Pagoden angetroffen, von denen nur die höheren Stockwerke innen quadratisch sind.

Jeder Raum hat in der Mitte der acht Wände je eine viereckige oder gewölbte Öffnung, die abwechselnd Fenster oder Tür ist. Es kommt aber auch vor, daß in jedem Stock vier Wände abwechselnd keinerlei Öffnung haben, und auch, daß, wahrscheinlich auf Grund mystischer Ansichten der Baumeister oder der Geistlichkeit, Türen und Fenster unregelmäßig angebracht sind. Auf jedem Stock bieten die Türen Zugang auf einen Balkon, der den Obelisk umgibt und mit Brüstungen versehen ist. Unmittelbar unter jedem Balkon ist ein vorspringendes Dach angebaut, das auf Wandkapitälen ruht und, wie es in China allgemein bei den Dächern großer Tempel und Palastgebäude der Fall ist, an den Ecken sich etwas aufwärts biegt. Mithin schlingen sich die Dachlinien girlandenartig um die Pagode herum und verleihen ihr die eigentümliche Eleganz und Schönheit, die sogar das abendländische Kunstgefühl angenehm berührt und durch die zierlichen Wandkapitäle und die glasierten, farbigen Dachziegel noch erhöht

wird. Die Dächer sind hauptsächlich aus Holz, ebenso wie die Balkone und ihre Brüstungen.

Die Mauern der Pagode sind unten dick und schwer und werden nach oben hin dünner, und zwar, weil sie auf der Außenseite sich etwas zurückneigen und überdies auf jedem Stock an der Stelle, wo sich der Balkon befindet, ein wenig zurückspringen. Die Verjüngung der Pagode ist also auch stufenartig, und es ist daher sprachlich vollkommen richtig, daß die Chinesen die Stockwerke 級 *ki'*, »Stufen«, nennen, obzwar daneben auch die Benennung 層 *tsêng*, »Stockwerk« oder »Schicht«, durchweg bräuchlich ist.

Das Erdgeschoß ist in der Regel höher, in manchen Fällen sogar viel höher als die übrigen Stockwerke. Es hat in der Mitte einer Wand den Haupteingang, oder es gibt zwei solche Eingänge einander gerade gegenüber, sogar wohl einen in vier oder in allen Wänden. Hier führen hölzerne Wendel- oder Zickzacktreppen, auch wohl Leitern, zu den Stockwerken hinauf. Diese sind als Kapellen zu bezeichnen, insofern sie einen Altar mit der Statue eines Buddhas oder mit mehreren Heiligenbildern enthalten, oder insofern solche Bilder dort in Wandnischen untergebracht sind. Auch befinden sich in der Regel Bilder in Nischen auf den Umgängen. Der ehemalige sogenannte Porzellanturm von Nanking (s. S. 11 f.) soll auf jedem Stockwerk durchschnittlich etwa zweihundert Bilder enthalten haben, alle schön vergoldet; und der Thupa des 北寺 *Pe'-sź*, des »Nordklosters«, von 蘇州 *Su-tšou*, zählt wohl fünfhundert[1].

Die Bauart des Buddhaturms zeigt also deutlich, daß er einfach eine Weiterbildung des Grab- oder Aschethūpa der Geistlichkeit ist; vergegenwärtigt doch eine um den ganzen Turm herumgelegte viereckige Terrasse aus Werkstein das Grab, das Erdgeschoß des Turms den Grabhügel und der gegliederte Turm die Grabstange. Ein achtteiliges, mit glasierten Ziegeln gedecktes Zeltdach aus Holz, das, auch was den Abschlußknauf betrifft, dem auf S. 4 erwähnten Zeltdach der Grabthūpas ähnlich ist, krönt den Turm. Daß dieser im Grunde ein Grabthūpa ist, zeigt auch noch insbesondere die Tatsache, daß er häufig oben auf dem Dach die auf S. 4 erwähnte Grabstange trägt, wenngleich in etwas modifizierter Form und verschiedenartig stilisiert. Sie ist zumeist aus Eisen oder Bronze, besteht

[1] W. C. Milne, »Pagodes in China«, in den »Transactions of the China Branch of the Royal Asiatic Society« 1855, S. 32.

vielfach aus um eine Stange befestigten Reifen oder Ringen und trägt einen Abschlußknauf in Gestalt eines Flaschenkürbis. Sie trägt auch wohl ganz obenauf einen platten Sonnenschirm aus Metall mit vertikal niederhängendem Rand; oder sie besteht bisweilen aus mehreren derartigen Schirmen, übereinander um eine Stange gereiht. Ketten verbinden den Gipfel der Stange mit den Ecken des Daches. Da nun die gegliederte Pagode schon an sich die Grabstange darstellt, so soll anscheinend die Gipfelstange den Zweck erfüllen, die Zahl der Gliederungen der Pagode und damit auch ihre Höhe auf bequeme und billige Weise zu vermehren. Für diese Hypothese spricht z. B. die Pagode von 莒州 *Kiu-tšou* in *Šan-tung*[1], die an Stelle der Stange eine zweite schmälere Pagode derselben Bauart trägt, die aus sechs weniger hohen Stockwerken besteht und somit die Zahl der Stockwerke von 7 auf 13 vermehrt.

Die schönsten und größten Pagoden entsprechen zumeist der hier gegebenen Beschreibung, auch der sogenannte Porzellanturm, der außerhalb der Südpforte Nankings, der 聚寶門 *Tsü-pao mën*, stand und in meinen Jugendjahren noch als eins der Weltwunder gerühmt wurde. Die 江寧府志 *Kiang-ning fu tši*, »Denkschriften des Bezirks *Kiang-ning*«, teilen im 10. Kap. (Bl. 6) mit, daß im 10. Jahrhundert auf der Stelle ein zertrümmertes Kloster lag, das, als die *Sung*-Dynastie herrschte, wiederhergestellt wurde und dann 天禧寺, »Kloster der Periode *T'ien-hi*« (1017 bis 1022), hieß. Der dabei in der Periode 祥符 *Siang-fu* (1009—17) aufgeführte Thūpa hieß 聖感塔 *Šing-kan t'a'*. In der 至正 *Tši-tšing*-Periode (1341—68) der Mongolendynastie fiel das Kloster einem Brande zum Opfer. Dann befahl im 10. Jahre der 永樂 *Jung-lo'*-Periode (1412) der *Ming*-Dynastie der Kaiser 成祖 *Tš'ing Tsu* dem Ministerium der Werke, daselbst einen neun Stockwerke hohen Thūpa aus 琉璃 *liu-li*, glasiertem Porzellan, zu erbauen, und zwar nach einem vom Hofe gemachten Entwurf. Im sechsten Jahre der Periode 宣德 *Süen-te'* (1431) war das Kloster fertig, und der Kaiser schenkte ihm den Namen 大報恩寺 *Ta-pao-ngën së*, »Großes Kloster zur Vergeltung von Gnaden«. Es brannte in der 嘉靖 *Kia-tsing*-Periode (1522—67) ab, aber die Pagode entkam den Flammen mit knapper Not, und es dauerte dann bis ins dritte Jahr der Periode *K'ang-hi* (1664), bis Gelder für den Bau der großen Klosterkirche eingesammelt wurden. Zwanzig

[1] Abgebildet bei Hesse-Wartegg, »Schantung und Deutsch-China«, und bei Münsterberg, »Chinesische Kunstgeschichte« II, S. 29.

Jahre später besuchte der Kaiser auf der Reise das Kloster und bestieg die Pagode: und zum Andenken an diesen hohen Besuch wurde ganz oben eine Tafel angebracht, die eine Inschrift trug, wofür der Kaiser eigenhändig das Modell geschrieben hatte. Auch schenkte er eine vergoldete Buddhastatue und ein Exemplar des 金剛經 Vajrasūtra, die beide im Turm den Ehrenplatz erhielten. Im 38. Jahre der Regierung desselben Kaisers (1699) ging die Pagode durch Feuer zugrunde, und für den Wiederaufbau stellte der Kaiser Geldmittel zur Verfügung.

Soweit die chinesische Quelle. Aller Wahrscheinlichkeit nach vernichtete das Feuer nur das Holzwerk und ließ die Mauern unversehrt, und darauf hat Ehrfurcht für alles Alte den Wiederaufbau des Thūpa im alten Stil veranlaßt, so daß er sich bis zum endgültigen Untergang, als die *T'ai-p'ing*-Rebellion Nanking in Trümmerhaufen verwandelte, in der Gestalt zeigte, die die Entwürfe des Jahres 1412 ihm gaben. Dieser wahrscheinlich allerschönste Thūpa, den China je besaß, verdankte also seine Pracht in erster Linie der buddhistischen Gesinnung des Kaisers *Tš'ing Tsu*, den gewiß die Ehrfurcht für den Geist seines Vaters beseelte, des Stifters der Dynastie, der ein buddhistischer Mönch gewesen war. Der Vater hatte *Kiang-ning* zur Hofstadt gemacht, und der Sohn ließ es, als er Peking zur Hofstadt erhob, ehrerbietig als »Hofstadt des Südens« (*Nan-king*) bestehen.

Einen ausführlichen Aufsatz über das Prunkjuwel dieser zweiten Reichshauptstadt schrieb der Gelehrte 陳沂 *Tš'ên I*, der in der Periode 正德 *Tšing-te'* (1506—21) den *tsin-ši*-Grad erwarb, und über den ein Lebensbericht vorkommt in Kap. 286 (Bl. 19), der 明史 *Ming ši*, »Staatsgeschichte der *Ming*-Dynastie«. Dieser Aufsatz befindet sich im *T'u-šu tsi'-tš'ing*, im 123. Kap. des Abschnitts 神異. Er lehrt uns, daß *Tš'ing Tsu* dekretierte, daß der Ziegeleibetrieb im ganzen Reich sein Allerbestes aufbieten sollte zur Anfertigung von *liu-li* in den fünf Hauptfarben. Weiter lesen wir da, daß jede der acht Seiten des Thūpa 5 尋 *sin*, also 40 *tš'i'* oder etwa 13 m lang war, der Turm 9 Stockwerke besaß und innen quadratisch war, und daß die Wände des Erdgeschosses Abbildungen der 四天王 »Könige der vier Weltgegenden« zeigten. Die eiserne Gipfelstange trug Scheiben und Schüsseln und obenauf eine vergoldete Perle. An den eisernen Bändern der Stange hingen Glöckchen, wie auch an den Konsolen der Dächer. Die Zahl der 篝燈 »Korblampen« betrug 144. 風鐸相聞數里、響振雨夜、舍利

如火珠數顆次第出入輪相間有聲; »die Windglöckchen waren 10 *li* weit hörbar, und wenn sie sich in regnerischen Nächten klingend bewegten, dann gingen die Śarira als eine Anzahl von leuchtenden Perlen (Elmsfeuer!) der Reihe nach zwischen den Scheiben (der Gipfelstange) heraus und herein, einen Laut von sich gebend«. Innen führten Wendeltreppen zu den Stockwerken hinauf. Daselbst waren die vier Wände mit fein gearbeiteten Bildern von Buddhas bedeckt, auf jeden Quadratfuß eins, und darüber zogen sich schöne Plafonds hin. In den Fenstern hingen Laternen aus dünnen Austernschalen.

Taylor, einer der letzten Ausländer, dem es vergönnt war, den Thūpa zu sehen, schrieb:

"A comparatively small portion of it is white. Green is the predominant colour, from the fact that the curved tiles of its projecting roofs are all of this colour, while the woodwork supporting these roofs is of the most substantial character and, in the peculiar style of Chinese architecture, curiously wrought and richly painted in various colours. The body of the edifice is built of large, well-burnt brick, and on the external surface they are green, yellow, red, and white. The bricks and tiles are of very fine clay and highly glazed, so that the tower presents a most gay and beautiful appearance, which is greatly heightened when seen in the reflected sunlight.[1]" Aus diesen Zeilen erhellt, wie die Benennung »Porzellanturm« zu verstehen ist: das Porzellan war das zweimal genannte *liu-li*, dasselbe weiße, farbig glasierte, harte Tonmaterial, woraus auch die schweren Dachziegel der kaiserlichen Palastgebäude und der Tempel der Staatsreligion bestehen.

Weitaus die Mehrzahl der Pagoden entsprechen der obigen Beschreibung nur in geringem Maße, sind von viel einfacherer Konstruktion und besitzen keine ringsherum laufenden Dächer mit Balkonen, sondern an Stelle dieser nur Gesimse aus Mauerwerk, die das Gebäude umfassen. Die Türme dieser Typen (s. Taf. III 2, zu S. 9; Taf. IV 1, zu S. 39) sind in der Regel bloß aus Mauerstein, weiß oder gelb getüncht, in vielen Fällen massiv und somit unzugänglich. Selten tragen sie die Gipfelstange und anstatt ihrer nur eine runde, sich zuspitzende Flamme auf Fußgestell, einen großen Flaschenkürbis oder einen umgekehrten runden Topf aus harter, glasierter Tonerde.

---

[1] Milne, »Transactions China Branch R. A. S.« 1855, S. 32.

Die Zahl der Stockwerke oder Gliederungen einer Pagode ist immer ungerade. Mag sein, daß ausnahmsweise mal eine angetroffen wird, die eine gerade Anzahl aufweist; allein dann ist hier jedenfalls die Frage zu stellen, ob sie wohl der klassisch-religiösen Sorte angehört, oder ob nicht durch Sturm oder Erdbeben eine Gliederung verwüstet ist, endlich ob man nicht eine Gliederung mitzählt, die nach chinesischer Ansicht keine ist, oder umgekehrt. Eine durch religiöse oder philosophische Erwägungen bedingte Mindestzahl oder Höchstzahl hat es wohl nie gegeben; wohl aber hat, wie sich bald zeigen wird, unverkennbar immer das Bestreben vorgeherrscht, die Pagoden möglichst hoch aufzuführen, ein Bestreben, das sich auch (vgl. S. 11) in der gegliederten Gipfelstange kundgibt. Einen natürlichen Einhalt hat hier gewiß die Baukunst stets geboten, die es sich selbst nicht zutraute, über eine gewisse Höhe hinauszugehen, ohne die Stabilität des Turmes zu gefährden; und somit ist wohl anzunehmen, daß Pagoden mit mehr als dreizehn Stockwerken Seltenheiten sind, und wahrscheinlich keine eine Höhe von hundert Metern erreicht. Nach Milne war der Porzellanturm Nankings 260 englische feet hoch, also etwa 80 m; unten war er 96 feet 10 inches oder 29.5 m breit; die Mauerdicke betrug daselbst 12 feet oder 3.66 m; und oben, nach Lecomte, 8.5 feet oder etwa 2.60 m. Anderen Angaben zufolge war diese Pagode nur 236 feet oder auch sogar 103 m hoch[1]; jedoch diese Zahl ist sicherlich zu hoch gegriffen, da sie für jedes Stockwerk eine Höhe von nicht weniger als 14 m voraussetzt.

Daß große Thupas, die dem hier skizzierten Bild im großen und ganzen entsprachen, in China schon in den ersten Jahrhunderten nach der Einführung des Buddhismus erbaut worden sind, läßt sich dokumentarisch nachweisen. Im ersten Kapitel des auf S. 1 zitierten Buchs über die Klöster von *Lo'-jang* wird nämlich eine solche im folgenden Wortlaut beschrieben:

社南有淩陰里、中有九層浮圖一所、架木爲之、舉高九十丈。有刹復高十丈、合去地一千尺。去京師百里遙已見之。

Südlich (vom Altar) der *Šė* (oder Götter des Erdbodens) liegt das Dorf *Ling-jin*, worin ein *p'u-tŏ* (vgl. S. 2) von neun Stockwerken steht, der aus Holzgestellen konstruiert ist und im ganzen eine Höhe von 90 *tšang* hat. Er hat einen *šat* (Gipfelstange), der noch zehn *tšang* hoch ist, so daß die Gesamthöhe über dem Erdboden tausend *tš'ï* beträgt. Wenn man noch hundert *li* von der Reichshauptstadt ab ist, kann man das Gebäude schon in der Ferne sehen.

---

[1] Transactions 1855, S. 55.

初掘基至黃泉下、得金像三十軀。太后以爲信法之徵、是以營建過度也。刹上有金寶瓶、容二十五石、寶瓶下有承露金盤三十重、周匝皆垂金鐸。復有鐵鏁四道、引(弔)刹向浮圖四角、鏁上亦有金鐸。鐸大小如一石甕子。浮圖有九級角角皆懸金鐸、合上下有一百二十鐸。

浮圖有四面、面有三戶六窻、戶皆朱漆扉。上有五行金鈴、合有五千四百枚、復有金環鋪首。殫土木之功、窮造形之力。佛事精妙不可思議。繡柱金鋪駭人心目、至於高風永夜寶鐸和鳴、鏗鏘之音聞及十餘里。

浮圖北有佛殿一所。中有丈八金像一軀、人中長金像十軀。僧房樓觀一千餘間。外國所獻經像皆在此寺。寺院牆皆施短椽、以瓦覆之、若今宮墻也。四面各開一門。南門樓三重通三道

Als man anfangs für die Fundamente den Boden aushob bis unter das gelbe Grundwasser, fand man dreißig vergoldete Statuen. Die Großkaiserin sah darin ein Zeugnis für die Bewahrheitung des Dharma und entwarf aus diesem Grunde einen über das gewöhnliche Maß hinausgehenden Bau. Auf dem *šat* steht eine vergoldete Urne aus Kostbarkeiten, die 25 Stein (Wasser?) enthalten kann, und darunter befinden sich vergoldete Schüsseln, die den Tau auffangen, dreißig übereinander, um die herum überall vergoldete Glöckchen herabhängen. Auch an den vier eisernen Ketten, die von dem *šat* nach den vier Ecken des *p'u-tŏ* laufen (vgl. S. 11) hängen solche Glöckchen. Die Größe dieser Glöckchen ist der eines Steinkrügleins gleich. An den neun Gliederungen des *p'u-tŏ* hängen von jeder Ecke ebenfalls vergoldete Glöckchen herab, und insgesamt gibt es deren von oben bis unten 120.

Der *p'u-tŏ* hat vier Fassaden, jede Fassade drei Türen und sechs Fenster, und die Türen haben alle einen rotlackierten Türflügel. Darüber sind fünf Reihen von vergoldeten Glöckchen angebracht, deren Gesamtzahl 5400 beträgt; auch haben die Türflügel einen Tierkopf mit einem metallenen Ring. Alle Arbeiten in Erde und Holz sind hier erschöpfend geleistet, alle Arbeitskräfte an Konstruktion und Ausgestaltung restlos aufgebraucht. Die Religion des Buddha ist so ätherisch und so schön, daß es sich nicht denken, nicht sagen läßt! Die verzierten Säulen und die metallenen Türköpfe lassen Gemüt und Auge erstaunen, und wenn dann droben im Winde die kostbaren Glöckchen die ganze Nacht hindurch melodisch klingen, dann ist ihre metallene Sprache weiter als zehn *li* hörbar.

Nördlich des *p'u-tŏ* steht ein Tempel des Buddha. Darin befindet sich eine vergoldete Statue von 18 *tš'i*, nebst zehn vergoldeten Statuen wie ein Mensch von mittlerer Größe. Die Zellen der Geistlichen, die Stockwerke und Belvederen sind über tausend an Zahl. Die Sūtra's und Statuen, welche das Ausland dem Kaiser angeboten hat, befinden sich alle in diesem Kloster. Die Mauern der Höfe des Klosters sind mit kurzen Sparren belegt, welche mit Ziegeln gedeckt sind, wie die Mauern des jetzigen Palastes. In jeder der vier Fronten des Klosters öffnet sich ein Tor. Das südliche Tor hat drei Stockwerke und

去地二十丈。拱夾門有四力士、四獅子。東西兩門皆亦如之。

drei Durchgänge und erhebt sich bis 20 *tšang* über dem Erdboden. Das Tor umfassend und flankierend, befinden sich da vier mächtige Krieger und vier Löwen; am östlichen und am westlichen Tor ist es auch so.

永熙三年二月浮圖爲火所燒。帝登臨雲臺望火、遣南陽王寶炬錄尚書長孫稚將羽林一千救赴火所。火初從第八級中、平旦火發、當時雷雨晦冥、襍下霰雪。百姓道俗咸來觀火、悲哀之聲振動京邑。時有三比丘赴火而死。火經三月不滅、有入地柱、火尋柱、周年猶有煙氣。其年五月中有人從象郡來、云見浮圖於海中、光明照耀、儼然如新、海上之民咸皆見之、俄然霧起浮圖遂隱。

Im dritten Jahre der *Jung-hi*-Periode (534), im 2. Monat, brannte der *p'u-tŏ* ab. Der Kaiser bestieg die Terrasse der herabkommenden Wolken, um sich das Feuer anzusehen und schickte den König von *Nan-jang*, *Pao Kü-lu'*. und den Minister *Ts'ang-sun Tši* mit tausend Mann der *Jü-lin*-Garde nach dem Brand hin, um Hilfe zu bringen. Das Feuer entstand im achten Stock und brach aus bei Tagesanbruch, als ein Gewitterregen die Luft verdunkelte und Graupeln mit Schnee gemischt herabkamen. Die ganze Bevölkerung, Geistliche und Laien, kamen, um den Brand mit anzusehen, und ihr Wehklagen erschütterte die Hauptstadt. Drei bhikṣu's liefen ins Feuer und kamen darin um. Drei Monate nach dem Brand war das Feuer noch nicht erloschen; es befanden sich auch Holzsäulen unter dem Boden, welche das Feuer suchte, und die das ganze Jahr hindurch noch rauchten. Im 5. Monat dieses Jahres kam jemand aus der Mark *Siang* (jetzt 柳州 *Liu-tšou* in *Kuang-si*) mit der Mitteilung, man habe auf dem Meere einen *p'u-tŏ* gesehen, dessen Licht glänzte und leuchtete, und der wie neu aussah; das ganze am Meer wohnende Volk habe ihn gesehen, bis in einem plötzlich aufkommenden Nebel der *p'u-tŏ* verschwunden sei.

Dieser als Prunkjuwel gepriesene Thūpa gehörte also einem sehr großen Kloster an, das etwa tausend Insassen zählte und von einer Kaiserinwitwe gestiftet war. Er muß also der vornehmste der kaiserlichen Hauptstadt und ihrer Umgebung gewesen sein, zumal er der einzige ist, der das *Ka-lam ki* so ausführlich, und gleich auf den allerersten Seiten, beschreibt. Dennoch war er mitsamt seinen Fundamenten hauptsächlich aus Holz erbaut, und es ist also anzunehmen, daß bis dahin Steinmaterial nur wenig für Buddhatürme verwendet wurde. Die ganze Höhe des neunstöckigen Baus soll mithin 90 *tšang*, das heißt, nach der gegenwärtigen Länge des *tšang* (3.35 bis 3.40 m), mehr als 300 Meter betragen haben. Es muß also das *tšang* damals entweder viel kürzer als heute gewesen sein, oder, was wahrscheinlicher ist, es steht wohl im Text das Zeichen 丈 *tšang* irrtümlich

für 尺 *ts'i*, das Zehntel eines *tšang*; denn auch ein Turm von 30 m war wohl geeignet, die damalige Menschheit in China ordentlich in Staunen zu versetzen. Es verdient betont zu werden, daß auch dieser Thūpa schon die Grabstange trug, und daß diese aus dreißig übereinander gelagerten »Schüsseln zum Auffangen des Taus« bestand, also in einem eigenartigen Stil gegliedert war (vgl. S. 11). Auch soll nicht unvermerkt bleiben, daß diese Stange damals *šat*, d. h. Caitya, Heiligtum (s. S. 7), genannt wurde und somit keineswegs als Nebensache, sondern als ein Hauptbestandteil des Turmes galt: waren doch in der Tat, wie auf S. 11 dargetan ist, die sämtlichen Stockwerke die Entwicklungsform der gegliederten Grabstange. Die eigentümliche Ausstattung der Pagoden mit zahlreichen Glöckchen wird auf S. 63 ff. zur Sprache kommen.

Aus der Tatsache, daß im 6. Jahrhundert die größte und schönste Pagode der Reichshauptstadt hauptsächlich aus Holz bestand, darf jedoch nicht gefolgert werden, daß es bis dahin in China keine Pagoden aus Steinmaterial gegeben habe. Das *Ka-lam ki* erzählt im 2. Kapitel Bl. 5, daß im unweit von *Lo'-jang* gelegenen Dorf 崇義 *Ts'ung-i* im Jahre 520 ein gelehrter Mann die Stelle anwies, wo eine dreistöckige Pagode aus Backstein (甎) gestanden hatte, und daß man darauf den Boden aufgrub und etliche hunderttausend Backsteine fand samt einer Steininschrift, aus der hervorging, daß im Jahre 285 an dieser Stelle eine Pagode errichtet worden war. Der Inhaber dieses Grundstücks verschenkte nunmehr dieses der Geistlichkeit, die daselbst das 靈應 *Ling-jing*-Kloster stiftete und aus den aufgefundenen Backsteinen wieder einen dreistöckigen *p'u-tö* baute. Wenn also im 3. Jahrhundert eine Pagode aus Backstein gebaut wurde, so läßt sich wohl glauben, daß der Pagodenbau in China mit der ersten Verbreitung des Buddhismus daselbst Hand in Hand gegangen ist. Daß im 5. Jahrhundert auch Kaiser Buddhatürme bauen ließen, lehren uns die 南齊書 *Nan-Ts'i šu*, »Geschichtsbücher der südlichen *Ts'i*-Dynastie«, die in Kap. 53 auf Bl. 3 über den Kaiser 明 *Ming* (465—472), der im jetzigen Nanking seine Residenz hatte, folgendes zu lesen bieten:

帝以故宅起湘宮寺、費極奢侈。以孝武莊嚴刹七層帝欲起十層、不可立、分爲兩刹

Auf einem ehemaligen Anwesen baute der Kaiser das *Siang-kung*-Kloster und machte dafür Ausgaben in äußerst verschwenderischer Weise. Auf die sieben Stockwerke des *Tšuang-jën*-Caitya wollte er noch zehn andere setzen; die konnten sich jedoch nicht halten, und so baute er zwei Caitya's mit je fünf.

各五層。新安太守巢尙之罷郡還見。帝曰、卿至湘宮寺未、我起此寺是大功德。虞愿在側曰、陛下起此寺皆是百姓賣兒貼婦錢、佛若有知、當悲哭哀愍、罪高佛圖。有何功德。

Da trat *Tšʿao Šang-tši*, der Gouverneur von *Sin-ngan*, als Verwalter dieser Mark ab, kehrte (nach der Reichshauptstadt) zurück und erschien zur Audienz. Der Kaiser sprach zu ihm: »Waren Sie noch nicht im *Siang-kung*-Kloster, um dessen Bau ich mich so hochverdient gemacht habe?« Da sagte ***Jü Juan***, der dabei stand: »Euere Majestät hat dieses Kloster mit dem Geld erbaut, für welches das Volk seine Kinder hat verkaufen, seine Frauen hat verpfänden müssen; wenn der Buddha das wüßte, dann müßte er wehklagen und jammern aus Mitleid. Eine Schuld, höher als diese *pʿu-tʿŏ*'s, was ist das für ein Verdienst?!«[1]

Faʾ-hiën und 玄奘 *Hüen-tšuang* trafen auf ihren Reisen in Indien Thūpas an, denen Verehrung und Opfer dargebracht wurden, und die errichtet waren an Orten, wo Buddha gelehrt, geruht, Fußspuren hinterlassen oder anderes Denkwürdiges verrichtet hatte; oder worin seine körperlichen Überreste, sein Bettelnapf, Stab oder irgend eine andere Habseligkeit aufbewahrt wurden, so daß aus dem Gebäude ein helles, himmlisches Licht strahlte, insonderheit an religiösen Feiertagen. Daß in China von Anfang an die großen Thūpas in erster Linie zur Aufbewahrung von Reliquien des Buddha errichtet worden sind, also Dhātugarbha's, Dāgob's waren (vgl. S. 3), läßt sich dokumentarisch nachweisen. Ein sehr in Ansehen stehendes, in der Zeit der *Liang*-Dynastie (502—557) verfaßtes Werk, das den Titel 高僧傳 *Kao sang tšʿuan*, »Berichte über hohe buddhistische Geistliche«, trägt, enthält nämlich im 1. Kapitel die folgenden Mitteilungen über einen 會 *Hui*, dessen Ahnen aus 康居 *Kʿang-ki*, Sogdiana, stammten und während mehrerer Geschlechter in Indien gelebt hatten:

以吳赤烏十年初達建業。營立茅茨、設像行道。時吳國以初見沙門。覩形、未及其道、疑爲矯異、有司奏曰、有胡人入境、自稱沙門、容服非恆、事應檢察。權曰、昔漢明夢

Im 10. Jahre der Periode *Tšʿiʾ-wu* (247) der *Wu*-Dynastie kam er zum ersten Male nach ***Kiën-jĕ*** (Nanking, Residenz des damaligen Kaisers 孫權 *Sun Kʿüën*). Dort baute er sich eine Strohhütte, errichtete darin Bilder und wandelte den Weg zur Seligkeit. Es war das erstemal, daß man im Reiche *Wu* einen śramaṇa zu sehen bekam. Man sah wohl seine Person, allein seine Handlungen verstand man nicht: er wurde also der Ketzerei verdächtigt, so daß der Magistrat dem Kaiser schrieb: »Ein Barbare ist ins Land gekommen, der sich śramaṇa nennt und

[1] Auch in Kap. 70 der 南史 *Nan ši*, »Geschichte des Südens«, Bl. 15.

神、號稱爲佛、彼之所事豈其遺風耶。

卽召會詰問、有何靈驗。會曰、如來遷迹忽逾千載、遺骨舍利神曜無方。昔阿育王起塔乃八萬四千、夫塔寺之興以表遺化也。權以爲誇誕、乃謂會曰、若能得舍利當爲造塔、如其虛妄、國有常刑。會請期七日。

乃謂其屬曰、法之興廢在此一舉、今不至誠、後將何及。乃共潔齋靖室、以銅瓶加几、燒香禮請、七日期畢寂然無應。求申二七、亦復如之、權曰、此欺誑、將欲加罪、會更請三七、權又特聽。

三七日暮猶無所見、莫不震懼、既入五更、忽聞瓶中鏗然有聲。會自往視、

in Aussehen und Tracht ungewöhnlich ist. Diese Sache muß also untersucht werden«. *Sun K'üěn* sprach: »(Dem Kaiser) *Ming* der *Han*-Dynastie hat dereinst von einem Gott geträumt, den man *Put* (Buddha) nannte (vgl. S. 1); die Verrichtungen dieses Menschen sind am Ende gar Gebräuche, welche von diesem Buddha herstammen?

Sofort beschied er den *Hui* zu sich, verhörte ihn und fragte, welche Zeugnisse es für die Macht (des Buddhas) gäbe. Darauf sprach *Hui*: »Nachdem der Tathāgata das Eindrücken seiner Fußspuren (ins Nirvāṇa) verlegte, sind etwa tausend Jahre vergangen: jedoch der göttliche helle Lichtglanz der Śarira's seines zurückgelassenen Gebeins ist an keine Weltgegend gebunden. Dereinst hat König Aśoka dafür 84000 Thūpas errichtet; ja, die Entstehung von Thūpas und Klöstern ist das Zeugnis der Umgestaltung, welche von Buddha hinterlassen ist.« *Sun K'üěn*, der das für Geschwätz und Unsinn hielt, sprach nun zu *Hui*: »Kannst du Śarira's bekommen, dann baue ich dafür einen Thūpa; solltest du aber ins Leere geschwatzt haben, so hat mein Reich für dich festgesetzte Strafen.« Hierauf bat *Hui* um eine Frist von sieben Tagen.

Nun sprach er zu seinen Angehörigen: »Hiervon hängt der Aufstieg oder das Kränkeln der Religion durchaus ab; bieten wir also nicht jetzt unsere tiefste Frömmigkeit auf, werden wir dann später etwas mit ihr erreichen?« Zusammen reinigten sie sich und fasteten in einem stillen Raum, stellten da eine bronzene Vase auf einen Tisch, brannten Weihrauch, verehrten (Buddha) und riefen ihn an; jedoch die siebentägige Frist verlief in tiefer Stille, ohne daß eine Erhörung erfolgte. Er ersuchte somit um eine weitere Verlängerung der Frist um sieben Tage, und als auch diese in derselben Weise verflossen war, sprach *Sun K'üěn*: »Das ist ja lauter Lug und Trug« und wollte ihm Strafe auferlegen; aber *Hui* bat um eine dritte siebentägige Frist, die ihm noch als besondere Gunst von *Sun K'üěn* gewährt wurde.

Bis zum Abend des 21. Tages hatte sich noch immer nichts gezeigt, und alle bebten vor Angst; jedoch als die fünfte Wache (3 bis 5 Uhr morgens) eingetreten war, war plötzlich in der Vase ein metallner Klang zu hören. *Hui* begab sich hin, um zu sehen und fand in der Tat ein Śarira. Sobald es

果獲舍利。明旦呈權、舉朝集觀五色光炎照耀瓶上。權自手執瓶、瀉於銅盤、舍利所衝、盤卽破碎。權大肅然驚起而曰、希有之瑞也。

會進而言曰、舍利威神豈直光相而已、乃劫燒之火不能焚、金剛之杵不能碎。權命令試之。會更誓曰、法雲方被、蒼生仰澤、願更垂神迹、以廣示威靈。乃置舍利於鐵砧磓上、使力者擊之、於是砧磓俱陷、舍利無損。權大嗟服、卽爲建塔、以始有佛寺、故號建初寺。因名其地爲佛陀里。由是江左大法遂興。

hell geworden war, brachte er es zu *Sun K'üen*; der ganze Hof kam zusammen und sah die Flammen eines fünffarbigen Lichtes hell über der Vase leuchten. Mit eigener Hand ergriff *Sun K'üen* die Vase und schüttete das Śarira in eine bronzene Schale; und an der Stelle, wo es die Schale berührte, zerbrach diese in Stücke. Von der tiefsten Ehrfurcht ergriffen, erhob sich *Sun K'üen* entsetzt und rief: »Was für ein selten vorkommendes Wunderzeichen!«

Da trat *Hui* vor und sprach: »Sollte der Ehrfurcht gebietende Geist des Śarira bloß etwas Leuchtendes sein, und sonst nichts? Ein Feuer, das einen kalpa hindurch zu brennen vermag, kann es nicht verzehren, eine vajra (Zauber)-Keule ist nicht imstande, es in Stücke zu schlagen.« *Sun K'üen* befahl, es auf die Probe zu stellen. *Hui* sprach eine Beschwörung dieses Inhalts: »Wolke des Dharma, Decke über den Weltgegenden, zu deren Segnungen alle Wesen sehnend emporschauen, lasse du abermals die Fußspuren deines Geistes herab, damit sie weit und breit deinen majestätischen Geist offenbaren!« Nun legte man das Śarira auf einen eisernen Amboß und ließ einen starken Mann darauf hauen; aber es entstanden zwar im Amboß wie im Hammer Beulen, allein das Śarira blieb unversehrt. *Sun K'üen* tat einen großen Seufzer und war überzeugt; sofort baute er für das Śarira einen Thūpa, und so entstand dort zum ersten Male ein buddhistisches Kloster, dem auf Grund dieses Ereignisses der Name 'Kloster des Anfangs der Gründung (des Buddhismus)' beigelegt wurde. Das Dorf, wo es stand, nannte man »das Dorf des *put-t'ŏ*«. Infolgedessen kam links des (*Jang-tsé*-)*kiang* der große Dharma zur Entwicklung.«

Wie aus Bl. 6 des 10. Kapitels der auf S. 11 herangezogenen Denkschriften von *Kiang-ning* hervorgeht, nehmen chinesische Schriftsteller an, dieses erste Kloster Nankings sei das spätere Aśoka-Kloster gewesen, das auf S. 23 und 24 zur Sprache kommen wird, und habe auf derselben Stelle gestanden, wo später das Kloster »zur Vergeltung von Gnaden« (s. S. 11) mit dem Porzellanturm erbaut wurde[1]. Ob das wahr ist, ist unwesentlich, nicht aber, daß die wiedergegebene Erzählung, so sagenhaft sie auch

[1] Siehe auch Gaillard »Nankin d'alors et d'aujourd'hui« (»Variétés sinologiques« Nr. 23. S. 99.

klingt, die herrschenden Anschauungen bezüglich der Śarīra's und Thūpa's im Zeitraum des Siegeszugs des Mahāyāna über Ostasien in ein helles Licht stellt. Unverhohlen läßt sie uns lesen, daß die Śarīra's des Buddha etwas viel Erhabeneres waren als Überreste verbrannter Knochen eines menschlichen Heilspropheten. Die »Wolke des Dharma, die Decke über den Weltgegenden, zu deren Segnungen alle Wesen sehnend emporblicken«, sandte sie vom Himmel herab durch die Kraft zäher, andauernder Frömmigkeit der Gläubigen, und zwar um ihre Religion zu kräftigen und zu befestigen. Ein »göttlicher, heller Lichtglanz, an keine Weltgegenden gebunden«, strahlte von den Śarīra's aus, und es war ein »fünffarbiges« Licht, also das Licht des Ostens, Südens, Westens, Nordens und der Mitte, die in China seit alters her mit den fünf Hauptfarben: blau, rot, weiß, schwarz, gelb identifiziert wurden. Śarīra's waren also Teile des Weltlichts, des Lichts des Dharma oder Weltgesetzes, daher gefeit gegen die größte Gewalt von Feuer und Eisen und begabt mit so großer innerlicher Kraft, daß sie sogar zähes Kupfer zersplitterten: in der Tat, gegen das Licht der Welt, die Lehre des Buddhas, die alle Wesen zum größten Glück, zur höchsten Seligkeit führt, vermögen die Mächte des Übels nichts. Als »Element« (dhātu) der Seele, des Geistes, der Lehre des Herrn bekehrte das Śarīra des *Hui* unwiderstehlich den Kaiser *Sun K'üen* und veranlaßte ihn, einen Thūpa für es zu errichten als Heiligtum, von wo aus sich dann unter Führung und Schutz einer Geistlichkeit, die unter dem Schatten des Thūpa wohnte, die Lehre weiter über das Land verbreitete. Ein Thūpa ist mithin Brennpunkt des Lichts der Lehre Buddhas, deren Hüter die Geistlichkeit ist, welche die Klöster bewohnt: »die Thūpa's und Klöster«, so sprach *Hui* zum Kaiser, »sind die Zeugnisse der von Buddha bewirkten Bekehrung.« Dem Durchschnittsmenschen hat natürlich die schlichte Kirchenlegende genügt, daß Buddha selbst bestimmt habe, man solle über seiner Asche einen Thūpa errichten. Allein dem Weisen, dem Eingeweihten, dem Esoteriker galt nur eine viel höhere Auffassung: ihm waren die Reliquienpagoden Leuchttürme des Dharma, des leuchtenden Weltgesetzes; ihm waren sie die Zaubermittel, welche Licht und Geist des Dharma, die bodhi oder Intelligenz des Herrn, weit hinaus trugen nach allen Seiten hin. Je größer die Zahl dieser Buddha- und Dharmatürme, desto höher die Blüte der Kirche. Jene zu bauen in so großer Zahl, daß alle Wesen der Welt in ihrem Lichtschein leben, oder daß vom Standpunkt eines jeden Wesens min-

destens ein Turm sichtbar ist, wurde der Kirche höchstes Ideal. Zur Verwirklichung dieses Ideals ließ sich besonders leicht ein Volk herbei, dem von alters her die Überzeugung in Fleisch und Blut saß, daß aus den Überresten der Toten im Grabe Geist (*šĕn*) und Seelenkraft (*ling*) den Nachkommen zufließen zur Spendung von Hilfe, Glück und Segen (vgl. S. 7).

Zugleich erklärt sich nunmehr ganz von selbst die esoterische Legende, daß König Aśoka, wie *Hui* dem Kaiser *Sun K'üĕn* mitteilte (S. 19), 84000 Thupas für die Reliquien des Herrn baute. Sicherlich mag der Legende ein historischer Kern zugrunde liegen, daß nämlich während der Herrschaft dieses indischen Konstantins die Heilslehre ihren großen Aufschwung nahm und sich weit über Asien verbreitete, so daß unter seinem Schutz Thūpa's mit Śarīra's in großer Zahl entstanden. Kap. 114 der 魏書 *Wei šu*, »Geschichtsbücher der *Wei*-Dynastie« (386—550), das eine interessante Abhandlung über Buddhismus und Taoismus ist, erwähnt den wunderbaren Pagodenbau dieses Potentaten in folgendem Wortlaut:

»Als Buddha sich von dieser Welt verabschiedet hatte, verbrannte man seine Leiche mit wohlriechendem Holz; seine beseelten Knochen (靈骨) wurden dabei zerstückelt bis zur Größe von Reiskörnern; sie ließen sich weder zerschlagen noch durch Feuer verbrennen. Teilweise besaßen sie helleuchtende, göttliche Kraft (光明神驗). In der Sprache der Barbaren hießen sie Śarīra. Die Jünger sammelten sie und trugen sie weg; dann legten sie sie in kostbare Urnen, brachten ihnen mit allem, was sie an Weihrauch und Blumen besaßen, Verehrung dar und strebten nach Errichtung von Gebäuden, welche man Thūpa (*t'a*) nannte. Dies ist auch ein Fremdwort und bedeutet soviel wie Ahnentempel (宗廟), weshalb man die Thūpas auch wohl Tempel (廟) nennt. Hundert Jahre später gab es einen König Aśoka. Durch seine göttliche Kraft verteilte er die Śarīra's des Buddha unter die Geister (鬼神), die dafür 84000 Thūpas bauten, über die ganze Welt zerstreut, die sämtlich am gleichen Tage fertig waren. Jetzt besitzen *Lo-jang*, 彭城 *Pĕng-tš'ing* (jetzt 徐州 *Sü-tšou* in Kiang-su), 姑臧 *Ku-tsang* (jetzt 涼州 *Liang-tšou* in Kan-su) und 臨渭 *Lin-wei* (unweit des jetzigen 秦安 *Ts'in-ngan* in Kan-su) alle ihr König Aśoka-Kloster, dem solch eine zurückgelassene Fußspur (遺迹) zuteil geworden ist.«

Ausführliche Mitteilungen über Reliquien des Buddha und ihre Beisetzung in Pagoden bieten die 梁書 *Liang šu*, »Geschichtsbücher der *Liang*-Dynastie«, welche einen Zeitraum behandeln, in dem die Kirche unter der Regierung eines frommen Bekenners und Schutzherrn ihrer Lehre eine goldene Zeit durchlebte. Dieser Kaiser, in der Geschichte als 武 *Wu* und 高祖 *Kao Tsu* bekannt, regierte 502 bis 549 und hatte das jetzige Nanking zur Residenz. Kap. 54 dieser Staatsgeschichte erzählt wie folgt:

Im 5. Jahre der 大同 *Ta-tung*-Periode (539) schickte das Reich 扶南 *Fu-nan* (Cambodja) nochmals einen Gesandten, der ein lebendes Rhinozeros anbot und mitteilte, es gäbe in seinem Reich ein Kopfhaar des Buddha, einen *tšang* und zwei *tš'i'* (nach jetzigem Maß etwa 3,75 m) lang. Auf kaiserlichen Befehl wurde der śramaṇa 釋雲寶 Śakya *Jün-pao* entsandt, um den Gesandten dorthin zu begleiten und das Haar zu holen.

Zuvor, im 8. Monat des dritten Jahres (537) hatte *Kao Tsu* das Kloster und den Thūpa des Königs Aśoka umgebaut, und es waren dabei unter dem alten Thūpa Śarīra's samt einem Nagel und einem Kopfhaar des Buddha herausgeholt worden. Das Haar war blaurot: je nachdem die Geistlichen es mit den Händen reckten, wurde es länger oder kürzer; und ließen sie es los, dann krüllte es sich zusammen wie ein Wurm. Das 僧伽經 Sanghasūtra sagt: »Die Haare des Buddha sind blau und so fein wie die Fasern eines Nenupharstengels«; und das 佛三昧經 »Sūtra des samādhi des Buddha« sagt: »Vordem, als ich noch im Palast wohnte und mir den Kopf wusch, maß ich mir mit einem Fußmaß die Haare, und sie waren einen *tšang* und zwei *tš'i'* lang; als ich sie losgelassen hatte, drehten sie sich rechts herum zusammen und nahmen die Gestalt von Würmern an.« Die Bücher stimmten also mit dem Ergebnis von *Kao Tsu* überein.

König Aśoka war König des eisernen Rads. Er beherrschte den Jambudvipa, die ganze Welt unter dem Himmel. Nachdem der Buddha in den Zustand der Auslöschung übergegangen war, ließ er in einem Etmal durch Geister 84000 Thūpas bauen; der hier erwähnte war der erste davon. Zur Zeit der *Wu*-Dynastie (229—280, s. S. 18) hatten buddhistische Nonnen, die auf der Stelle wohnten, daselbst eine kleine 精舍 »Verfeinerungsstätte« gebaut, welche 孫綝 *Sun Ts'ěn*[1] bald vernichtete, und auch der Thūpa ging dabei zugrunde. Nachdem *Wu* (im Jahre 280 vom Hause 晉 *Tsin*) unterworfen war, errichteten Seligkeitsucher (道人) auf der alten Stelle wiederum Gebäude, und als dann 中宗 *Tšung Tsung* von *Tsin* im ersten Jahre seiner Regierung (317) über den (*Jang-tsě*-)*kiang* zog, stellte er sie wieder her und verschönerte sie. Kaiser 簡文 *Kiěn-wěn* ließ in der 咸安 *Hiěn-ngan*-Periode (371—72) vom śramaṇa und Dharmalehrer 安 *Ngan* den Bau eines kleinen Thūpa entwerfen, jedoch dieser starb, ehe der Bau zur Ausführung kam; aber sein Jünger 僧顯 *Sang-hiěn* setzte sein Werk fort und brachte das Bauwerk zustande. Im 9. Jahre der 太元 *T'ai-juan*-Periode (384) des Kaisers 孝武 *Hiao-wu* brachte man oben darauf die vergoldete 相輪 »?-scheibe« und den 承露 »Tauauffänger?« an (vgl. S. 17).

Später geschah es im Kreise 離石 *Li-ši'* (jetzt 永寧 *Jung-ning*, Prov. *Šan-si*) in Si-ho, daß ein Barbar des Namens 劉薩何 *Liu Ša'-ho*, erkrankte und plötzlich starb. Er blieb aber unter dem Herzen warm, so daß seine Familie es nicht wagte, ihn einzusargen. Als der zehnte Tag verstrichen war, wurde er wieder lebendig und erzählte wie folgt: »Es waren zwei Beamte da, die ein Register einsahen; dann legte ich in nordwestlicher Richtung eine Strecke zurück, deren Länge ich nicht bestimmen kann, und gelangte so in die achtzehn Höllen. Dort habe ich als Buße für meine schweren und leichten Sünden allerhand Weh

---

[1] Ein Mitglied des Hauses von *Sun K'üěn* (S. 18), der die *Wu*-Dynastie gestiftet hatte. Er führte 258 in der Residenz eine kurze Gewaltherrschaft, riß Buddhatempel nieder und enthauptete die Geistlichkeit, wurde aber bald getötet. 吳志 *Wu tši*, »Gedenkschriften von *Wu*«, Kap. 19, Bl. 22.

und Schmerz erlitten, besuchte dann 觀世音 *Kuan-ši-jin* (Avalokiteśvara), und diese sprach: ‚Dein Lebensschicksal ist noch nicht vollendet; falls du wieder lebendig wirst, so werde ein śramaṇa. Unterhalb des 洛 *Lo*'-Flusses, sowie in der Stadt 齊 *Ts'i*, in 丹陽 *Tan-jang* (jetz. Nanking) und in 會稽 *Kwei-ki* (in *Tse'-kiang*) stehen Aśoka-Thūpas: gehe dorthin und bringe ihnen Verehrung dar, und du wirst dann am Ende deines Lebenslaufs nicht in die Hölle sinken'. Nachdem sie so gesprochen, war es mir, als ob ich von einer hohen Bergwand abstürzte und plötzlich aus dem Schlaf erwachte.«

Nun trat dieser Mann aus seiner Familie (d. h. er wurde Mönch) und nannte sich 慧達 *Hui-ta'*; dann machte er eine Reise zur Verehrung der Thūpas. So kam er auch nach *Tan-jang*, und die Stelle, wo der Thūpa stand, nicht kennend, überstieg er die Stadtmauer und warf den Blick nach allen Seiten hin. Da sah er beim Dorfe 長干 *Tšang-kan* einen ungewöhnlichen Dunst. Er begab sich dorthin und machte Verbeugungen, und wirklich war er an der Stelle, wo der Aśoka-Thūpa gestanden. Öfters strahlte von ihr ein helles Licht aus, und er entnahm daraus ganz bestimmt, daß es dort Śarīra's geben mußte. Er brachte also Volk zusammen, um die Stelle auszuheben, und als man einen *tšang* tief unter dem Boden war, fand man drei steinerne Inschrifttafeln, je sechs *tš'i* groß. Bei der Tafel, welche in der Mitte stand, befand sich ein eisernes Kästchen, worin ein anderes aus Silber stand, das wieder ein goldenes enthielt, in dem drei Śarīra's mit einem Nagel und einem Haare lagen. Dieses Haar war einige *tš'i* lang. Sofort brachte er diese Śarīra's nach einer weiter nordwärts belegenen Stelle, und gegenüber dem Thūpa, den *Kiën-wën* gebaut hatte (s. S. 23), errichtete er im Westen einen Thūpa mit nur einer Gliederung. Im 16. Jahre (391) wurde dem śramaṇa 僧尙伽 Sangha *Šang-ka* befohlen, ihn in drei Stockwerken aufzuführen.

Diese Pagode nun wurde von *Kao Tsu* eröffnet. Erst hob man die Erde vier *tš'i* tief aus und fand dann eine 龍窟 »Drachenhöhle« mit allerlei früher hineingeworfenen Kostbarkeiten aus Gold und Silber, wie Arm-, Ohr- und Fingerringe, Haarnadeln, Kopfzieraten usw. In einer Tiefe von etwas mehr als neun *tš'i* stieß man auf einen steinernen Sockel, worunter ein Steinkasten stand, der eine Vase aus Eisen enthielt; in dieser Vase befand sich ein silberner Topf, der wieder eine gravierte Urne aus Gold enthielt, und in dieser lagen drei Śarīra's. Sie waren so groß wie Reiskörner, vollkommen rund, leuchtend und rein. Im Steinkasten befand sich auch noch eine Schale aus *liu-li* (Porzellan, vgl. S. 13), und darin fand man vier Śarīra's, Haare und Nägel. Die Nägel waren vier an Zahl und hatten alle die Farbe von 沉香 Garuholz (?)

Am 27. dieses Monats kam *Kao Tsu* abermals zu dem Kloster, machte da seine feierlichen Verbeugungen, veranstaltete eine 無导大會 große Erlösungsversammlung (mahāmokṣa pariṣad) und erließ eine Amnestie für das ganze Reich. An diesem Tage füllte man einen metallenen Bettelnapf mit Wasser und ließ die Śarīra's darauf schwimmen; dabei verschwand das allerkleinste im Napf und kam nicht wieder zum Vorschein. *Kao Tsu* machte mehrmals zehn Verbeugungen, und nunmehr entsandten die Śarīra's im Napfe ein helles Licht; eine Zeitlang drehten sie sich rundherum und kamen dann im Mittelpunkt des Napfes zum Stillstand. Nun fragte *Kao Tsu* den 大僧正 Allgemeinen Direktor der Geistlichkeit, namens 慧念 *Hui-niën*: »Heute habe ich Undenkbares, Unsagbares gesehen, nicht wahr?« Die Antwort lautete: 法身常住湛然不動, »das Dharmawesen (die Weltordnung) ist ewigbleibend, tief und unbeweglich.« *Kao Tsu* sprach dann wieder: »Ich,

dein Jünger, bitte sehnlichst um ein Śarīra, damit ich, auf meinen Palastthron zurückgekehrt, ihm Opfer darbringe.«

Am 5. des 9. Monats veranstaltete der Kaiser abermals im Kloster eine allgemeine Erlösungsversammlung und schickte den Kronprinzen dorthin mit den Königen, Vasallen und Großen des Hofs. um die Śarīra's zu holen. An diesem Tage war der Wind milde und die Luft klar: die ganze Reichshauptstadt ergoß sich und lief mit, und die Zahl der Zuschauer betrug wohl hundert und einige zehn mal zehntausend. Die (vom Kaiser) ausgestellten goldenen und silbernen Opfergeräte und alles übrige wurden dem Kloster als Opferspende überlassen, und überdies schenkte er noch tausendmal zehntausend Münzen als Gründungskapital.

Den 15. des 9. Monats des 4. Jahres (23. Okt. 538) zog *Kao Tsu* wiederum nach dem Kloster, veranstaltete eine große Erlösungsversammlung und gründete zwei 刹 Caitya's. Die Śarīra's. Nägel und Haare wurden je in eine goldene Urne gelegt, die von einer Urne aus Jaspis umschlossen war, und diese wurden in (kleinen) Thūpa aus sieben Kostbarkeiten geborgen; dann legte man diese Thūpa in zwei steinerne Kästen und setzte diese unter den beiden Caitya's bei, zusammen mit Haufen von goldenen und silbernen Arm- und Ohrringen und dergleichen Kostbarkeiten, welche die Könige, Vasallen, Gemahlinnen, Prinzessinnen und begüterte Familien des Volks spendeten. Am 2. des 11. Monats des 11. Jahres (20. Dez. 545) ersuchte die Geistlichkeit des Klosters den *Kao Tsu*, im Kloster einen Text aus dem 般若經 Prājñasūtra, »Sūtra der Weisheit«. erklären zu wollen. und an diesem Abend strahlten die beiden Thūpas ein helles Licht aus. Der Kaiser befahl dem General. der den Osten bezwang. dem König 綸 *Lun* von 邵陵 *Šao-ling*, eine Inschrift zu verfertigen für eine Steinplatte, zur Verkündung des großen verdienstvollen Werkes des Klosters.

Zwei Jahre zuvor, als beim Umbau des Thūpa vom Kreise 鄮 *Miu* in *Kwei-ki* der alte Thūpa geöffnet wurde, waren Śarīra's zum Vorschein gekommen, und der Kaiser hatte den Geistlichen Śakya *King-tui* aus dem 光宅 *Kuang-tsĕ*-Kloster mit noch drei anderen und dem Staatsrat *Sun Tšao-tsan* entsandt, um diese Śarīra's nach dem Palast zu führen. Dort verehrte sie *Kao Tsu* mit zeremoniellen Verbeugungen, und schließlich brachte man sie nach dem Kreis zurück, zur Beisetzung unter dem neuen Thūpa. Dieser Kreisthupa war auch von *Liu Sa'-ho* (vgl. S. 23) entdeckt worden.

Das alles sind Mitteilungen aus einer authentischen chinesischen Staatsgeschichte, also aus allerbester Quelle. Sie führen uns einen Kaiser in höchsteigener Person vor, der an der Spitze seiner Prinzen, Könige, Lehnsfürsten und Magnaten, Gemahlinnen und Prinzessinnen, der Geistlichkeit und der Volksmasse, den Śarīra's seine größte Verehrung darbringt. Wir sehen bei ihrer Beisetzung im Thūpa alle Großen und Wohlhabenden Geld und Schätze massenweise herbeischleppen und in die Grabkeller der Reliquien werfen, als handele es sich um die Beerdigung des Sohns des Himmels selbst. Es ist somit kein Zweifel möglich, daß die Śarīra's als das Allerheiligste, ihre Thūpas daher als die heiligsten der Heiligtümer galten. Wir haben es jetzt dokumentarisch vor uns, daß man die Śarīra's unter den Thūpas beizusetzen pflegte; und die ursprüngliche Stellung

dieser Gebäude als Grabthūpas wird hierdurch bestätigt. So stark war das von den Śarīra's ausgehende Licht, daß es sogar über den Stellen leuchtete, wo sie tief in den Boden eingegraben lagen, und hell aus ihren Thūpas strahlte, insonderheit wenn der Kaiser aus dem Sūtra der Prājña, der »Weisheit«, einen Lehrvortrag hielt; in der Tat sind die Sūtra's die Weisheit, die Lehre des Buddha, also das Rad der leuchtenden Weltordnung (法輪), das der Kaiser durch sein frommes Werk drehte (轉). Wir haben es früher (S. 1) schon gelesen, daß im Kloster des Weißen Pferdes Licht strahlte aus den heiligen Schriften, welche aus Indien dorthingebracht waren, so daß Geistliche und Laien ihnen Weihrauch und Speisen opferten, als seien sie der Buddha in eigener Person.

Leicht sind somit die tiefsinnigen Worte zu verstehen, welche das Haupt der Geistlichkeit zum Kaiser sprach, als dieser staunend das wundervolle Leuchten der Śarīra's anschaute: »das Dharmawesen ist ewig, tief und unbeweglich«. Gewiß wollte der weise Mann damit etwa Folgendes sagen: »Das Licht dieser Śarīra's ist das Licht des Buddha, also sein Geist, seine Lehre, das Licht des Weltalls, der Dharma, das Weltgesetz; das alles besteht in unerschütterlicher Ruhe seit aller Ewigkeit und wird bis in alle Ewigkeit walten und wirken, wie auch das Weltgesetz, der Dharma im engeren Sinne: die buddhistische Religion und Kirchenlehre«. Śarīra's waren somit die Seelen der Thūpas, die Thūpas ihre Werkzeuge zur Verbreitung des leuchtenden Geistes des Weltgesetzes über alle Wesen, zur Förderung und Sicherung ihres Heils. Ganz folgerichtig heißen dann auch die Thūpas in der Sprache der Kirche aller Zeiten: 靈塔 *ling t'a*, »Thūpas göttlicher Macht, Kraft und Wirkung«. Die in ihnen beigesetzten Śarīra's waren somit für die Erhaltung und Blüte der Religion mindestens ebenso wichtig und unentbehrlich wie die Heilige Schrift, die aus dem Heiligen Lande massenweise herbeigeschafft und ins Chinesische übertragen wurde.

Begreiflicherweise hielten in der goldenen Zeit der Religion die Kaiser sich eine Sammlung von diesen kostbaren und gewiß sehr teueren heiligen Gegenständen und erstrebten einen stetigen Zuwachs derselben. Von *Kao Tsu* der *Liang*-Dynastie, über dessen Frömmigkeit und Rechtgläubigkeit wir schon viel Erbauliches vernommen haben, erzählt die Staatsgeschichte seines Hauses noch (Kap. 54, Bl. 12 und 34), daß im 1. Jahre der 中大通 *Tšung ta-t'ung*-Periode (529) das Reich 盤盤 *Pan-pan* mehrmals Gesandte zu ihm schickte, die Zähne und Statuen, samt einem Thūpa als Tribut brachten, sowie viele

zehn Arten von Garū- und Santal-weihrauch; daß im 6. Jahre (534) von dort wiederum eine Gesandtschaft kam, die Śarīra's aus dem Reiche 菩提 Bodhi, samt Zeichnungen von Thūpas schenkten und auch noch Blätter des Bodhi-baums darbot, sowie *Tšĕn*-zucker (詹糖) und derartige wohlriechende Sachen. Im 2. Jahre derselben Periode (530) schickte ihm 波斯 *P'o-sĕ* (Persien) eine Gesandtschaft, welche ihm einen Zahn des Buddha darbot. Kaum war im Jahre 557 die *Liang*-Dynastie gestürzt und das Haus 陳 *Tš'ĕn* an ihre Stelle getreten, als der Stifter desselben schon am fünften Tag nach seiner Thronbesteigung befahl, den Zahn des Buddha herauszutragen, auf dem Grundstück eines *Tu Mu* die vier Stände zusammenzubringen und eine große Erlösungsversammlung (無遮大會) abzuhalten. Der Kaiser *Kao Tsu* kam selbst aus dem Palast heraus und machte vor dem Tor zeremonielle Verbeugungen. Unter der 齊 *Ts'i*-Dynastie (479—502) war dieser Zahn durch den verstorbenen Geistlichen *T'ung-fa'* dem Kaiser angeboten worden; man hatte ihn im Reiche 烏纒 *Ö-tin* (*Hŏ-tin*, Chotĕn) erworben, und er hatte dann immer im buddhistischen Kloster oberhalb 定林 *Ting-lin* gelegen, bis ihn im letzten Jahre der Periode 天監 *T'iĕn-kiĕn* (519) der Śramāna *Hui-hing* des 慶雲 *K'ing-jün*-Klosters auf dem Berge 攝 *Šĕ'* in Verwahrung nahm. Als dieser im Sterben lag, übertrug er die Reliquie seinem Bruder *Hui-tši*, der sie im letzten Jahre der 承聖 *Tš'ing-šing*-Periode (554) heimlich zu *Kao Tsu* brachte, der sie jetzt herausbringen ließ (Kap. 2 der 陳書 *Tš'ĕn šu*, »Geschichtsbücher der *Tš'ĕn*-Dynastie«, Bl. 4).

Lo'-jang, gleichwie *Kiĕn-jĕ'* ein Brennpunkt des Buddhismus in diesen Zeiten, wird auch wohl mit Zähnen und anderen Überresten des Herrn redlich versehen gewesen sein, denn das *Ka-lam-ki* enthält im 4. Kapitel die Mitteilung, daß sich im 法雲 *Fa'-jün*-Kloster Śarīra's, Knochen, Zähne des Buddha, Sūtra's und Bilder befanden, welche in den Ländern des Westens gekauft waren. Wieviel solche heiligen Sachen da waren, und wieviel man sich dafür hatte bezahlen lassen, das sagt uns leider die Geschichte nicht.

Aus der Mitteilung, daß der Stifter der *Tš'ĕn*-Dynastie bei seiner Thronbesteigung den Zahn des Buddha herausbringen ließ zu einer Allgemeinen Erlösungsversammlung von Geistlichkeit und Laien, folgt, daß Reliquien nicht immer tief in den Thūpas vergraben oder in unerreichbarer Stelle beigesetzt wurden. Das bestätigt auch der berühmte Fingerknöchel Buddhas, der in der *T'ang*-Zeit in 鳳翔 *Fung-siang* im 護國眞身塔 »Thūpa des die Dynastie beschützenden heiligen Wesens« aufbewahrt wurde. Einmal in dreißig Jahren wurde dieser Thūpa geöffnet, und dann »war die Jahresernte üppig und der Mensch auf dem Höhepunkt seiner Wünsche« (歲豐人泰). Als nun auch 819 die Öffnung stattfand, ließ der Kaiser den Knöchel durch Palastbeamte feierlich abholen und in der Reichshaupt-

stadt 長安 *Tš'ang-ngan* (jetzt *Si-ngan fu*) in den Palast tragen, während er selbst von einem Stockwerk die Prozession mit ansah; und als die Reliquie drei Tage im Palast gewesen war, wurde sie nach den verschiedenen Klöstern geschickt. Massenhaft strömte das Volk herbei, hoch und niedrig spendete seine Gaben und opferte seine Schätze; viele ließen sich zum Geistlichen weihen und dabei Wunden auf Kopf und Arm brennen. Diese Dinge empörten den Staatsmann 韓愈 *Han Jü*. Er bot dem Kaiser seine immer berühmt gebliebene Eingabe an, in der er den Buddhismus mit scharfem Spott angriff und dem Kaiser riet, er solle das faule Ding ins Wasser oder Feuer werfen. Dieses Dokument ist an anderer Stelle in Übersetzung wiedergegeben[1]. Daselbst ist auch mitgeteilt, daß die Kaiser der *Ming*-Dynastie sich eine große Sammlung von Śarīra's hielten, bis im Jahre 1536 世宗 *Ši Tsung* die buddhistischen Tempelgebäude, welche im Palast standen, abbrechen, die Bilder zertrümmern und den ganzen Reliquienschatz, der insgesamt wohl tausend Pfund wog, außerhalb der Mauern verbrennen ließ[2].

Es ist somit nicht unwahrscheinlich, daß die kleinen Thūpa von großer Schönheit und Kunstfertigkeit, von denen sich eine ansehnliche Zahl im 佛堂 »Buddha-Saal« des Kaiserpalastes befindet[3], teils oder sämtlich aus der *Ming*-Zeit stammen und während dieser zur Aufbewahrung des großen kaiserlichen Śarīraschatzes dienten. Natürlich ist nicht ausgeschlossen, daß einige, vielleicht alle, unter der Mantschu-Dynastie angefertigt worden sind und daß auch diese einen Reliquienschatz besaß. Auch manches Kloster, das sich des Besitzes von Śarīra's erfreut, bewahrt sie in einem kleinen Thūpa auf. Dieser ist mitunter kaum einen halben Meter, mitunter wohl bis drei Meter hoch und häufig einem quadratischen Grabthūpa ähnlich. Er ist aus Stein, Porzellan, Bronze oder sogar Eisen und trägt oft die Inschrift 舍利寶塔, »Kostbarkeitenthūpa für Śarīra's«. Er steht zumeist in der großen Kirche des Klosters im Schatten der großen Statuen des Triratna. Das 湧泉寺 *Jung-ts'uan sĕ*, »Kloster der sprudelnden Quelle« bei *Fu'-tšou*, der Hauptstadt von *Fu'-kiën*, besser unter dem Namen 鼓山 *Ku-šan*-Kloster bekannt, besitzt einen Zahn des Buddha und

[1] »Sectarianism and Religious Persecution in China«, S. 53 ff.

[2] Ebenda, S. 88.

[3] Zwei, einer aus Porzellan und einer aus Metall, sind photographisch abgebildet auf Tafel 90 und 91 von Ogawa's »Photographs of Palace Buildings of Peking«, 1906.

einige in einer kleinen Urne aus glasartiger Substanz enthaltene Śarīra's. Es bewahrt das alles auf in einem mit Gitterwerk verschlossenen Tabernakelchen, das in einen kleinen quadratischen Thūpa eingebaut ist, der wie ein Grabthūpa aussieht, ein paar Meter hoch ist und in einer Kapelle steht, die 舍利窟 »Śarīra-Grotte« heißt. Der Zahn läßt sich ohne weiteres als ein vom Alter gebräunter Backenzahn eines Elefanten erkennen. Die Mönche bemühten sich sehr, mich durch die Wände des Urnchens vom Leuchten der Śarīra's zu überzeugen, jedoch es wollte ihnen nicht gelingen. Diese kleinen heiligen Gegenstände schienen Edelsteinchen oder Fragmente einer glasähnlichen Substanz zu sein.

Drittes Kapitel.

Der Thūpa, der Leuchtturm des Weltgesetzes.

Das zweite Kapitel hat uns in einige Hauptgrundsätze der esoterischen Lehre des Mahāyāna-Buddhismus eingeführt, die da lauten:

1. Dharma, chin. 法 *fa'*, »Gesetz«, ist das Weltgesetz, die Weltordnung, und die Buddhas sind seine Verkünder, das Licht der Welt.
2. Śarīra's des Buddha Śākya sind Elemente des Dharma, dessen Licht und Geist.
3. Thūpas, aus denen die darin beigesetzten Śarīra's strahlen, sind Werkzeuge zur Verbreitung des Lichts des Dharma und somit zur Förderung des Heils aller Wesen. Folglich ist jeder Thūpa ein Heiligtum des Dharma, also das Weltall im kleinen, ein Mikrokosmos. Umgekehrt wird das Weltall als ein Thūpa dargestellt; nach Hodgson[1] stellen die 13 Stufen der Pyramiden der Caitya's die 13 Bodhisattva-Himmel der buddhistischen Kosmographie dar und ist die Stange der Akaniṣṭha-Himmel, der höchste des Ádibuddha (Dharmarāja?).

Logischerweise gehen aus diesen Lehrsätzen die folgenden hervor:

4. Dharma, das Weltgesetz, und Buddha, sein Licht, oder vielmehr die Myriaden von Buddhas, welche Sonnenperioden oder

[1] Bei Kern II, S. 140.

Tage vorstellen, haben zusammen einen einzigen Thron inne, nämlich den Weltthūpa.

5. Dharma und Buddha bzw. die Buddhas, bilden eine Zweieinigkeit, insbesondere, wenn der Buddha abends ins Nirvāṇa eingeht und sein Licht dadurch vom Weltgesetz absorbiert wird.

6. Dharma bringt durch Selbstteilung die Buddhas hervor, und diese leuchten, predigen, somit durch den Willen oder auf Anregung des Dharma.

7. Der Dharma selbst ist Buddha, ein Wesen höchster Weisheit, zwar der allererste, allerhöchste (Adi-)Buddha, aber dennoch ein Buddha; denn eine höhere Weisheit als die der Buddhas, die den Dharma vollständig verstehen und deshalb mit ihm sogar einheitlich sind, kann es nicht geben.

Es wird in diesem Kapitel zu beweisen sein, daß diese fundamentalen Sätze der esoterischen Kirchenlehre auf grundlegenden heiligen Schriften beruhen, daß die Thūpas für die Vorherrschaft dieser Lehrsätze als Zeugen dastehen und durch ihre Rolle, Gestalt und Verzierung selbst die Beweise liefern für ihre Stellung als Heiligtümer zur Verbreitung des Lichts des Dharma.

In auffallender Weise pflegt die Mahāyāna-Kirche die Buddhas als Lichtgötter darzustellen, und zwar insonderheit den Buddha Śākya, wenn sie ihn auftreten läßt als Prediger der Lehre, also, wie es in der Kirchensprache lautet, 轉法輪 »das Rad des Dharma, des Weltgesetzes, drehend«. Morgens tritt das Licht der Welt aus dem Zustand des 三昧 samādhi, der Geistesruhe, heraus, vollbringt seinen täglichen Kreislauf und sinkt abends ins Nirvāṇa. Jeden Tag erscheint also ein neuer Bodhisattva, der leuchtend allen Wesen den Dharma offenbart, sie dadurch weise, bodhi, selig macht, auch weil er die Dämonen des Dunkels und des Übels, die Māra's, vertreibt oder vernichtet. So sind in der Vergangenheit unzählige Sonnen als Bodhisattvas erschienen, haben die Wesen zur Seligkeit geführt und sind darauf als Buddhas ins Nirvāṇa gesunken; und eine unbegrenzte Anzahl wird zu dem gleichen Zwecke das Rad der Weltordnung drehen bis in alle Ewigkeit.

Die Darstellung des Buddha als Weltlicht kommt schon zum Ausdruck in der auf S. 1 wiedergegebenen alten Legende, wonach im ersten christlichen Jahrhundert der Buddha dem Kaiser *Ming* erschien »als ein

goldenes Wesen, dessen Schädel leuchtete wie die Sonne und der Mond zusammen«, also wie das Licht der Welt. Ebenda haben wir auch gelesen, daß die aus Indien gebrachten Bücher der Lehre und des Geistes Buddhas ein helles Licht ausstrahlten, so daß die Gläubigen ihnen mit Weihrauch und Speisen Opfer darbrachten, als seien sie der Buddha selbst. Sūtra's aller Art sind, wie die Kirche lehrt, durch Predigten des Buddha entstanden, und sie malen ihn, wenn er zu predigen anfängt, als die aufgehende, hell leuchtende Sonne. Mit ganz besonderer Klarheit und Betonung schildert ihn so das wichtigste aller heiligen Bücher, das 梵網經 *Fan wang king*, »Sūtra des Netzes Brahmas«, Brahmajālasūtra. Es ist das Buch der höchsten Gebote der Kirche, welche bestimmt sind, von allen Wesen aller Welten befolgt zu werden und diese somit dem Zustand der Bodhisattva, also der höchsten Weisheit und Seligkeit, zuzuführen. Es ist daher das Alpha und Omega des Wegs zum Heil, des Mahāyāna; es ist das Mittel, wodurch die Kirche ihre erste und höchste Aufgabe, aus allen Wesen Buddhas zu machen, erfüllt. Es entstand aus dem Dharma, den es 盧舍那 *Lŏ-ša-na* nennt, und zwar in der Weise, die wörtlich wie folgt in den ersten Blättern des Buches beschrieben ist[1]:

Damals befand sich der Buddha Śākyamuni in dem Palast des Himmelskönigs 摩醯首羅 Maheśvara (Brahma), der in der vierten Welt des dhyāna liegt, in Begleitung des unermeßlichen Himmelskönigs 大梵 Mahābrahma und einer unsagbaren, unaussprechlichen Menge von 菩薩 Bodhisattva's (Sternen); und er predigte über die Lehrgegenstände bezüglich der 心 »Gemütszustände« und 地 »Lagen« (des Boddhisattva), welche Lośana, der auf der 蓮華臺 »Lotusblumenterrasse« thront und die Welten umschließt, verkündet. Das Wesen des Śākya entsandte ein Licht der Weisheit, das aus dem Palast dieses Himmelskönigs in die von der Lotusterrasse umschlungenen Welten leuchtete. Alle möglichen mit Leben begabten Wesen, die in allen Welten dieser Welten bestehen, sahen sich einander an, voll Freude und Jubel, vermochten aber noch nicht, dieses Licht zu begreifen. Es entstanden in ihnen Gedanken des Zweifels über Zweck und Grund dieses Lichts, und dasselbe war auch mit den zahllosen Devas und Menschen der Fall. Da, aus der Menge, erhob sich ein Bodhisattva, der 玄通華光主 »Fürst des mystisch alles durchdringenden, glorreichen Lichts« (die Sonne), aus dem 三昧 samādhi (Geistesruhe) seines allerherrlichsten, glorreichen Lichtglanzes. Mittels Buddhas göttlicher Kraft ließ er ein 金剛光 »Zauberlicht« von der Farbe einer weißen Wolke aus sich herausstrahlen, ein Licht, das alle bestehenden Welten ohne Ausnahme erleuchtete, und in dem die ganze Schar der Bodhisattva's zusammenkam. Einmütig, aber in verschiedenen Sprachen fragten sie dieses Licht, was für ein Zeichen es

[1] Der chinesische Text wird hier nicht wiedergegeben, da er in »Le Code du Mahāyāna en Chine« auf S. 14 ff. abgedruckt ist.

wohl wäre. Darauf nahm Śākya diese große Menge Wesen dieser Welten in seine Arme und kehrte mit ihnen in die von der Lotusterrasse umschlungenen Welten ein, ins 紫金剛光明宮中 »Innere des Palastes der roten Zauberlichter« (Sterne). welche hundertmal zehntausend Millionen an Zahl sind. Dort erblickten sie den Buddha Lośana auf seinem Thron von hundertmal zehntausend Millionen von Lotusblumen, in glorreichst glänzendem Lichte. Śākya und die großen Scharen brachten gleichzeitig dem Buddha Lośana zu seinen Füßen zeremonielle Ehrung dar, und darauf sprach der Buddha Śākya:

»Wie können alle lebenden Wesen auf der Erde und im Luftraum, welche sich in dieser Welt befinden, den Weg (道 *Tao*) finden zur Vervollkommnung in den zehn Lagen, welche den Bodhisattva bilden? Und wenn sie dann im Begriff sind, das Buddhatum zu erreichen, welche Arten von Zeichen lassen sie dann sehen? Im Einklang mit der Grundeigenschaft der Natur der Buddhas[1] befrage ich dich ausführlich über die Saat der Bodhisattva-heiligkeit.«

Da empfand der Buddha Lośana sogleich eine große Freude. Er offenbarte die Natur seines im Luftraum leuchtenden Wesens, den samādhi des ursprünglichen, Buddhas bildenden, ewig dauernden 法身 »Dharmawesens« und verkündigte den großen Scharen folgendes:

»Ihr alle hier, die ihr Kinder der Buddhas seid, höret mit Andacht, denkt wohl über meine Worte nach und benehmt euch dementsprechend. Ich selbst habe seit hundert 阿僧祇 asankhyeya (eine unzählbare Anzahl) von 劫 kalpa (unberechenbar großen Zeiträumen) mich in den Gemütszuständen und Lagen (des Bodhisattvatums) geübt, und habe sie zum Gegenstand meiner Bestrebungen gemacht. Zuerst warf ich alles Weltliche ab, und so habe ich mich stufenweise vervollkommnet bis zur wahren 覺 Erwachung (Weisheit), welche Lośana heißt, und auf der Terrasse der Lotusblumen wohnt, die den Ozean von Welten umfaßt. Diese Terrasse hat ringsum tausend (Lotus-) Blätter, und jedes Blatt ist eine 世界 Welt, so daß es tausend Welten gibt; ich selbst verwandle mich in tausend Śākya's, welche diesen tausend Welten entsprechen, und dann gibt es in der Welt jedes Blatts wiederum hundert Millionen Sumeru's, hundert Millionen Sonnen und Monde, hundertmillionenmal vier Reiche, hundert Millionen südliche Jambudvipa's mit hundert Millionen Bodhisattva's Śākya, die unter hundert Millionen Bäumen der Weisheit sitzen und alle die Gemütszustände und Lagen der Bodhisattva's predigen, über die ihr mich befragt. Die übrigen 999 Śākya's manifestieren sich jeder für sich als tausendmal hundert Millionen Śākya's, die auch dasselbe tun. Somit sind die Buddhas auf den tausend Blättern meine eigenen Umgestaltungen, die tausendmal hundert Millionen Śākya's sind Umgestaltungen dieser tausend Śākya's, und ich bin daher auch ihr Ursprung, der Buddha Lośana heißt.« (Vgl. S. 30, Satz 6.)

Und nun beantwortete Buddha Lośana der Lotusterrasse, welche die Welten umfaßt, ausführlich die Frage der tausend und der tausendmal hundert Millionen Śākya's über den Lehrgegenstand der Gemütszustände und Lagen des Bodhisattva ...

Klar und deutlich tritt uns hier die folgende kosmische Darstellung entgegen:

Es besteht ein Buddha, Namens 盧舍那 *Lŏ-ša-na* (Lośana), der auf einer Terrasse aus Lotusblumen thront, welche alle Welten (世界) um-

[1] Alle Wesen zur Seligkeit zu führen.

faßt. Hell leuchtend verkündet er allen lebenden Wesen die Lehre des Heils und offenbart ihnen dabei seine Natur (性), seinen Dharma oder Gesetz (法), das alle Bodhisattvas hervorbringt. Das heißt also: Lośana ist das alles umfassende und alles beherrschende Weltgesetz (vgl. S. 29, 1. Satz), dessen leuchtende Kraft alles Gute und Heilige schafft. Die tausend Blätter des Lotus, der seinen Thron bildet, sind tausend Welten, von denen jede von einem Bodhisattva Śākya, der ein Teil des Lichts des Weltgesetzes, des Lośana, ist, durch Verkündung des Dharma zur Heiligkeit hinaufgeführt wird (S. 29f., Satz 4 und 6). Jede dieser tausend Welten enthält hundert Millionen von kleineren Welten, Tagen, Jambudvīpa's, jede mit einem Sumeruberge als Mittelpunkt und einem aus jenen tausend Śākya's entstandenen Bodhisattva Śākya, der unter einem bodhimaṇḍa, einem Baum der Weisheit, die Lehre predigt, welche alle Wesen stufenweise in die Gemütszustände (心) und die diesen entsprechenden Lagen (地) führt, welche in der Heiligkeit der Bodhisattvas enden. Das Verkünden fängt an, wenn die Sonne sich morgens aus ihrer samādhi oder Geistesruhe erhebt, das ganze Weltall mit ihrem vajra (金剛)- oder Zauberglanz durchdringt (S. 29, 1. Satz), und alle Bodhisattvas, Lichtgötter zweiten Ranges, Sterne, sich darin »versammeln« oder in ihm aufgehen.

Vom System der Mahāyāna-Kirche Chinas ist diese transzendentale Verkündung der Heilslehre der Grundstein. Vom leuchtenden Weltall selbst gepredigt, bezweckt diese Lehre die Seligmachung jedes Wesens mittels einer Disziplin, welche zur Vervollkommnung eines Bodhisattva hinaufführt, eines Wesens, das die höchste Weisheit, bodhi, besitzt und um ein Buddha zu werden, nur noch ins Nirvāṇa zu treten braucht. Diese Disziplin besteht im Nachleben der 48 Gebote des heiligen *Fan wang king*, das deshalb, der Lehre nach, von aller Ewigkeit her immer und immer wieder vom Weltenall und den daraus entstehenden Buddhas und Bodhisattvas allen lebenden Wesen der Myriaden von Welten gepredigt wird. Die Vervollkommnung vollzieht sich stufenweise, indem die Disziplin den nach Heiligkeit Strebenden in die »Gemütszustände« und »Lagen« versetzt, welche somit die regelmäßige Zunahme der Heiligkeit kennzeichnen, und deren letzte und höchste Lage derart ist, daß 體性入佛界: »Wesen und Natur in die Welt der Buddhas eintreten«, also ins Nirvāṇa eingehen. Somit hat Lośana durch die Verkündung des Systems der Gemütszustände und Lagen die von ihm emanierenden Buddhas und Bodhisattvas der Milliarden

von Welten zum Predigen der 48 Gebote veranlaßt und damit alle Wesen des Universums das 道 *Tao*, den »Weg« zur Heiligkeit der Bodhisattvas und Buddhas eröffnet. Das Buch dieser Gebote ist folglich das wichtigste und vornehmste aller buddhistischen Schriften, denn ohne den von ihm bedingten Weg zum Heil hätte der Buddhismus überhaupt keinen Daseinsgrund. Es bildet an sich schon das Mahāyāna, »den großen Weg« oder das 大乘 »große Fahrzeug« zur Heiligkeit. Auf diesem Wege strebten schon in der anfangslosen Vergangenheit alle Wesen des Ozeans von Welten dem Nirvāṇa zu; sie werden es auch immer in der endlosen Zukunft tun. Die Lehre, daß Lośana und die von ihm erzeugten leuchtenden Bodhisattva's dieses universistische und universale Gesetzbuch verkündet haben, will somit schlechthin sagen: alle Kräfte, welche im Weltenall wirken, gehen vom höchsten Weltgesetze aus und verkünden einmütig den Weg zum Heil.

Durch Übersetzung und Bearbeitung des *Fan wang king*[1] habe ich schon vor vielen Jahren diese Seligmachungsdisziplin ausführlich beschrieben und dabei nachgewiesen, daß die Klöster des Mahāyāna-Buddhismus Anstalten sind, welche speziell zum Zwecke der Übung in dieser Disziplin errichtet sind und unterhalten werden. Ein erheblich großer Teil der 48 Gebote bezieht sich auf die Hauptpflicht eines jeden nach Seligkeit Strebenden, nämlich möglichst viel Wesen selig zu machen und ihnen zu diesem Zwecke die Heilslehre zu verkünden. Also ist Predigen der heiligen Schrift und der Lehrsätze der Religion im Kloster tägliches Werk; Bekehrung durch Belehrung ist dort die heilige Pflicht jedes Mönchs, der durch feierliche Annahme der Gebote, welche eine Art geistliche Weihung bildet, schon auf dieser Erde ein Bodhisattva geworden ist. Er soll dadurch dem Beispiel seines Meisters, des Bodhisattva Śākya, folgen, der, bevor er ins Nirvāṇa der Buddhas einging, unsere Welt durch Verkündung der Heilslehre selig machte. Damit ist eng verknüpft das Bestreben jedes Klosters, heilige Schriften zu drucken. Zumeist aber erfüllen die Klostergeistlichen die hohe Pflicht der Propaganda dadurch, daß sie entweder jeder für sich, oder in kleineren oder größeren Gruppen einstimmig aus heiligen Büchern halblaut lesen, damit ihre aufklärende, bekehrende, heilbringende Lichtkraft den Luftraum durchdringe und somit auch Übel jeder Art, wie Dürre, übermäßigen Regenfall, Heuschrecken, Krieg, abwehre. Kurzum, mit dem

[1] »Le Code du Mahāyāna en Chine«: Verhandelingen der Kon. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. 1893.

Dharma des Weltalls und den Buddhas wirkt der Sangha, die Gemeinde, einträchtig Hand in Hand zur Verwirklichung der großen Aufgabe: der Aufklärung und Erlösung der Wesen; und so scheint das Licht der Klöster möglichst weit in die Welt hinein, nach allen Seiten, vom frühen Morgen an, so lange das Licht des Lośana die Welt bescheint.

Gleichwie das Weltenlicht, sobald es am Firmament erscheint, das Licht der Bodhisattvas, der Sterne, absorbiert oder, wie das heilige Sūtra der Heilsgebote sich ausdrückt, die ganze Schar der Bodhisattvas in sich sammelt (s. S. 32). ebenso ist es Glaubenswahrheit, daß, wenn im Kloster Sūtras gelesen oder Lehrreden gehalten werden, das heißt, die Heilslehre leuchtet und »das Rad des Dharma sich dreht«, die Buddhas, Bodhisattva's und Mahāsattva's herbeiströmen wie die Wolken am Himmel, um die Heilslehre anzuhören. Dementsprechend werden sie am Anfang dieses heiligen Werks mit einem Gesang begrüßt, und ihnen wird mit einem Weihrauchopfer gehuldigt. Daher auch sind gedruckte Sūtras häufig mit einem Titelblatt illustriert, das Lośana oder Śākyamuni darstellt, inmitten der Wolken auf dem Lotus thronend, mit einer leuchtenden, runden Scheibe hinter dem Kopf und einem Schild in der Form einer sich leicht zuspitzenden, gezackten Flamme im Rücken; — ein leuchtender Strom von Weisheit entfließt seiner Fontanelle und verbreitet sich nach beiden Seiten hin über die Köpfe einer frommen Schar stehender Bodhisattva's und Mahāsattva's mit Lichtscheiben hinter dem Kopf, und über Buddhas, welche höher im Luftraum auf Lotusblumen sitzen. Unter den Zuhörern entdeckt man auch die »Könige der vier Weltgegenden« (vgl. S. 12), nämlich des Ostens, Westens, Südens und Nordens, welche somit den letzten Zweifel bannen, daß es sich hier um eine religiös-kosmische Darstellung handelt[1].

Es ist also die erhabene, hehre Bestimmung jedes Klosters der Kirche des »Großen Wegs«, eine heilige Stätte zu sein, wo alltäglich das Rad des Dharma gedreht wird, das somit die Lehre des Heils nach allen Seiten hin entsendet. Seine Wirkung, die die Wesen zum Heil emporführt, wird in hohem Maße gesteigert durch drei große, einander fast ähnliche Bilder,

[1] Eine schöne, aus der Klosterinsel 普陀 *P'u-t'o* im 舟山 *Tšou-šan*-Archipel herrührende Abbildung gibt Boerschmann im ersten Band, S. 86 seines Werkes: »Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen«. Die Unterschrift: »Kuan-yin mit Göttern und Heiligen« ist aber falsch, wie fast jede Erklärung und Übersetzung, die das übrigens so schöne Werk enthält.

welche den Hauptplatz im Kloster einnehmen, und zwar im Schiff des Hauptgebäudes, der 大雄殿 *ta-hiung tiën*, »Halle des Großen Männlichen«, d. h. Halle der männlichen Seele des Weltalls, des 陽 *Jang*, des Lichts der Welt. Dort sitzen sie über dem Altar nebeneinander, mit untergekreuzten Beinen, auf je einem Throne, der die Gestalt eines Lotus hat und ebenso wie die Bilder selbst gänzlich vergoldet ist. Der Dharma, Lośana, das Weltgesetz und somit auch die heilige Religionslehre, sitzt in der Mitte; zu seiner Linken sitzt der Buddha, der dieses Dharma in unserer Welt verkündete, und auf seiner rechten Seite sitzt der Sangha, die Gesamtheit der Wesen, insbesondere die Geistlichkeit und die Gemeinde, die auch fortwährend das Rad des Dharma drehen. Diese drei leuchtenden und predigenden Weltkräfte heißen 三寶 *San pao*, »die drei Kostbarkeiten«, das Triratna. Ihre halbgeschlossenen Augen bezeugen tiefe Versenkung in Gedanken (dhyāna, samādhi); die erhobene Hand zeigt die Haltung des Predigers; die Goldfarbe, die gezackte oder ungezackte Lichtscheibe oder ein derartiger Lichtring am Kopf und die große, buntbemalte und vergoldete Flamme im Rücken kennzeichnen die Lichtgötter. In vielen Klöstern befindet sich an Stelle der drei Bilder nur ein einziges, das entweder Lośana oder Śākya oder beide vorstellt (s. S. 29f, Satz 4 und 5).

Es ist also in der Mahāyāna-Kirche Chinas Voraussetzung, daß in den Bildern ihrer Heiligen die Seele, der Geist dieser Wesen enthalten ist; freilich, die Idolatrie dieser Kirche, gleichwie alle Idolatrie in der Welt überhaupt, hat ihren Daseinsgrund einzig und allein in diesem Glauben. Er entleiht Sinn und Kraft dem uralten Hauptgrundsatz aller chinesischen Philosophie und Religion, daß das Weltall ein Organismus ist, in dem zwei Seelen wohnen, deren eine 陽 *Jang* heißt und die erzeugende, befruchtende Himmelskraft, Wärme und Licht ist, die andere, 陰 *Jin*, Kälte und Dunkel. Alles Bestehende ist aus der Zusammenwirkung dieser beiden Allseelen entstanden; nicht nur die lebenden Wesen, sondern auch die Dinge, welche wir als tot betrachten, enthalten eine Mischung von *Jang* und *Jin*, also eine Doppelseele, welche um so reiner, besser und vollkommner ist, je mehr darin das *Jang*, die Quelle alles Guten, überwiegt und vorherrscht. Die *Jang*-Seele heißt 神 *šën* und bedeutet Leben, Reinheit, Tugend, Verstand, Weisheit, Vernunft; sie wird bei höherer Entwicklung zur Göttlichkeit, die gleichfalls durch das Wort *šën* bezeichnet wird. Die chinesische Religion ist somit polytheistisch und universistisch. Ihre Götter

sind von reinem *Jang* beseelte Wesen, also Wesen des Lichts, die den Kosmos erfüllen und beleben, nicht bloß Himmel, Sonne, Mond und Sterne, sondern auch Wind, Regen, Donner, Wolken, Seen, Berge, Felsen, Flüsse, Tiere, Pflanzen und sogar Gegenstände aller Art. Voran unter diesen beseelten Gegenständen stehen Götzenbilder, welche in zahllosen Mengen in China die Heiligtümer bewohnen, und von denen jedes einen größeren oder kleineren Teil des *šén* der Gottheit, die es vorstellt, enthält, also ihre 靈 *ling* oder Gotteskraft und Macht (vgl. S. 4).

Der Glaube an das Beseeltsein von Götzenbildern hängt natürlicherweise eng zusammen mit der einfachen Menschen und Völkern eigentümlichen Eigenschaft, Bilder mit den Wesen, die sie vorstellen, mehr oder weniger scharf zu identifizieren. Ein Bild erweckt den Gedanken an ein lebendes Wesen, und dieser Gedanke ist kräftig genug, um einen anderen, daß nämlich das Bild nur lebloses Holz oder Ton sei, vollständig beiseitezudrängen. Insbesondere muß das für das chinesische Volk gelten, dem der Glaube an das Beseeltsein eines jeden Gegenstandes seit uralten Zeiten im Blut saß, und in welchem das Vermögen, Mögliches vom Unmöglichen zu unterscheiden, nie zur Entwicklung gelangte. Assoziation von Bildern mit den Wesen, die sie darstellen, wird somit Identifikation, sowohl körperlich wie seelisch. Man hat sie alle Zeiten hindurch zu Tausenden in den Heiligtümern errichtet, auf daß die Götter ihre Seelen darin niederlegen, insonderheit wenn die Geistlichkeit durch Opfer und andere Feierlichkeiten, Zauberworte und Zauberzeichnungen sie dazu einladet oder sogar nötigt. In der Literatur äußert sich der Glaube an das Beseeltsein von Bildern in zahlreichen Berichten über wunderbare Dinge, die sich mit denselben zugetragen haben; sie sollen z. B. geseufzt, geweint, gezittert, geschwitzt, geblutet, geleuchtet, Arme und Beine bewegt, gesprochen, ihre Köpfe abgeworfen haben und so weiter[1].

Wird also in den großen Klöstern, den durch das höchste Weltgesetz berufenen Propagandastätten der Heilsreligion, mit aller Kraft die Ausstrahlung des Lichts der universellen Weisheit oder bodhi instand gehalten und gefördert, so kann es auch nicht wundernehmen, daß neben den vielen dazu dienlichen Mitteln auch eines erdacht worden ist, wodurch sich von dortaus dieses Licht in weiteren und breiteren Kreisen über die zur Selig-

[1] Ausführliches über diesen Gegenstand in »The Religious System of China«, Bd. IV, Kap. XIII, »On the animation of lifeless matter«.

keit berufenen Wesen hinaussenden ließe. Dieses Mittel ist der Thūpa. Er ragt im Bannkreis des Klosters über die übrigen Gebäude hoch empor und ist absichtlich auf einer natürlichen oder künstlichen Anhöhe errichtet; denn je höher ein Leuchtturm, desto weiter sein Lichtkreis. Das Bestreben, die Thūpas so hoch, wie die Baukunst es ermöglicht, aufzuführen, tritt, wie bereits erwähnt (s. S. 11), in ihrer Struktur klar zutage. Viel wirkungsvoller als vom Altar der großen Kirche des Klosters aus besorgen Lośana, seine Buddhas und die Bodhisattvas die Ausstrahlung ihres leuchtenden Geistes durch Vermittlung des Thūpa; und mit einem Schlage erklärt sich nun, weshalb in den Pagoden, welche Stockwerke haben, in jedem dieser Räume gegenüber den Fenstern Altäre mit einem Buddhabild oder mehreren Bildern von Buddhas und Bodhisattvas angetroffen werden, oder weshalb solche Bilder in Nischen auf der Außenseite angebracht sind, so daß sie ihr Licht ganz frei nach allen Seiten hin entsenden können (vgl. S. 10). Auch wird nunmehr klar, weshalb auf vielen großen und schönen Thūpas die Bilder außen und innen besonders zahlreich sind, denn je größer ihre Zahl, desto stärker die Wirkung des Turms: entsendet doch Lośana sein Weltlicht durch Vermittlung seiner *Myriaden* von Buddhas, seiner śakti oder Kräfte.

Also ist jeder Thūpa der Thron des Lośana, seiner Buddhas und noch nicht ins Nirvāṇa gegangenen Bodhisattvas, welche die Seligkeit der Wesen bewirken. Seine Stockwerke oder Gliederungen stellen die übereinandergestaffelten Himmel der Kirchenlehre dar (vgl. S. 29, Satz 3). Daß ihre Zahl ungerade sein muß, wird durch altchinesische philosophische Grundsätze unabweisbar bedingt, denn diese setzen fest, daß die ungeraden Zahlen dem *Jang*, dem leuchtenden Himmel (vgl. S. 36), entsprechen, die geraden Zahlen dagegen dem *Jin*, der Dunkelheit[1]. Eine Pagode mit einer geraden Zahl Gliederungen würde somit die Aufgabe, Licht auszustrahlen, unmöglich erfüllen können. Auf die Stellung der Pagoden als Darstellungen des Weltalls weist auch die Tatsache hin, daß weitaus die Mehrzahl acht gleiche, nach den acht Himmelsgegenden orientierte Seiten hat, und daß es daneben auch viele quadratische gibt, die aller Wahrscheinlichkeit nach den vier Hauptpunkten des Kompasses zugewendet sind. Den Beweis, daß diese Orientierung eine beabsichtigte ist, bringen die Statuen der »Könige der vier Himmelsgegenden«, welche (s. S. 12, 39, 43) auf oder in manchem Thūpa abgebildet oder neben ihm errichtet sind.

[1] Hierüber »Universismus«, S. 143 f.



Abb. 1.



Abb. 2.

De Groot: Der Thūpa.

Taf. IV.

Infolge der Kirchenlehre ist der Thron des Weltgesetzes eine Terrasse aus Lotusblumen; die Blätter dieser Blumen sind die zahllosen Welten des Kosmos, und auf jedem Blatt predigt ein Śākya die Lehre des Heils (s. S. 32). Es sei jetzt durch Beschreibung einiger namhafter Thūpas, die Hunderte von Ausländern sich angesehen haben, welche von vielen photographiert, jedoch von keinem mit Sorgfalt beschrieben worden sind, dargetan, daß sie Nachahmungen dieser Terrasse des Lośana sind und sich selbst also kennzeichnen als Throne des leuchtenden Weltgesetzes, als Leuchttürme des Dharma.

1. Der Thūpa des *T'iĕn-ning*-Klosters.

Auf der Westseite Pekings steht das 天寧 *T'iĕn-ning*-Kloster, »der himmlischen Ruhe«, das nachweislich ein Alter von 14 Jahrhunderten hat, also von den bestehenden Klöstern eins der allerältesten ist. Von seinem achtseitigen Thūpa (vgl. Taf. IV 2) stellt der schwere, massive Unterbau die Lotusterrasse des Lośana dar. Dieser Unterbau steht auf einem mächtig vorspringenden, schönen Sockel, der eine Gliederung trägt, worin sich auf jeder der acht Seiten eine Reihe von sechs Nischen befindet, jede Nische mit einem sitzenden, predigenden Buddha. Darauf folgt ein verziertes Gesims, worauf ein zweiter Kranz von solchen Nischen und Statuen ruht, so daß die Gesamtzahl der Bilder 96 beträgt. Nun kommt ein auf den acht Seiten stark vorspringender, von schönen Konsolen gestützter Sockel, und darauf ruhen die Lotusblumen der Terrasse, in zwei Reihen übereinandergeschichtet. Auf jeder Seite liegen 24 Blumen, durch eine Reihe von Lotusblättern getragen.

Auf dieser Lotusterrasse erhebt sich der Thūpa. Seine unterste Gliederung ist etwa so hoch wie die Terrasse und mag wohl bis zu einem Drittel der Höhe des ganzen Turms hinaufragen. An jeder Ecke steht ein Pilaster, mit Drachen verziert. Vier der gegen die Kardinalpunkte orientierten Fassaden haben in der Mitte eine gewölbte Pforte, von stehenden Figuren der Könige der Weltgegenden flankiert; die vier anderen Fassaden haben ein Gitterfenster mit einem stehenden Buddha oder Bodhisattva auf jeder Seite. Die zwölf oberen Gliederungen werden durch dreizehn vorspringende Dächer mit glasierten Ziegeln gebildet. Balkone hat der Thūpa nicht. Das zeltartige Dach krönt ein achtseitiger Gipfel, der sich beschreiben läßt als eine Art Vase, über der eine ähnliche um-

gekehrte Vase hängt, worauf eine sich zuspitzende Kugel, 火珠 »Feuer- oder Lichtperle« genannt, den Abschlußknauf bildet.

Aus den 順天府志 *Šun-t'iĕn fu tši*, »Gedenkschriften vom Bezirk *Šun-t'iĕn*« (Kap. 17, Blatt 5), lernen wir, daß das *T'iĕn-ning*-Kloster in der Zeit der *Wei*-Dynastie des Nordens, also im 5. oder in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts erbaut wurde und in der Zeit der 隋 *Sui*-Dynastie den Namen 宏業 *Hung-jĕ'*-Kloster trug. Dann gibt dieses große Werk auch noch folgende, aus nebenbei erwähnten Werken entlehnte Mitteilungen:

In der Periode 仁壽 *Jĕn-šou* (601—605) der *Sui*-Dynastie errichtete man im Bezirk 幽 *Jiu* im *Hung-jĕ'*-Kloster einen Thūpa und setzte darin Śarira's bei. Im zweiten Jahre der Periode *Jĕn-šou* fand im ersten Monat eine Verteilung von Śarira's statt, und man errichtete dafür beseelte Thūpas in 51 Bezirken. Am 26. des dritten Monats setzte man die Śariras im *Hung-jĕ'*-Kloster bei.

Der Thūpa der *Sui*-Dynastie, der im Kloster steht, ist 27 *tšang* 55 *ts'un* (92—93 m) hoch. Innen gibt es keine Treppenstufen zum Hinaufsteigen, denn der Thūpa dient ausschließlich zur Beisetzung von Śariras des Buddha und ist kein Ort, den man besteigt, um herabzuschauen. Das Fundament ist eine viereckige Terrasse, 12 *tšang* lang und breit und etwa 6 *tš'i'* hoch, die eine Mauer umgibt, in der sich in der Nord- und der Südseite eine Pforte zur Abschließung befindet. Auf dieser Terrasse ist ein 壇 Altar erbaut, der nach den acht Kardinalpunkten orientiert, etwa 4 *tš'i'* hoch ist und die Gestalt eines gelben 琮 *ts'ung*[1] besitzt. Auf diesem Altar ist der Thūpa errichtet. Seine nach den Himmelsgegenden orientierten Seiten sind mit denen des Altars gleich an Zahl. Sein Sockel ist stilisiert wie ein Buddhathron. Der Thūpa trägt eingemeißelte Verzierungen, Blumen und Gestalten von Geistern. Der obere Teil besteht aus 扶闌 »Traggattern«, und in den Unterlagen, worauf ringsherum diese Gatter ruhen, befinden sich auf drei Gliederungen eiserne Lampen, im ganzen 360 an Zahl. Am 8. jeden Monats gießt man Öl darein und steckt sie an. Innerhalb dieser Gatter stehen (an den Ecken) acht Säulen, mit einander umfassenden Drachen umwunden. Die Wände sind mit diesen Pilastern fest verbunden. In den nach den vier Hauptweltgegenden orientierten Wänden sind Türen eingemeißelt, von stehenden Bildern der Könige der Weltgegenden flankiert; in den vier Eckseiten aber sind Fenster angebracht von Bodhisattvabildern flankiert. Alle Wände sind gänzlich aus 陶甓 »Porzellanbackstein« (Kachelwerk); aber wer zu ihnen hinaufblickt oder sie aus einiger Entfernung sieht, glaubt, sie seien aus 玉石 »Jaspisstein« (Marmor), der den Bergen von 燕 *Jĕn* (*Pĕ'-tši'-li*) entnommen wird.

Vom Sockel des Thūpa (also vom Lotuskranz) bis zu den Stürzen (楣), welche auf den Pilastern ruhen, ist es die erste Gliederung; ihre Höhe (über dem Erdboden) ist ungefähr ein Drittel der Höhe des ganzen Thūpa. Darüber liegen schichtartig aufeinander gelagerte

[1] Ein 黃琮 »gelber *ts'ung*« war unter der Mantschu-Dynastie eine quadratische Scheibe aus Jaspis mit einer flachen und einer von den zwei gegenüberliegenden Kanten nach der Mitte hin leicht gewölbten Seite (s. »Universismus«, S. 195). Der Beschreiber des Thūpa muß jedoch an eine achtseitige Platte gedacht haben.

Konsolen (栱) mit einem (darauf ruhenden) 飛檐 »in der Luft schwebenden vorragenden Dach«, und dann folgen noch zwölf (gleichartige) Gliederungen. Am Kopf jedes Dachsparren ist ein 鈴 Glöckchen angebracht; außerdem ist ein größeres Glöckchen an jeder Ecke befestigt, wo die Seiten aneinanderschließen, und die Gesamtzahl der großen und kleinen Glöckchen geht über 3400 hinaus. Wenn der Wind geht, klingen die Glöckchen gleichzeitig so melodisch wie die zu einem Orchester vereinten Glocken und Musiksteine (磬). In der allerhöchsten Gliederung befindet sich an der Südseite eine Steintafel mit Inschrift (碑), die in einem unbekannten Jahre dort errichtet wurde. Noch höher gibt es eine 露盤 »Tauschüssel« mit 相輪 »?-scheibe« (vgl. S. 23), und noch eine vergoldete 火珠 »Feuer- oder Lichtperle« zur Beherrschung des Gipfels.

2. Der Thūpa von *Pa'-li-tšuang.*

Kaum fünf Kilometer von der Westmauer Pekings liegt an der Straße, welche nach den westlichen Bergen führt, 八里庄 *Pa'-li-tšuang*, »das Gehöft der achten Meile«. Dort steht ein Thūpa, welcher dem des *T'iĕn-ning*-Klosters auffällig ähnelt, und von dem eine ausführliche Beschreibung sich daher erübrigt. Bereits 1890, als ich ihn zum letzten Male sah, war er im Verfall, und seitdem wird von Reparatur wohl keine Rede gewesen sein. Er mißt am Fuß auf jeder der acht Fassaden 10,83 m. Seine Lotusterrasse trägt auf jeder Fassade eine Anzahl von Nischen mit sitzenden Buddhastatuen, so daß auch sein Charakter als Leuchtturm des Weltgesetzes keinem Zweifel unterliegt.

Dieser Thūpa gehört zum 慈壽 *Tsĕ-šou*-Kloster, »des langen Lebens durch Wesensliebe«, das, den »Gedenkschriften von *Šun-t'iĕn*« (Kap. 17, Bl. 16) zufolge, im Jahre *pĕng-tsĕ* der 萬歷 *Wan-li*'-Periode (A. D. 1576) von der Kaiserin-Witwe 慈聖 *Tsĕ-šing* gegründet und im 22. Jahr der *K'iĕn-lung*-Periode (1757) auf kaiserlichen Befehl erneuert wurde. Hiervon zeugen eine von Drachen umschlungene Inschrift auf dem Thūpa und die gelbglasierten Ziegeln der 13 Dächer. Der Thūpa ist genau nach den vier Kardinalpunkten orientiert. Auf der Westseite trägt er die Inschrift 輝騰日月, »sein Licht umschlingt Sonne und Mond«, was offen darauf hindeutet, daß er ein Heiligtum des gesamten Lichts des Weltalls ist. Dieses Weltlicht ist allen Wesen zum Leben und Gedeihen unentbehrlich, auch den Kaisern, denen vom Himmel selbst die Pflicht auferlegt ist, durch vortreffliche Regierung die Menschheit zu beglücken mit allen Segnungen, welche das Weltall schafft. Deshalb haben weise Kaiser diesen Thūpa erbaut und unterhalten zur Beleuchtung des Palastes und des Throns,

zur Erhöhung ihrer Weisheit (bodhi), zur Sicherung ihres persönlichen Wohls und des Wohls ihres Hauses und Volks; in der Tat, das Weltall vertreibt und vernichtet alle Dämonen des Dunkels, die Māra's, die Grundursachen alles Übels. Und somit lesen wir auf der östlichen, Peking und dem Palast zugewendeten Fassade der hohen, untersten Gliederung: 鎮靜皇圖: »seine übelbezwingende Kraft verleihe dem kaiserlichen Regierungssystem feste Ruhe«; und auf der Südfassade, gegen dieselbe Weltgegend, zu der der Kaiser von seinem Thron hinblickt: 惠縛洪範: »seine Wohltaten umschnüren das *Hung-fan*«. Das *Hung-fan*, »das über alles sich ausdehnende Gesetz«, ist ein Buch des heiligen *Šu-king*, welches vor etwa 41 Jahrhunderten, wie es selbst nachdrücklich sagt, vom Himmel dem großen heiligen Kaiser 禹 *Jü* geschenkt wurde zur Anleitung für die Organisation seiner Regierung; es ist daher der allerheiligste Grundstein des chinesischen Staatswesens, und sein Name ist der höchstklassische Ausdruck zur Bezeichnung von allem, was fundamentalgesetzlich ist. Der auf der Hauptfassade angebrachte kaiserliche Name des Thūpa lautet 永安萬壽塔, »Thūpa für ewigwährende Ruhe und zehntausend Menschenalter«; der Turm ist also auch ein Heiligtum zur Sicherung eines friedvollen Fortbestandes des Kaiserhauses für alle Zeit und eines möglichst hohen Alters eines jeden Herrschers. Hier zeigt sich somit eine Pagode auch als Werkzeug zur Sicherung des Glücks von Kaisertum und Volk, das heißt in einer Rolle, worüber im 6. Kapitel noch auszuführen sein wird.

Zu den zwei hier besprochenen Thūpas ist noch zu bemerken, daß sie absichtlich unzugänglich gemacht und wahrscheinlich sogar größtenteils massiv sind. Sie bilden somit einen besonderen Typus von Buddhatürmen und tragen auch wesentlich einen anderen Charakter als die im 2. Kapitel behandelten Dagobs mit Stockwerken und Balkonen; denn der Schwerpunkt ihrer Bedeutung liegt in den vielen Statuen der Fassaden, das heißt im Licht, das diese Statuen mittels des ganzen Turmes in die Umgebung hinaussenden. Auch die jetzt noch zu beschreibenden Thūpas gehören zu diesem Typus, obwohl ihre Gestalt eine ganz andere ist.

3. Der Thūpa der Insel *P'u-t'o.*

Ein belehrender Thūpa ist der vom 普濟禪寺 »Dhyāna-Kloster des universellen Beistands« auf der Insel 普陀 *P'u-t'o*, die an der Seeküste bei Ningpo liegt. Boerschmann hat ihn im 1. Band seines Werkes auf

S. 26 abgebildet. Nach den 普陀山志 *P'u-t'o šan tši*, »Denkschriften der Insel *P'u-t'o*«, Abschnitt 古蹟考 »Altertümeruntersuchungen«, wurde in der Periode 元統 *Juan-t'ung* (1333—35) der *Juan*-Dynastie vom Prinzen 宣讓 *Süan-džang* ein Wert von tausend Barren geschenkt, damit der Abt, der Dhyāna-Meister 孚中 *Fu-tšung*, den Thūpa erbauen sollte. Er ist 9 *tšang* 6 *tš'i'* hoch, und er ist gänzlich aus schönem Stein der 太湖 *T'ai-hu*, »Größten See« (bei *Su-tšou*)[1].

Dieser Thūpa ist gänzlich aus großen Steinquadern erbaut, ist quadratisch und hat drei Gliederungen. Er steht auf einem Sockel, der einen Lotus mit einer vielfachen Reihe von scharf ausgeprägten Blumenblättern darstellt und von einem Flechtband aus Wolken umgeben ist[2]; er ist somit eine Darstellung des über die Wolken ragenden Lotusthrons des Lośana. Unmittelbar auf den Lotusblättern sitzt auf jeder Seite des untersten Geschosses in einer in die Steinwand gemeißelten Nische ein Buddha in Halbrelief, und davor sitzen kleinere Statuen aus Stein, auf der Ost- und Westseite je fünf, auf der Nordseite sechs, auf der Südseite zwei, also achtzehn im ganzen, welche die vornehmen Apostel der Mahāyāna-Kirche vorstellen. In den Nischen sind gerade Linien ausgemeißelt, welche offenbar das von den Statuen ausstrahlende Licht darstellen. Neben den Nischen in den Stein gemeißelte Figuren scheinen Bodhi-bäume wiederzugeben. Die zwei höchsten Gliederungen haben ebenfalls auf jeder Fassade eine Nische mit Buddha- oder Bodhisattvabild.

Dieser Thūpa scheint massiv zu sein. Er hat somit keine Stockwerke, und die entsprechenden Gliederungen sind zum Ausdruck gebracht durch kräftig vorspringende Gesimse aus rechtwinkligen Steinbalken und durch darauf ruhende schwere Steingeländer. Um die Umgebung weit zu beherrschen, steht der Turm auf einer quadratischen Terrasse aus Steinquadern, welche von einer schweren Steinbrüstung eingefaßt ist; und diese Terrasse steht wieder auf einer zweiten ähnlichen, die erheblich breiter ist. Beide Terrassen sind genau so orientiert wie die Pagode selbst. Am Fuß der kleineren stehen an den Ecken große Steinstatuen der Könige der vier Himmelsgegenden. Der Name dieses Bauwerks lautet 太子塔 *T'ai-tsĕ t'a'*, »Thūpa des Kronprinzen«, und gewährleistet also, daß in einer

[1] Zitiert im *T'u-šu tsi' tš'ing*, Abschnitt 山川, K. 117, Bl. 11.

[2] Boerschmann schreibt, daß der Sockel mit Flechtbändern, Friesen aus Wolken, Wasser und Felsen geschmückt ist. Ich kann davon nur die Wolken entdecken.

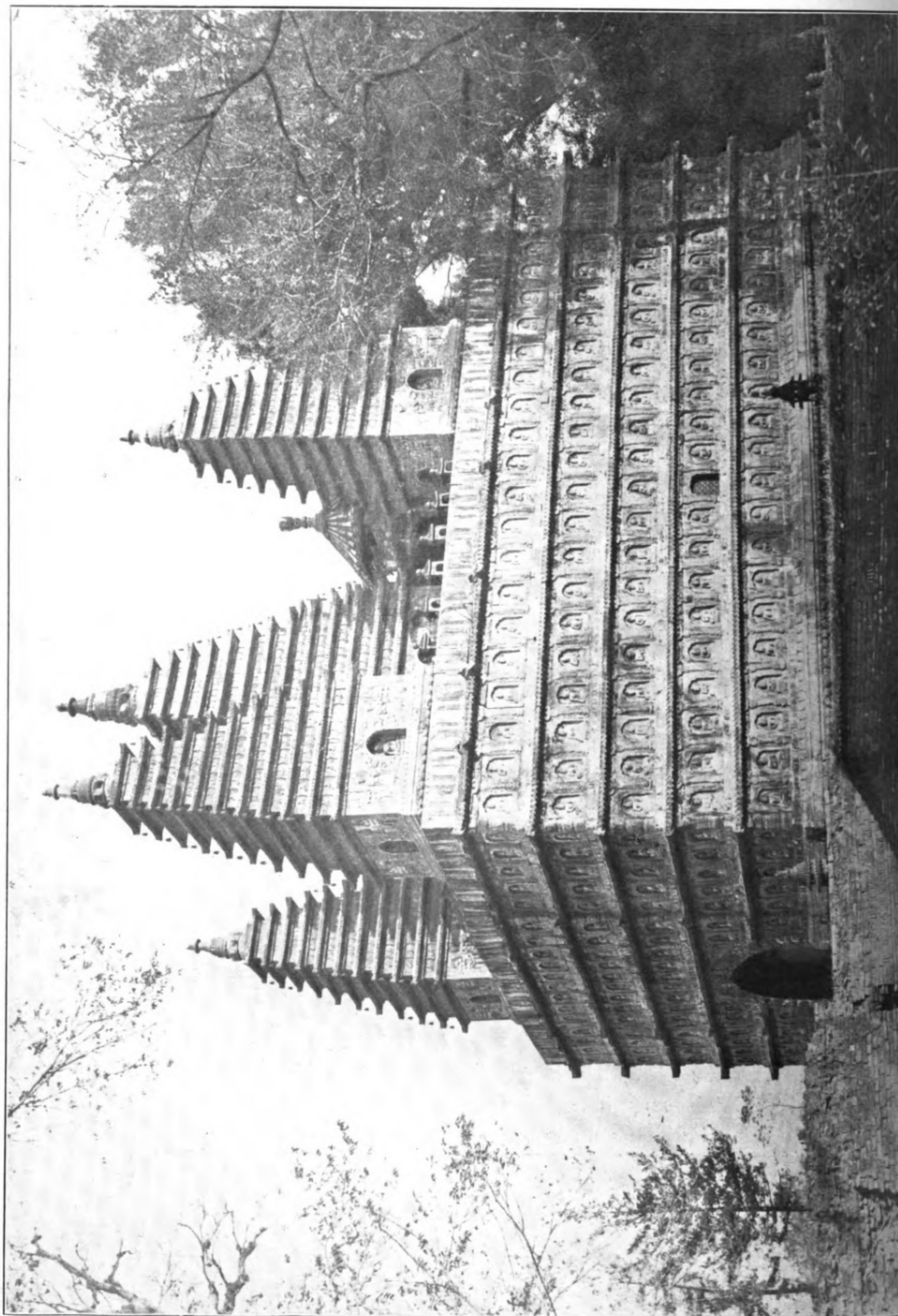
der Nischen sich Śākyamuni befindet, der der Sohn des Königs Śuddhodana des Landes Madhyadeśa war. Boerschmann sagt, er sitze im mittleren Stockwerk, erwähnt jedoch die Himmelsgegend, der es sich zuwendet, nicht.

4. Der fünffache Thūpa des *Tšing-kio'*-Klosters.

Die Lotusterrasse des Dharma trägt Myriaden von Bodhisattvas und Buddhas (s. S. 32). Es liegt somit in der Natur der Sache, daß, je mehr solcher Prediger der Heilslehre auf dem Thūpa, der Nachahmung der Lotusterrasse, angebracht sind, um so mehr Licht der Weisheit davon ausgeht, und desto kräftiger seine Wirkung ist. Es kann somit nicht wundernehmen, daß es Thūpas gibt, die auf allen Fassaden mit solchen Bildern dicht bedeckt sind, und die sogar bis zu besonderer Größe und Höhe aufgeführt wurden, damit sie besonders viel Bilder zu tragen fähig seien.

Ein typisches Beispiel hierfür bietet das 正覺 *Tšing-kio'*-Kloster, »der echten Weisheit« (bodhi), das im Volksmunde aber 五塔寺 *Wu-t'a' sï*, »das Kloster mit dem fünffachen Thūpa« heißt. Es liegt an der Straße und dem Kanalfluß, die beide die nordwestliche Ecke Pekings mit dem Sommerpalast verbinden, unweit der Abfahrtstelle der kaiserlichen Reiseboote. Dort hat man (s. Taf. V) auf einem breiten und hohen quadratischen Unterbau fünf quadratische Marmorthūpas errichtet und somit versucht, dem Grundsatz gerecht zu werden, daß Pagoden das umliegende Land so weit wie irgend möglich beherrschen sollen. Dieser Unterbau, nach den vier Himmelsgegenden gekehrt, bildet auch an sich einen Thūpa. Sein mit schönen Figuren gezierter Sockel hat ein scharf vorspringendes Gesims und einen Wulst aus Lotusblumen und ist auf den vier Fassaden durch eine Reihe von Lotusblumen gekrönt; er stellt somit die Lotusterrasse des Dharma vor. Mit glasierten Ziegeln gedeckte, vorspringende Dächer teilen den Unterbau in fünf Gliederungen, von denen jede eine Reihe von großen Kacheln ist, welche je eine Nische darstellen mit einer Statue in Halbrelief, die mit untergekreuzten Beinen auf einem Lotus sitzt. Jede Nische ist von der nächstliegenden getrennt durch einen Pilaster, der ein stilisierter Bodhi-baum zu sein scheint. Der ganze Unterbau ist oben gekrönt von einer Mauer, welche die Brüstung seiner Plattform bildet und in der Löcher zum Abführen des Regenwassers angebracht sind.

Auf dieser wahrscheinlich wohl 15 Meter hohen Plattform stehen die fünf pyramidenartigen, sich zu eigentümlichen runden Figuren zuspitzenden



De Groot: Der Thūpa.

Thupas, und zwar vier gleichgroße an den vier Ecken und eine größere in der Mitte. Sie sind genau so wie der Unterbau orientiert. Jede hat einen Sockel, der dem des Unterbaus ähnlich ist und ruht somit auf einer Umrahmung von Lotusblumen. Die elf vorspringenden Dächer jedes Thupa sind den Dächern des Unterbaus ähnlich, und dasselbe ist der Fall bei den dazwischenliegenden Reihen von Nischen mit ihrem Bild und mit den Pilastern, welche sie voneinander trennen. Allein die weißmarmorne unterste Gliederung jedes Thupa hat etwa eine doppelte Höhe und auf jeder Front in der Mitte eine viel größere und tiefere Nische mit einem sitzenden Buddha und beiderseits derselben eine stehende Relieffigur. Daß die fünf Thupas den vier Weltgegenden samt der Mitte des Weltalls entsprechen, kann wohl keinem Zweifel unterliegen. Jeder enthält im inneren Raum einen vergoldeten Buddha.

Gewiß ist der Unterbau zum größten Teil massiv, sonst wäre er nicht imstande, eine so große Last zu tragen. Ein dunkler Tunnel (竇), dessen von einem breiten Saum von Marmorblöcken umgebener Eingang sich in der Mitte der Nordfassade befindet, enthält eine linke und eine rechte Wendeltreppe, welche auf die Terrasse führen.

Der Hauptcharakterzug dieses merkwürdigen Thupa ist also die große Zahl seiner lichtspendenden Heiligenbilder. Besonders kennzeichnen diese ihn als Leuchtturm des Weltgesetzes in der peinlichen Ängstlichkeit, mit der man sich hinsichtlich der Bilder an den ungeraden Zahlen festgeklammert hat, welche dem *Jang*, der leuchtenden Seele des Weltalls, entsprechen (s. S. 36). Auf jeder Fassade der fünf pyramidalen Thupas sitzen in den sieben höchsten Reihen je fünf Bilder, in den drei darunterliegenden Reihen je sieben, in der großen Nische ein Bild, insgesamt also 57. Somit sind in jedem Thupa, weil er elf Gliederungen hat, nur ungerade Zahlen von eins bis elf vertreten. Auf dem Unterbau kommen die ungeraden Zahlen gleichfalls stark zum Ausdruck. Dieser trägt nämlich sowohl auf der östlichen wie auf der westlichen Fassade in jeder der fünf Gliederungen neunzehn Bilder und noch drei dazu, welche sich auf dem südlichen Ende der beiden Fassaden befinden; und zur Vermeidung der geraden Gesamtzahl 22 ist dieses Ende ein wenig nach vorn ausgebaut. Auf diesen beiden Fassaden scheint der vorspringende Teil die Seitenkante der schweren Frontmauer des Thupa zu sein, wie aus der Tatsache hervorgeht, daß die Rückfassade in den drei höchsten Reihen nur neunzehn Bilder trägt. Daselbst fallen

an der Stelle, wo sich der Tunnel befindet, in der untersten Reihe sieben und in der zweiten Reihe fünf Bilder fort, so daß also diese Reihen zwölf bzw. vierzehn Bilder enthalten; jedoch diese verbotene Anzahl ist für die zweite Reihe dadurch beseitigt, daß noch ein Bild in den Schlußstein des Saumes des Tunneleingangs gemeißelt ist. In der untersten Reihe würde sich also links und rechts vom Eingang die unzulässige Anzahl von sechs Bildern befinden, wäre nicht der ganze mittlere Teil der Fassade ein wenig vorgebaut, und zwar so, daß links und rechts von diesem Teil sich in jeder Reihe fünf Bilder befinden und somit die unterste Reihe auf jeder Seite des Eingangs nur ein Bild auf dem Vorbau hat. Zu gleicher Zeit ist durch diesen Vorbau eine Vermehrung der ungeraden Zahlen erreicht, denn nunmehr hat auf dieser Fassade jede der drei höchsten Reihen 5 + 9 + 5 Bilder. Die Gesamtzahl der Bilder beträgt etwa 1500—1600.

Infolge einer kaiserlichen Steintafel, die sich an der Vorderseite befunden hat, kam im ersten Jahre der Periode *Jung-lo'* (1403) ein 班迪達 *Pan-t'ik-tat* (Pandit) aus dem Westen und bot dem Kaiser als Tribut vergoldete Buddhastatuen an, nebst einem Modell (式) des 金剛寶座 »kostbaren Vajra-throns«. Darauf wurde das Kloster der 眞覺 »echten Weisheit« gestiftet und dabei ein Vajra-thron für die Statuen erbaut, unter genauer Nachahmung des Ratna-throns Zentralindiens, auch was die Dimensionen anbetraf. Im zwölften Monat des Jahres *kwei-sě* (1473) der Periode *Tš'ing-hua* wurde dem Kaiser rapportiert, daß der Bau fertig war[1]. Der Stifter des Klosters und des Thūpa war also derselbe buddhistisch gesinnte *Tš'ing Tsu*, der (s. S. 11) den Porzellanturm bei Nanking bauen ließ. Und der Thūpa selbst war eine Darstellung des Vajra-throns (Vajrasana) des Buddha, d. h. des 道塲 »Platzes des Seligwerdens« (bodhimaṇḍa), wo der Weisheitsbaum (bodhidruma) wuchs, unter welchem der Herr die Weisheit (bodhi) erreichte. Diese heiligen Stätten lagen auf dem 鉢羅笈 Prāg(-bodhi)-Berg bei Māgadha.

5. Der fünffache Thūpa des *Pi'-jün*-Klosters.

Nördlich vom kaiserlichen Jagdpark 香山 *Hiang-šan* und östlich vom 玉泉山 *Ju'-ts'uan šan*, dem »Berge der Nephritquelle«, liegt das 碧雲 *Pi'-jün*-Kloster, »der bläulichen Wolken«, das aus der Zeit der Mongolenherrschaft stammt. Seine schönen Gebäude liegen in einigen Höfen (院)

[1] »Denkschriften von *Šun-t'iēn*«, Kap. 16, Bl. 6.

auf dem mählich steigenden, terrassenartig angelegten Hange des Gebirges. Seine große Kirche enthält das Bild des Śākyamuni mit denen seiner Hauptjünger Kaśyapa und Ananda; auf ihrer Südseite steht ein Tempel mit 500 lebensgroßen Statuen von Arhats, Aposteln der Lehre. Eine große marmorne Freitreppe von 62 Stufen führt zum letzten und höchsten Hof. der mit großen Zypressen bestanden ist und einen viereckigen Thūpa aus Marmor enthält, der 1748 vollendet wurde. Er ist im gleichen Stil wie der des Klosters »der echten Weisheit« (s. oben), jedoch erheblich schöner und mit mehr Ornamentschmuck aufgeführt. Er trägt ebenfalls den Namen »Kostbarer Vajra-thron« und ist somit auch eine Darstellung des Bodhimaṇḍa von Māgadha (vgl. S. 46). Das geht auch aus einer Steintafel mit kaiserlicher Inschrift des Jahres 1749 hervor, die daneben steht und in der Sammlung »Epigraphische Denkmäler aus China« von Franke und Laufer als Tafel 31 wiedergegeben ist.

Das kolossale Gebäude steht auf einem viereckigen, massiven Unterbau aus Marmor und Sandstein, der mit wuchtigen Marmorbalustraden verziert ist. Jede Fassade des Thūpa hat zwei Gliederungen mit je einer Reihe von sitzenden Statuen, die zum größten Teil den Almosennapf tragen und somit Bodhisattvas vorstellen, die noch die Askese üben. Auf der Peking zugewandten Ostfassade sitzt auf dem Hauptplatz, in der Mitte, Lośana oder Śākyamuni; weiter ist daselbst in der untersten Reihe Bodhidharma zu erkennen, auch Maitrēya, der Buddha der Zukunft, die Könige der vier Himmelsgegenden usw. Die Bilder in der höheren Gliederung dieser Fassade tragen eine Stirnbinde, die fünf nebeneinanderstehende Flammen darstellt, von welchen jede einen in dhyāna versenkten Buddha trägt. Solch eine Binde heißt 五佛圍, »Kranz der fünf (Dhyāni-) Buddhas«, und die Geistlichkeit pflegt sie sich um den Kopf zu binden, wenn sie, zur Förderung des Seligwerdens, sich tief in dhyāna zu versenken vorhat. *Kuan-jin* oder Avalokiteśvara sitzt in einer Nische in der hinteren Fassade.

Die Plattform, zu der eine Wendeltreppe von 42 Marmorstufen hinaufführt, ist von einer schönen Balustrade aus Marmor umschlossen. Sie mißt auf der Ost- und Westseite 15.75 Meter und ist auf den beiden anderen Seiten etwa fünf Meter länger. Die fünf pyramidalen Pagoden der Plattform haben je fünfzehn Gliederungen, von denen die unterste höher ist und Bilder von allerhand Buddhas und Bodhisattvas trägt. Solche Bilder sieht man auch auf zwei kleineren, urnenartigen Pagoden, die nach der Ostseite

zu stehen, links und rechts von einem viereckigen Aufbau mit tiefer Nische, in der, gen Osten gekehrt, eine achtarmige Statue sitzt, die elf Köpfe trägt, und zwar in drei übereinandergestaffelten Reihen je drei, und noch zwei übereinandergestellte in der Mitte obenauf.

Nördlich vom Kloster ruhen unter dem segenspendenden Einfluß des Thūpa zahlreiche Hofbeamte in ihren Gräbern, die mit Statuen von Menschen und Tieren, Steintafeln mit Inschriften, Marmorbrüstungen, Bäumen usw. geschmückt sind.

Besonders große und hohe Thūpas, mit Bildern voll besetzt, werden gewiß wohl in noch anderen Gegenden Chinas zu finden sein. CHAVANNES bildet zwei ab im 2. Album der »Mission Archéologique« (Nr. 920 und 921, auch 925), welche in einem Kloster in *K'ai-fung* stehen: besonders plumpe und unschöne dreistöckige Bauten, anscheinend nicht massiv und mit je einem kleinen Thūpa als Gipfel gekrönt. Einer ist sechseckig und trägt wohl über 6000 Bilder in Reihen übereinander. Der andere, der viereckig ist, mag wohl mit mehr als 4000 Statuen ausgestattet sein.

Auch außerhalb Chinas sind derartige Thūpas erbaut worden. Beispielsweise sei der von Syrcheb, etwa 30 Werst von Idikut-schari in Turfan, erwähnt, der auf den vier Fassaden fünf Reihen von sieben Nischen mit Statuen trägt[1]. Gewiß erwähnt auch *Hüen-tsuang* einen derartigen viereckigen Thūpa in Kap. 10 in den Notizen über Kajingara[2], wo er schreibt:

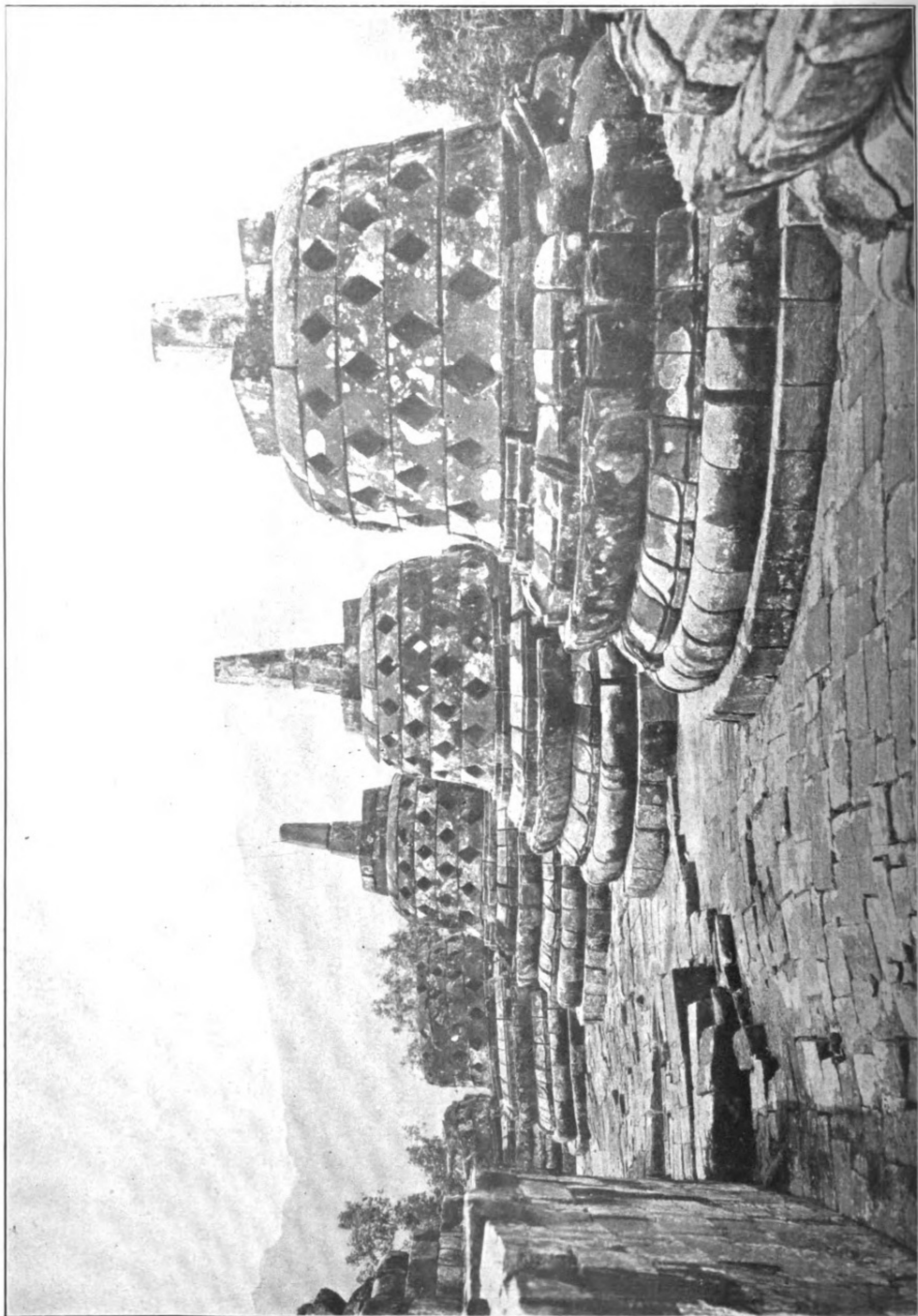
北境去殑伽河不遠有大高臺積壘甎石而以建焉。基址廣峙、刻彫奇製。周其方面鏤衆聖像、佛及天形、區別而作。

An der nördlichen Grenze steht unweit vom Ganges eine große, hohe Terrasse, aus übereinandergelegtem Backstein und Stein erbaut. Sein Sockel ist breit und hoch, und von seltsamer Machart was hineingemeißelt ist. Rings herum hat man auf den gegen die Himmelsgegenden gewendeten Fassaden Abbildungen von Heiligenscharen gemeißelt, sowie Gestalten von Buddhas und Deva's, für die je eine Klause (Nische?) gesondert gemacht ist.

Alles aber, was die große Heilsreligion an Heiligtümern dieser Art ins Dasein gerufen hat, stellt der weltbekannte Borobudur, »die vielen Buddhas«, tief in den Schatten. Dieser wahrscheinlich zwölf Jahrhundert alte Riese aller Thūpas, zugleich ihr Prunkjuwel, ist gänzlich aus Werkstein erbaut, erhebt sich fast genau in der Mitte der Insel Java auf dem Gipfel

[1] KLEMENTZ, »Nachrichten über die 1898 ausgerüstete Expedition nach Turfan«, S. 31 und Tafel 1.

[2] STANISLAS JULIEN, »Mémoires sur les Contrées Occidentales«, II, S. 74.



De Groot: Der Thūpa.
Taf. VI.

eines Hügels und beherrscht eine weite Aussicht. Der quadratische Unterbau ist auf jeder Seite mehr als 150 Meter lang. Die neun Terrassen oder Umgänge, sechs quadratische und darauf neun runde, umfassen den ganzen Gipfel des Hügels in seinen letzten dreißig Metern und sind nach den vier Himmelsgegenden orientiert. Die quadratischen tragen kleinere Gebäude mit stehenden oder in Nischen sitzenden Statuen von Buddhas und Bodhisattvas, sowie auch 568 herausgemeißelte Darstellungen aus dem Leben des Śākyamuni und der Buddhas, die ihm vorangegangen sind. Die drei höchsten Terrassen sind rund und tragen je einen Kreis von 32 bzw. 24 und 16 kreisrunden, glockenähnlichen Bauten aus Werkstein, die am Fuß fast vier Meter im Durchmesser haben. Im Zentrum des obersten Kreises erhebt sich eine große Kuppel, die den Thūpa und also gleichzeitig den Berggipfel krönt und am Fuß fast sechzehn Meter im Durchmesser hat. Sie scheint eine sitzende Statue enthalten zu haben und mag wohl als der Sitz des Dharma, des Adibuddha, gedacht gewesen sein. Insbesondere weisen die 72 glockenartigen Bauten darauf hin, daß auch der Borobudur ein Leuchtturm des Weltgesetzes ist. Alle haben nämlich (vgl. Taf. VI) auf einem in Lotusform gemeißelten Sockel einen Buddha aus Stein, der innerhalb einer kreisrunden Glocke sitzt, welche vier Kreise mit rautenförmigen Öffnungen hat und somit offenbar gedacht war als Laterne des Lichts des Weltalls, das der Buddha entsendet. Auch dieser Thūpa muß zu einer Niederlassung von Geistlichen gehört haben, wovon noch zwei weiter bergab liegende Steintempel erhalten sind, nämlich der einen sitzenden Buddha enthaltende Tjandi Mĕndut und der Tjandi Pawon.

Die Seligmachung der Wesen ist, wie dieses Kapitel dargetan hat, der Mahāyāna-Kirche einziger Daseinsgrund und somit ihr höchstes Ziel; und das Mittel zur Verwirklichung dieses Ziels ist der Satz von Geboten Brahmas Netzes, der von der Lotusterrasse des Weltgesetzes Lośana durch Vermittlung der Bodhisattvas der Menschheit zugegangen ist. Diese Lotusterrasse ist die Quelle aller Lehre, aller Weisheit (bodhi), alles Guten, folglich auch die Quelle aller Sūtra's, worin die Lehre oder Weisheit aller Buddhas aller Äonen ihren Ausdruck findet. Dennoch wird von einem Sūtra, dem eine ganz besondere Bedeutung beigemessen wird, diese kos-

mische Herkunft durch den Titel speziell betont, welcher lautet: 妙法蓮華經 *Miao-fa' lien-hua king*, »Sūtra der Lotusblume des allerschönsten (Welt-)gesetzes«. Saddharmapuṇḍarīkasūtra. Das hat seinen Grund darin, daß es die Lehre des Buddhawerdens enthüllt, die tiefsinnigste aller Lehren, das Höchste überhaupt, was das Weltgesetz die nach der Seligkeit Strebenden zu lehren hat. Es ist daher begabt mit dem Höchstmaß von seligmachender Kraft, und die Klosterbrüder pflegen dementsprechend mit Vorliebe und besonderem Fleiß es herzumurmeln zur Förderung ihrer Weisheit, welche ins Nirvāṇa führt. Dieses Sūtra schildert insbesondere die Heilslehre in ihrer transzendentalen, kosmischen Gestalt, welche zu begreifen und zu ergründen nur Eingeweihte vermögen, die Weisen also, welche das höchste Verständnis (bodhi) erstreben und dadurch Bodhisattva werden. Das Buch bestätigt das selbst im 10. Abschnitt, der die Überschrift 法師 »Lehrer des Dharma« führt, in diesen Worten:

爾時佛復告藥王菩薩
摩訶薩、我所說經典無
量千萬億已說今說當
說、而於其中此法華經
最爲難信難解。藥王、
此經是諸佛祕要之藏、
不可分布妄授與人。

Damals sprach Buddha auch noch zum Bodhisattva und Mahasattva Arzneikönig[1] (zur Sonne): »Die Sūtras und Grundgesetze, welche ich verkünde, wurden gepredigt, werden gepredigt und werden gepredigt werden von einer unermeßlichen Anzahl von tausendmal zehntausend Myriaden; aber unter ihnen ist dieses Sūtra der Blume des Weltgesetzes am allerschwersten zu glauben, am allerschwierigsten zu begreifen. Arzneikönig! Dieses Sūtra ist das Behältnis des verborgenen Wichtigsten der Buddhas, und soll also nicht durch Verteilung und Verbreitung frivol den Menschen übergeben werden.«

Eigentlich ist dieses mystische Buch eine Sammlung mehrerer Sūtras, welche Kumārajīva in den allerletzten Jahren des 4. oder in den ersten des 5. Jahrhunderts wahrscheinlich aus dem Sanskrit ins Chinesische übertragen hat[2]. In einer von diesen, die im 11. Abschnitt vorkommt, welche

[1] Bei Kern: Bhaiṣajyarāja.

[2] Eine Übersetzung des Saddharmapuṇḍarīka aus Sanskritoriginalen veröffentlichte Kern 1884 als Band 21 der »Sacred Books of the East«. Es scheint, daß diese Originale von geringerem Gehalt waren als die, welche Kumārajīva zur Verfügung standen, denn dessen Übersetzung macht nirgendwo, wie es mit der Kernschen manchmal der Fall ist, den Eindruck, als habe der Verfasser mit unklaren Stellen zu ringen gehabt; seine chinesischen Sätze entfalten sich durchweg in schlichter Deutlichkeit. Es mag aber sein, daß Kumārajīva über Unklarheiten hinweggehüpft ist oder tüchtig den Urtext poliert hat. Leider fehlt noch immer neben der schönen Kernschen Übersetzung eine zuverlässige von Kumārajīvas Wiedergabe.

die Überschrift 見寶塔 »die Sichtbarmachung des Thūpa der Kostbarkeiten« trägt, ist der Inbegriff der esoterischen Lehre der Thupas und ihre Beziehung zum Weltall mit großer Klarheit dargestellt, und zwar derart, daß sich völlig bestätigt was darüber in diesem Kapitel bereits angeführt ist. Wortgetreu wiedergegeben, steht da folgendes zu lesen:

爾時佛前有七寶塔、高五百由旬、縱廣二百五十由旬、從地涌出。住在空中、種種寶物而莊校之。五千欄楯、龕室千萬、無數幢旛以爲嚴飾、垂寶瓔珞、寶鈴萬億而懸其上。四面皆出多摩羅跋旃檀之香、充徧世界。其諸幡蓋以金銀琉璃硨磲碼碯眞珠玫瑰七寶合成。高至四天王宮三十三天。

Damals sprudelte vor Buddha ein aus sieben Kostbarkeiten bestehender Thūpa aus dem Boden hervor; 500 yojana hoch und 250 yojana lang und breit. So stand er in der Luft, von Kostbarkeiten jeglicher Art verziert und umgeben. 5000 Brüstungen, tausendmal zehntausend Tabernakelhäuschen (Nischen), unzählige Paniere und Fahnen dienten zu seiner Ausstattung und Verzierung: herabhängende Kostbarkeiten und köstliche Steine, sowie 10000 Millionen von kostbaren Glöckchen waren oben daran aufgehängt. Nach allen vier Seiten hin ging aus ihm ein Wohlgeruch von tamālapattra-candana hervor, der überallhin das Weltall füllte. Seine Paniere und Sonnenschirme waren aus den sämtlichen sieben Kostbarkeiten zusammengesetzt, nämlich aus Gold, Silber, *liu-li tš'e-k'ü*, Kornalin, echten Perlen und *mei-kwei*. Er war so hoch, daß er bis an die Paläste der Könige der vier Weltgegenden und die 33 Himmel ragte.

雨天曼陀羅華供養寶塔、餘諸天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人、非人等、千萬億衆、以一切華香、瓔珞、幡蓋、伎樂、供養寶塔、恭敬尊重、讚歎。爾時寶塔中出大音聲、歎言、善哉、善哉、釋迦牟尼世尊、能以平等大慧教菩薩法佛所護念妙法華經、爲大衆說。如是、如是、釋迦牟尼世尊、如所說者皆是眞實。

Und es regnete himmlische mandārava-Blumen als Opfergabe für den Thūpa der Kostbarkeiten, während auch die Devas, Nāgas, Yakṣas, Gandharvas, Asuras, Garuḍas, Kinnaras, Mahoragas, Menschen und Nichtmenschen, tausendmal zehntausend an Zahl, dem Thūpa der Kostbarkeiten alle möglichen Blumen und wohlriechenden Sachen, köstliche Steine, Paniere und Schirme, Kunstfertigkeiten und Musik als Opfer darbrachten, ihn verehrten und priesen. Alsdann kam aus diesem Thūpa der Kostbarkeiten eine laute Stimme hervor, welche lobte und sprach: »Wie gut! wie vortrefflich! du von der Welt geehrter Śākyamuni, du vermagst es mittels deiner gewohnten großen Weisheit, das Gesetz der Bodhisattvas, die von den Buddhas patronisierte und verlesene Sūtra's der Blume des allervortrefflichsten Dharma, zu lehren und der großen Schar zu verkünden. Ja fürwahr, Śākyamuni, von der Welt Verehrter, was du predigst, ist alles die echte Wahrheit.«

爾時四衆見大寶塔住在空中、又聞塔中所出音聲、皆得法喜、怪未曾有。從座而起、恭敬合掌、却住一面。爾時有菩薩摩訶薩、名大樂說。知一切世間天人阿修羅等心之所疑、而白佛言、世尊、以何因緣有此寶塔從地涌出、又於其中發是音聲。

爾時佛告大樂說菩薩、此寶塔中有如來全身、乃往過去東方無量千萬億阿僧祇世界。國名寶淨、彼中有佛、號曰多寶。其佛本行菩薩道時作大誓願、若我成佛、滅度之後於十方國土有說法華經處、我之塔廟爲聽是經故涌現其前、爲作證明、讚言、善哉。彼佛成道已、臨滅度時於天人大衆中、告諸比丘、我滅度後欲供養我全身者、應起一大塔、其佛以神通願力十方世界

Als nun die vier Scharen den großen Thūpa der Kostbarkeiten im Luftraum anschauten und die daraus hervorkommende Stimme vernahmen, fanden alle Freude am Dharma; denn so etwas Wunderbares war noch nie dagewesen. Sie standen von ihren Sitzen auf, legten ehrfurchtsvoll die Handflächen gegeneinander und standen alle nach einer Seite hin gewendet. Es befand sich unter ihnen ein Bodhisattva und Mahasattva des Namens »Große-Freude«.[1] Er empfand dieselbe Unsicherheit, worin sich die Gemüter der Devas, Menschen und Asuras aller Welten befanden und sprach zum Buddha: »Du von der Welt Verehrter! was ist der Anlaß des Hervorbrechens dieses Thūpa der Kostbarkeiten aus der Erde, und weshalb hallt aus seinem Inneren diese Stimme?«

Darauf sprach Buddha zum Bodhisattva Große-Freude: »In diesem Thūpa befindet sich das vollständige Wesen eines Tathāgata, und zwar von unermeßlichen tausendmal zehntausend Millionen asankhyeya von vergangenen Welten des Ostens (Tagen). Sein Reich heißt: ‚Klare Reinheit der Kostbarkeiten' (Sterne)[2]. Der darin anwesende Buddha heißt *To-pao*, ‚Viele Kostbarkeiten'[3]. Als dieser Buddha noch den Weg der Bodhisattvas wandelte, legte er diesen großen Eidschwur ab: ‚Wenn ich Buddha geworden und (abends) in den Zustand der Auslöschung (Nirvāṇa) übergegangen sein werde, und es alsdann in den Reichen und Ländern der zehn Weltgegenden einen Ort geben wird, wo Sūtras der (Lotus-)blume des Dharma verkündet werden, dann wird mein Thūpa-tempel durch Anhören dieser Sūtras (morgens) vor diesem Orte zum Vorschein springen, um (dieses Werkes) Zeuge zu sein und preisend auszurufen: 'Wie vortrefflich!' Und als dann dieser Buddha seine Laufbahn bis zu Ende zurückgelegt hatte und, im Begriff in den Zustand der Auslöschung (Nirvāṇa) überzugehen, sich noch unter den großen Scharen von Devas und Menschen aufhielt, da sprach er zu den bhikṣu's: ‚Solltet ihr nach meiner Auslöschung meinem

[1] Bei Kern: Mahāpratibhāna.

[2] Kern: Ratnaviśuddha, clear by jewels (stars). »The world so called is, apparently, the starry vault.«

[3] Kern: Prabhūtaratna. *To-pao* ist eine wörtliche Übersetzung davon.

在在處處、若有說法華經者、彼之寶塔皆涌出其前、全身在於塔中讚言、善哉、善哉。大樂說、今多寶如來塔聞說法華經故從地涌出、讚言、善哉、善哉。

是時大樂說菩薩以如來神力故白佛言、世尊、我等願欲見此佛身。佛告大樂說菩薩摩訶薩、是多寶佛有深重願、若我寶塔、爲聽法華經故、出於諸佛前時、其有欲以我身示四衆者、彼佛分身諸佛在於十方世界說法、盡還集一處、然後我身乃出現耳。大樂說、我分身諸佛在於十方世界說法者今應當集。

大樂說白佛言、世尊、我等亦願欲見世尊分身諸佛、禮拜供養。爾時佛放白毫一光、卽見東方五百萬億那由他恆河沙等國土諸佛。彼諸國土皆以玻璃爲地、寶樹寶衣以爲莊嚴、無數千萬

vollständigen Wesen Opfer darbringen wollen, so errichtet euch einen großen Thūpa: ich, dieser Buddha, werde dann durch meine göttliche Vernunft und die Kraft meiner abgelegten Gelübde allüberall in den Welten der zehn Weltgegenden gegenwärtig sein, und wo immer Verkündung von Sūtras der Dharmablume stattfindet, wird vor dieser Stelle jener Thūpa der Kostbarkeiten hervorquellen: sein ganzes darin befindliches Wesen wird preisend sagen: 'Wie gut, wie vortrefflich!' Große-Freude! jetzt ist der Thūpa des Tathāgata *To-pao*, weil er Sūtras der Blume des Dharma predigen hörte, aus dem Boden hervorgequollen und sagt lobpreisend: ,Wie gut, wie vortrefflich!'«

Nun sprach der Bodhisattva Große-Freude durch die göttliche Kraft des Tathāgata zu Buddha: »Du, von der Welt Geehrter, wir möchten gern das Wesen dieses Buddhas sehen.« Und Buddha sprach zum Bodhisattva und Mahasattva Große-Freude:

»Dieser Buddha *To-pao* hat folgende gründliche und wichtige Gelübde abgelegt: ,Wenn mein Thūpa der Kostbarkeiten vor den Buddhas erscheint, weil er Sūtras der Blume des Dharma verkünden hört, und wenn es dann unter diesen Buddhas einen geben sollte, der den vier Scharen mein Wesen zu zeigen verlangt, so kommen die verschiedenen Buddhas, in die dieser Buddha sein Wesen über alle Welten der zehn Weltgegenden verteilt zum Verkünden des Dharma, zusammen an ein und demselben Orte, und darauf wird mein Wesen sichtbar zum Vorschein treten.' Große-Freude! jetzt werden die Buddhas, in die ich mein Wesen zerteile zur Verkündung des Dharma in den Welten der zehn Weltgegenden, zusammenkommen.«

Nun sprach Große-Freude zu Buddha: »Du, von der Welt Verehrter! wir wollen auch die Buddhas sehen, in welche du dich zerteilst, damit wir sie verehren und ihnen Opfer darbringen können.« Da ließ Buddha einen weißen, feinen Lichtstrahl von sich ausgehen, und sodann machte dieser im Osten die Buddhas so vieler Reiche (Tage) sichtbar wie fünf Millionen Myriaden von nahuta von Ganges-Flüssen Sandkörner enthalten. In allen diesen Reichen war der Boden aus Kristall; kostbare Bäume und köstliche Bekleidung bildeten ihre Pracht und Schönheit; sie waren mit unzähligen tausendmal zehntausend Billionen Bodhisattvas gefüllt; allüberall waren kost-

億菩薩充滿其中、徧張寶幔、寶網羅上。彼國諸佛以大妙音而說諸法。及見無量千萬億菩薩、徧滿諸國、爲衆說法。南西北方、四維上下、白毫相光所照之處亦復如是。

爾時十方諸佛各告衆菩薩言、善男子、我今應往娑婆世界釋迦牟尼佛所、并供養多寶如來寶塔。時娑婆世界卽變清淨、琉璃爲地、寶樹莊嚴、黃金爲繩以界八道。無諸聚落村營城邑大海江河山川林藪。燒大寶香、曼陀羅華徧布其地、以寶網幔羅覆其上、懸諸寶鈴。惟留此會衆、移諸天人置於地土。

是時諸佛各將一大菩薩以爲侍者至娑婆世界、各到寶樹下。一一寶樹高五百由旬、枝葉華果次第莊嚴。諸寶樹下皆有師子之座、高五由旬、亦以大寶而校飾之。爾時諸佛各於此座結加趺坐。

爾時釋迦牟尼佛見所分身佛悉已來集、各各坐於師子之座。皆聞諸

bare Zeltdecken (Wolken) ausgebreitet, und kostbare Netze (gestirnte Firmamente) waren darüber gewebt. Die Buddhas dieser Reiche predigten die Gesetze mit allerschönster Stimme. Auch erblickte man eine nicht zu ermessende Anzahl von tausendmal zehntausend Billionen von Bodhisattvas, die diese Reiche überall füllten und den Scharen den Dharma predigten. Im Süden, im Westen und im Norden, an den vier Kardinalpunkten, im Zenith und im Nadir zeigte sich alles ebenso, wo nur der weiße Strahl sein Licht hinwarf.

Da sprach jeder der Buddhas der zehn Weltgegenden zu den Scharen von Bodhisattvas: »Brave Männer! ich muß jetzt nach der Sahā-Welt (des Leidens) hin, wo der Buddha Śākyamuni sich aufhält, um zusammen mit ihm dem kostbaren Thūpa des Tathāgatha *To-pao* ein Opfer darzubringen.« Und da verwandelte sich die Welt des Leidens in reinste Reinheit: *liu-li* wurde ihr Boden; kostbare Bäume statteten sie prächtig aus; Gold wurden die Schnüre, welche ihre acht Seiten abgrenzten. Verschwunden waren die Niederlassungen von Menschen, die Dörfer, Kriegslager und Städte, die Meere, Flüsse, Berge, Ströme, Wälder und Seen. Man brannte dort den köstlichsten Weihrauch; mandāra-Blumen lagen überall auf dem Boden verstreut; eine kostbare, netzartige Tuchdecke war darüber ausgespannt, und daran hingen köstliche Glöckchen. Nur die erwähnten Scharen (von Bodhisattvas) blieben, und die Devas und Menschen wurden auf andere Erden versetzt.

So kamen jetzt die Buddhas, jeder mit einem Großbodhisattva als Gefolgsmann, nach der Sahā-Welt hin, und jeder von ihnen begab sich dort unter einen kostbaren Baum. Ein jeder dieser kostbaren Bäume war 500 yojana hoch und hatte Äste, Blätter, Blumen und Früchte von ordnungsgemäßer Pracht. Unter diesen kostbaren Bäumen standen Löwenthrone, fünf yojanas hoch, ebenfalls rangmäßig mit großen Kostbarkeiten umgeben und geschmückt. Die Buddhas setzten sich je auf einen Thron mit untergekreuzten Beinen ....

Alsdann wurde Buddha gewahr, daß die Buddhas, in die er sich zerteilt hatte, alle beisammen waren, und daß ein jeder von ihnen auf einem Löwenthron saß. Alle teilten ihm mit, daß die Buddhas mit ihm selbst das Verlangen hegten, zusammen den kost-

佛與欲同開寶塔。卽從座起住虛空中。一切四衆起立、合掌、一心觀佛、於是釋迦牟尼佛以右指開七寶塔戶。出大音聲、如却關鑰、開大城門。卽時一切衆會皆見多寶如來於寶塔中坐師子座、全身不散、如入禪定。又聞其言、善哉、善哉、釋迦牟尼佛、快說是法華經、我爲聽是經故而來至此。

爾時四衆等見過去無量千萬億劫滅度佛、說如是言、歎未曾有、以天寶華聚散多寶佛及釋迦牟尼佛上。爾時多寶佛於寶塔中分半座與釋迦牟尼佛、作是言、釋迦牟尼佛、可就此座。卽時釋迦牟尼佛入其塔中坐其半座結加趺坐。

爾時大衆見二如來在七寶塔中師子座上結加趺坐、各作是念、佛座高遠、唯願如來以神通力令我等輩俱處虛空。卽時釋迦牟尼佛以神通力接諸大衆、皆在虛空、以大音聲普告四衆、誰能於此娑婆國土廣說妙法華經。今正是時如來不久當入

baren Thūpa zu öffnen. Sofort erhob er sich von seinem Thron und stand mitten im Luftraum. Alle die vier Scharen erhoben sich, legten die Handflächen gegeneinander und schauten einmütig zum Buddha auf, und Buddha Śākyamuni öffnete die Tür des Thūpa der sieben Kostbarkeiten mit dem Finger der rechten Hand. Das gab ein lautes Geräusch, als würde die Sperrschranke eines Thores zurückgeschoben oder eine große Stadtpforte aufgemacht. Da erblickten alle an der Stelle versammelten Scharen den Tathāgata *To-pao* auf einem Löwenthron im Thūpa der Kostbarkeiten, sein einheitliches Wesen unzerteilt und wie versunken in festes dhyāna. Und sie hörten ihn sagen: »Wie gut, wie vortrefflich, Buddha Śākyamuni, der du am Predigen der Sūtras der Blume dieses Dharmas Behagen findest! ich hörte diese Sūtras, und deshalb bin ich hierhergekommen.«

Und so schauten die vier Scharen den während unermeßlich tausendmal zehntausend Billionen kalpa in die Vernichtung übergegangenen Buddha an; und als er jene Worte sprach, die eine noch nicht dagewesene Lobesäußerung darstellten, da sammelten sie himmlische köstliche Blumen und streuten diese über den Buddha *To-pao* und den Buddha Śākyamuni aus. Jetzt trennte der Buddha *To-pao* im Thūpa der Kostbarkeiten die Hälfte von seinem Throne ab und gab sie dem Buddha Śākyamuni mit den Worten: »Buddha Śākyamuni, setze dich auf diesen Thron.« Sogleich trat Śākyamuni in den Thūpa und setzte sich mit untergekreuzten Beinen auf den halben Thron.

Kaum sah die große Schar die beiden Tathāgatas im Thūpa der sieben Kostbarkeiten mit untergekreuzten Beinen auf dem Löwenthron sitzen, da bildete sich in einem jeden dieser Gedanke: Buddhas Thron steht jetzt hoch über uns in weiter Entfernung; o, möge der Tathāgata durch die Macht seiner göttlichen Vernunft uns alle in das Leere versetzen! Sofort nahm der Buddha Śākyamuni durch die Kraft seiner Vernunft (Lehre) die großen Scharen in sich auf, so daß sie sich alle in dem Leeren befanden, und mit lauter Stimme sprach er zu den vier Scharen: »Wer von euch vermag es, in diesem Sahā-Reiche weit und breit Sūtras der Blume des allerschönsten Dharma zu verkünden? Gerade jetzt in dieser Stunde wird der Tathāgata bald ins Nirvāṇa eingehen, und

涅槃、佛欲以此妙法華經付囑有在。 es ist des Buddhas Wunsch, die Sūtras der Blume dieses allervortrefflichsten Dharma den hier Anwesenden als Auftrag zu übergeben.«

Dieses heilige Schriftstück sieht recht mystisch aus; dennoch fällt es nicht schwer, seinen wesentlichen Inhalt klar zu erkennen. Das Sūtra von Brahmas Netz hat uns bereits den Schlüssel dazu in die Hand gegeben. Es führte uns den Dharma, das leuchtende Weltgesetz, vor als Losana. thronend auf dem aus Lotusblumen gebildeten Weltenall und sein Licht zerteilend in unendliche Myriaden von Sākya's oder täglichen Sonnenkreisen, die je in einer Welt, durch ein Lotusblatt gebildet, den leuchtenden Dharma verkünden und dadurch alle Wesen zur höchsten Weisheit und Heiligkeit hinaufführen (s. S. 32). Und hier tritt uns im Lotus-Sūtra genau dieselbe Darstellung vor Augen: der *To-pao*, »Viele Kostbarkeiten«, in einem Thūpa, der alle Welten und somit alle ihre Schätze und Schönheiten umfaßt, der seine in zahllosen Nischen dieses Thūpas thronenden Bodhisattvas durch Lobpreisungen beseelt und zur stetigen Verkündung seiner Heilslehre der Dharmablume anregt. Bei jedem Sonnenaufgang quillt dieser gewaltige Thūpa aus dem Erdboden hervor, das heißt, das Weltall wird allen Wesen, welche das vom Licht gebrachte Heil ersehnen, sichtbar, und zwar in einem Regen duftender, von des Himmels Licht und Wärme hervorgezauberter Blumen und dankbar begrüßt und verherrlicht von mit Ehrfurcht und Bewunderung erfüllten Scharen. Wir lesen dann weiter, wie diese Scharen, überwältigt durch den Anblick des hehren Weltthūpa, aus dem *To-pao's* Stimme ihnen zuruft, daß Śākyas Lehre die wahre Lehre ist und sein Licht mithin zur Seligkeit führt, »Freude am Dharma finden«, d. h. alle bekehrt werden. Dann lesen wir, wie das aufgehende Sonnenlicht, der Buddha Śākyamuni, nicht bloß den Weltthūpa vor den Augen der Scharen zum Vorschein zaubert, sondern diese auch über den Ursprung und die Rolle des darin thronenden Weltgesetzes, den Dharma, belehrt. Dieser *To-pao* ist 如來, »wie (von selbst) gekommen«, ein Tathāgata, der Urheber einer unermeßlichen, unsagbaren Anzahl von im Osten entstehenden Welten, d. h. von Sonnenperioden, Tagen. Sein Reich ist das makellos reine, sternenbesäte Himmelsgewölbe. Sein Leuchten, das durch Vermittlung des Buddha stattfindet, hat nur einen Zweck: es soll das Wesen (身 des Weltgesetzes selbst sichtbar machen, den Dharma in seiner Vollständigkeit den Scharen der Wesen offenbaren, diese mithin mit dem allerhöchsten

Wissen, mit bodhi, begaben und also Bodhisattvas werden lassen. In lebhaften Farben schildert der Sutratext, wie der Buddha während seines Lebenslaufs, des Tageskreises, dieses Werk vollbringt. Die unzähligen Strahlen, in die er sich zerteilt, wovon jeder an sich natürlich auch ein Bodhisattva ist, beleuchten zunächst die zahllosen Welten oder Tage des Ostens und verändern sie in Paradiese von entzückender Schönheit. Danach verwandeln sie ebenso den Süden, dann den Westen, sogar den Norden, den Zenith und Nadir. Und wenn endlich die unzähligen Strahlen sich abends zusammenziehen, dann hat sich in der ganzen Welt des Leidens eine vollständige Umwandlung vollzogen: alles Irdische ist daraus entschwunden, alles ist zu einem Eden geworden, in dem keine Menschen mehr, sondern nur noch Bodhisattvas leben. Die in Śākyamuni sich wiederum konzentrierende Lichtkraft der zahllosen Strahlen öffnet nunmehr den Weltthūpa, läßt die Scharen das Wesen des Weltgesetzes erblicken und aus dessen Munde selbst vernehmen, daß sie nur dank dem Predigen des Weltgesetzes, der Sūtras der Lotusterrasse des Dharma, jetzt das Weltgesetz zu kennen vermögen und also die Allweisheit, bodhi, erlangen, die mit der allerhöchsten Seligkeit gleichbedeutend ist.

Der Abend ist also da: Weltgesetz und der Buddha, sitzend auf demselben Thron, versinken ins Nirvāṇa, in den Zustand der Auslöschung. Jetzt ist Dharma mit dem Śākya, den er morgens hervorbrachte und mit der Seligmachung, dem Drehen seines Rads, beauftragte, wieder zusammengeflossen; sie sind eine Zweieinigkeit, und die auf S. 29 f. aufgestellten Sätze 4 und 5 bestätigen sich hier in der Heiligen Schrift. Die Scharen der jetzt mit bodhi begabten Wesen nimmt der ins Nirvāṇa sinkende Śākya in sich auf, damit auch sie in Zukunft alltäglich leuchtend das Weltgesetz verkünden, dadurch den Weltthūpa öffnen, sich darin mit dem Weltgesetz verschmelzen und das Drehen des Rads wieder anderen Bodhisattvas übertragen.

Hinsichtlich des Abschlusses der Laufbahn des Śākya als Heilspropheten hat somit die Kirche eine besondere Lehre für die Esoteriker, und zwar, daß er in den Weltthūpa des Dharma aufgenommen wurde. Ebenfalls hat sie sich von der Lehre, der Buddha sei am Ende seiner Laufbahn verbrannt, und das Licht seiner Weisheit sei darauf in 84000 Aśoka-Thūpas als Śarīra's niedergelegt, eine kosmische Darstellung zurechtgemacht, der die Auffassung zugrunde liegt, Buddha sei die Sonne, die vom eigenen

Feuer verzehrt wird, bevor sie als eine ausgelöschte Scheibe ins Nirvāṇa sinkt. Auch sie wird von dem höchstheiligen Lotus-Sūtra verkündet. Da lesen wir im 23. Abschnitt, daß Śākyamuni den Bodhisattvas der 宿王華 »Schönheit der Könige der (28) Mondhäuser[1]« eine Lehrrede hielt über einen Bodhisattva »Arzneikönig« (vgl. S. 50), das heißt, über die noch nicht untergegangene Sonne, welche die Wesen von allen Übeln der Nacht und Kälte befreit: und der kurze Inhalt dieser Predigt läßt sich wie folgt wiedergeben[2]:

Vor unermeßlichen Zeitaltern war ein Buddha des Namens 日月淨明德如來 »Tathāgata der Segnungen des Reinen Lichts von Sonne und Mond« (also das Licht des Weltalls). Er verkündete die Sūtras der Lotusblume des Weltgesetzes vor einem Bodhisattva 一切衆生喜見 »den alle bestehenden Wesen mit Freude sehen« (also vor der Sonne, die ihr Licht dem Licht des Weltalls entleiht). und freudig durchlief nunmehr dieser Bodhisattva seine mühsame Bahn durch das Dharma des Tathāgata der Segnungen des Weltlichts, um sich dadurch das Buddhatum zu erwerben. Als so 12000 Jahre vergangen waren, brachte er diesem Tathāgata seinen Körper als Opfer dar, indem er durch die Kraft seines Wunsches sich selbst in Brand steckte zur Beleuchtung des Weltalls. Das allergrößte Opfer, welches das Weltgesetz kennt, wurde somit vollbracht. Zwölf Jahrhunderte lang brannte sein Wesen; es löschte sich seine Glut (im Westen), und als so sein Leben ein Ende genommen, wurde er wiedergeboren im Reiche des Tathāgata der Segnungen des Weltlichts.

Daselbst teilte ihm dieser Tathāgata mit, er wolle sich ebenfalls auslöschen und ins Nirvāṇa gehen und deshalb ihm den Dharma (das leuchtende Weltgesetz) anvertrauen, mitsamt dem Werk der Hinaufführung der Wesen aller Welten zur höchsten Weisheit. Auch erteilte er ihm den folgenden Auftrag:

我滅度後所有舍利亦付囑。汝當令流布、廣設供養、應起若干千塔。

»Die Śarira's, welche nach meinem Übergang in den Zustand der Auslöschung da sind, übertrage ich dir und vertraue ich dir an. Sorge dafür, daß sie überall hinkommen, und daß ihnen weit und breit Opfergaben und Opferspeisen vorgesetzt werden, und errichte Tausende von Thūpas für sie.«

[1] Kern: Nakṣatrarājasamkusumitābhijña.

[2] Eine wörtliche Übersetzung des Textes befindet sich in »Le Code du Mahāyāna en Chine« auf S. 221 ff.

Darauf ging er im »späteren Teil des Abends« (夜後分) ins Nirvāṇa. Der Bodhisattva errichtete einen Scheiterhaufen, setzte den Tathāgata in Brand, scharrte die Śarīra's aus der Asche hervor, legte sie in 84000 Urnen und baute dafür 84000 Thūpas, die so hoch wie die drei Welten (世界, das Trailokya) waren, Säulen (刹 Caitya) und kostbare Glöckchen trugen. Dann opferte er sich für die Reliquien auf, indem er vor den 84000 Thūpas seine hundertfach Segnungen spendenden Arme (Strahlen) anzündete: 72000 Jahre lang wiederholte er (täglich) diese Tat der Selbstaufopferung, mit dem Erfolg, daß zahllose Scharen von Wesen die allerhöchste Weisheit (anuttarasamyaksambodhi) erwarben. Infolge seiner Weisheit und Intelligenz (智慧) kamen ihm die Arme immer und immer wieder spontan zurück, so daß es in den zahllosen Welten (Tagen) Blumen regnete und alle Wesen mit bisher ungeahnten Reichtümern gesegnet wurden. Zum Schluß der Predigt versichert Śākya den Königen der Mondhäuser, daß dieser Bodhisattva, »den alle Wesen mit Wonne anschauen«, niemand anders ist als der Arznei-König (die Sonne), der unendliche Male (Tage) in der beschriebenen Weise sich für das Heil anderer aufopferte.

Es liegt klar auf der Hand, daß dieses esoterische Lehrstück nichts anderes enthält als eine verblümte Schilderung des täglichen Kreislaufs der Sonne. In der Tat ist in ihr zu lesen wie folgt:

Buddha, als das Licht der Welt, enthüllt den 28 Hauptgestirnen, also dem ganzen bestirnten Himmelsgewölbe, wie das leuchtende Weltgesetz täglich der Sonne die Lehre seiner Lotusblume predigt, das heißt, sein Licht oder seinen Geist auf die Sonne einwirken läßt und so diese veranlaßt, ihren täglichen Kreislauf zu vollbringen. Dadurch ist die Sonne gezwungen, sich selbst brennend aufzuopfern, und zwar für das Weltgesetz, das ohne das Sonnenfeuer gar nicht leuchten und wirken könnte. Nachdem ihre Glut sich im Westen gelöscht, wird die Sonne im Gebiet des Weltgesetzes wiedergeboren und erhält von diesem den Auftrag, von neuem zu scheinen, das heißt, zur Seligmachung der Wesen den Dharma zu predigen. Durch den Untergang der Sonne hüllt sich auch das Weltgesetz in Dunkel, tritt also ins Nirvāṇa und läßt dann seine Śarīra's, seinen Geist und seine Kraft, jeden Morgen erneut von den Strahlen der Sonne beleuchten, sich dadurch neu beleben und somit von den 84000 Weltthūpas aus zur Seligmachung der Wesen in Bewegung setzen. Zehntausende von Jahren lang hat also die Sonne zur Erfüllung dieser täglichen Pflicht ihre Arme oder Strahlen

aufgeopfert, und immer wieder sind sie ihr von neuem spontan gewachsen durch die Kraft ihrer Weisheit und ihres Geistes, zur fortwährenden Bereicherung der Welt mit Blumen und Schätzen.

Hier finden also durch die Heilige Schrift die auf S. 29 und 30 aufgestellten Sätze 2, 3, 5 und 6 ihre Bestätigung. Klar läßt sich jetzt einsehen, daß die Thūpas Darstellungen des Weltalls sind, des Welt-thūpa, in dem das Weltgesetz, der Dharma, wohnt; sie sind mithin Heiligtümer des *Lošana*, des *To-pao*, des Tathāgata der Segnungen des Lichts von Sonne und Mond, des Adibuddha oder wie sonst noch der Dharma, der Allgeist des Kosmos, in der Sprache der Esoteriker heißen mag. Weil Weltgesetz und Weltlicht eine einzige höchste Macht darstellen (Satz 5, S. 30), so ist der Thūpa ein Heiligtum der Buddhas, im engeren Sinne ein Heiligtum des Śākyamuni. Er ist das heiligste Heiligtum einer der höchstentwickeltsten Naturreligionen, welche die Menschheit sich geschaffen hat, und rückt den universistischen Charakter dieses Mahāyāna-Buddhismus ins hellste Licht.

Die Heiligkeit der Thūpas hat noch ein besonderes Gepräge vom Weltgesetz selbst erhalten, und es ist das so überaus heilige Lotus-Sutra, das es uns lehrt. Wir haben nämlich schon darin gelesen (s. S. 52f.), daß dieser höchste Tathāgata dem Sangha der bhikṣu's befahl, große Thūpas zu bauen, und zwar um zu bewirken, daß er selbst nach jeder nächtlichen Versenkung ins Nirvāṇa wieder daraus auferstehe, um das Predigen oder Leuchten, das alle Wesen dem Heil zuführt, zu stützen und zu erstärken. Es erklärt also das Weltgesetz selbst durch diesen Befehl, daß die Thūpas deshalb da sind, die erlösenden Umdrehungen des Rads des Dharma zu fördern — was wieder nichts anderes sagen will, als daß sie die ihnen innewohnende leuchtende Kraft des Weltalls, die durch dessen Umdrehungen hervorgebracht wird, über die Wesen entsenden. Pünktlich hat der Sangha diesen allerhöchsten Auftrag ausgeführt. Wie die chinesische Literatur nachweist, war die mahāyānistische Welt immer sehr reich an Thūpas, und sie ist es bis zum heutigen Tage geblieben. Auch der Vorschrift, daß sie groß sein sollen, hat der Sangha, wie diese Abhandlung nachgewiesen hat, Gehorsam geleistet; Borobudur, Porzellanturm usw. sind Hauptbeweise dafür.

Hoch, sehr hoch ragt die esoterische Lehre, daß Śarīra's Licht und Geist des Weltgesetzes sind, über die ordinäre Auffassung hinaus, daß sie Überreste des verbrannten leiblichen Heilspropheten seien. Es ist dann

auch nicht besonders verwunderlich, daß das Lotus-Sutra (10. Abs.) lehrt, dieser selbst habe erklärt, es sei gar nicht nötig, seine Śarīras in den Leuchttürmen des Dharma beizusetzen. Er sprach nämlich zu dem Arznei-König, der Sonne, folgendes:

在在處處若說、若讀、若誦、若書、若經卷所住處、皆應起七寶塔、極令高廣嚴飾。不須復安舍利、所以者何。此中已有如來全身。此塔應以一切華香、瓔珞、繒蓋、幢旛、伎樂、哥頌供養恭敬、尊重讚歎。若有人得見此塔禮拜供養、當知是等皆近阿耨多羅三藐三菩提。

»Allüberall wo man (die Lehre) predigt oder laut liest, murmelt oder schreibt, oder wo Sūtras oder ihre Kapitel sich befinden, da soll man Thūpas der sieben Kostbarkeiten errichten, sie möglichst hoch und breit machen und prächtig ausstatten. Es ist unnötig, auch noch Śarīra's darin niederzulegen, und weshalb das? Es befindet sich darin doch schon das ganze Wesen des Tathāgata. Man muß daher diesen Thūpas Speiseopfer und Verehrung darbringen, und zwar mit allen möglichen Blumen und Weihrauch, mit Edelsteinen, brodierten Sonnenschirmen, Panieren und Fahnen, mit Kunstfertigkeit und Musik, Gesang und Lobpreisung; und man soll sie mit Ehrfurcht und Achtung rühmen und verherrlichen. Wenn es Menschen gibt, die beim Anschauen dieser Thūpas sich feierlich davor verneigen und ihnen Speiseopfer darbieten, dann wisse, daß diese Wesen alle dem anuttarasamyaksambodhi (allerhöchste Weisheit) nahestehen.«

Auf Grund dieser heiligen Vorschrift dürfen wir wohl annehmen, daß in vielen Thūpas, auch sogar großen und schönen, gar keine Śarīra's vorhanden sind und nie darin gewesen sind. In chinesischen Schriften wird dann auch bei der Besprechung vieler namhaften Thūpas über Śarīra's gar nichts gesagt. Entbehrlich werden die Śarīra's auch gemacht durch das heilige auf S. 52 zitierte und auf S. 56 besprochene Lehrstück, daß das Weltgesetz sich durch Eidschwur gebunden hat, jeden Morgen mit seinem ganzen Weltall aus dem Nirvāṇa zum Vorschein zu quellen, um das an den Thūpas verrichtete Werk des Sangha, die Verkündung der Heilslehre der Dharmablume, lobpreisend zu beseelen.

Wie wir soeben gesehen, hat Buddha auch nachdrücklich vorgeschrieben, daß Thūpas der sieben Kostbarkeiten, also von höchster Schönheit und Pracht, überall erbaut werden müssen, wo der Sangha lebt und wirkt. Dem Buchstaben nach soll also jedes Kloster seinen Thūpa haben, wenn nicht einen großen, so doch einen kleinen (vgl. S. 80). Zugleich hat Buddha erklärt, daß diejenigen, die den Thūpas Opfer darbringen, der hohen Weisheit des Buddhatums nahestehen. Folglich sind die Thūpas

für die Klostergeistlichkeit, die die Bodhisattva-weihe empfangen hat, nicht bloß Gegenstände aus Stein und Holz, sondern lebende heilige Wesen, denen geopfert und Verehrung dargebracht wird, als wären sie der Dharma und die Buddhas selbst, deren leuchtender Geist ihnen innewohnt. Abermals also treten uns die Thūpas entgegen als die allerheiligsten Heiligtümer, welche der Buddhismus kennt, und es ist leicht einzusehen, daß er in seinen hohen transzendentalen Gedankensphären sich unmöglich noch heiligere hätte ersinnen können.

Wohlbegreiflich senden die Thūpas hauptsächlich dann das Licht der Welt aus, wenn es die Welt beleuchtet, also bei Tage. Folglich ist es für menschliche Augen in der Regel unsichtbar. Selbst als der große Kaiser der *Liang*-Dynastie persönlich durch Sūtralesung das Licht des Dharma strahlen ließ, war das Leuchten der zwei dabeistehenden Thūpas erst nach Sonnenuntergang zu sehen (s. S. 25). Aus dem Munde von Klosterbrüdern habe ich vernommen, daß das Thūpalicht sich höchstens einmal jährlich, mitunter nur einmal in mehreren Jahren, sehen läßt, und zwar ausschließlich nachts bei regnerischem Wetter, in blauweißer Färbung oben an der Spitze. Vielleicht ist es wohl auf Grund solcher Elmsfeuererscheinungen, daß daselbst häufig eine »Lichtperle« (vgl. S. 40 und 41) angebracht ist. Auch zeigt sich das Leuchten wohl durch eine farbige Wolke, die über dem Thūpa schwebt, sogar durch eine fünffarbige, die also die Farben des ganzen Weltalls in sich vereint (vgl. S. 21).

Natürlich erzählen chinesische Bücher viel Wunderbares über leuchtende Thūpas. Unter dunkler Schneeluft verbreitete sich einmal über einem Thūpa ein heller Glanz, in dem ein Regen von Blumen herniederging. Es hat sich auch ereignet, daß, als Śarīra's in einem Thūpa beigesetzt wurden, langanhaltender schwerer Regenfall plötzlich ein Ende nahm und einem Lichtschein Platz machte, der 12 Monate lang mehr als 50 Meilen weit um den Turm herum sichtbar blieb. Bei einer anderen Beisetzung von Reliquien soll der leuchtende Buddha selbst aus dem Nordwesten gekommen sein, mit einem erquickenden Regen im Gefolge, der den schmachtenden Feldfrüchten eine langersehnte Labung brachte. Allgemein wird angenommen, daß, wenn ein Thūpa leuchtet, zur gleichen Zeit alle seine Glöckchen ertönen, und es folgt aus diesem Glauben, daß ihr Klang gleichfalls dazu dienlich ist, die heilsame Wirkung des Dharma vom Turme aus zu verbreiten. Es ist also angebracht, diesen eigentümlichen Gegenständen einige Aufmerksamkeit zu schenken.

Das Ausstatten der Thūpas mit Glöckchen ist ein recht alter Brauch. Wie auf S. 15 mitgeteilt wurde, trug im 6. Jahrhundert ein großer Thūpa bei *Lo'-jang* 120 vergoldete Glöckchen, zum Teil an den Ketten der Gipfelstange. Nach dem Reisebericht des 宋雲 *Sung Jün*, der 518—522 in Indien reiste, hingen Glöckchen am großen Thūpa von Gandhāra; denn wir lesen da: 旭日始升則金盤晃朗、微風漸發則寶鐸和鳴 Wenn die aufgegangene Sonne zu steigen beginnt, dann glänzen die vergoldeten Schüsseln (des Gipfels. s. S. 15) klar; und wenn eine sanfte Brise sich leise erhebt, dann ertönen die Glöckchen melodisch. Überdies erwähnt der Pilger noch einen viel kleineren, runden Thūpa, der mit Glöckchen versehen war, welche unter Umständen ertönten, wenn jemand das Gebäude mit dem Finger berührte. Das Lotus-Sūtra sagt, daß der Weltthupa des Dharma mit Milliarden von kostbaren Glöckchen behängt ist (s. S. 51). Daß bis in die Neuzeit hinein Thūpas Glöckchen tragen, zeigt z. B. der des *T'iën-ning*-Klosters mit seinen 3400 und mehr größeren und kleineren Glöckchen (s. S. 41), sowie auch der des *Tsing-kio'*-Klosters (S. 44 ff.), dessen fünf pyramidale Thūpas eins tragen an der Ecke jeder Gliederung. Der Porzellanturm Nankings besaß, nach Milne, 150 Stück, wovon 72 an den acht eisernen Ketten der Gipfelstange.

Nur bei Windstille schweigen die Glöckchen, denn jeder Klöppel ist ein horizontales Kreuz, an dem unten ein vertikales Flügelchen sitzt, wodurch das Kreuz vom geringsten Windstoß in Bewegung gebracht wird und anstößt. Fast unaufhörlich entsendet also der Thūpa zugleich mit dem Licht des Dharma auch dessen melodische Stimme, wie sie im Kloster aus dem Munde der fast den ganzen Tag Sūtras lesenden Geistlichkeit klingt. Licht und Glöckchenklang des Thupa wirken somit gleich heilsam und seligmachend und vertreiben die Dämonen des Dunkels mit allen ihren Übeln, von denen religiöse Unwissenheit und daraus geborene Ketzerei die schlimmsten sind.

Eine ähnliche Wirkung übt auch das Läuten der wohl bis zu einem Meter hohen Klosterglocke, die im Vorhof des Haupttempels in einem viereckigen, zweistöckigen 鐘樓 »Glockenturm« unter dem doppelten Dach aufgehängt ist, um mit einem horizontal an Seilen daneben schwingenden Holzstück angeschlagen zu werden. Sie ruft die Klosterbrüder den ganzen Tag über zu ihren Arbeiten auf, reguliert somit ihr ganzes religiöses Werk und ist daher das Werkzeug, von dem die Seligmachung aller Wesen ausgeht: überall, wo ihr Klang sich vernehmen läßt, vertreibt sie also die

Māra's und erweckt alles zur erlösenden Weisheit. Ihr Schall erschüttert deshalb auch die Höllen, sprengt ihre Pforten und lindert die Folterqualen der Verdammten. Daher kommt es vor, daß die Klosterbrüder mittels eines durch den Bach bewegten Wasserrads eine besondere Glocke Tag und Nacht bimmeln lassen und so vielleicht schon seit Jahrhunderten zahllose Wesen erlösen und seligmachen — genau so, wie es automatisch durch die vom Winde geläuteten Thupa-Glöckchen geschieht.

Der Glaube an diese Zauberkraft der Klosterglocken wurzelt in kirchlichen Überlieferungen, die Jahrhunderte alt sind. Das seit der *T'ang*-Zeit allgemein gültige Reglement für das Klosterleben, die 百丈叢林清規 *Po'-tšang ts'ung-lin ts'ing-kwei*, »Reinheitsverordnungen aus dem Dickicht des *Po'-tšang* (Berges)«, oder kurzweg *Po'-tšang ts'ing-kwei*, »Reinheitsverordnungen vom *Po'-tšang*«[1], gibt im 9. Kap. zwei solcher Überlieferungen im folgenden Wortlaut wieder:

昔誌公借梁武道眼、見地獄苦相。問何以止之、誌曰、唯、聞鐘聲、其苦暫息。帝遂詔天下寺院、凡擊鐘、令舒徐其聲也。鳴時念誦者增一阿含經云、若打時願一切惡道諸苦並皆停

Ehemals lieh Fürst *Tši*[2] dem (Kaiser) *Wu* der *Liang*-Dynastie (s. S. 22 ff.) das Auge des Wegs (zur Seligkeit), und dieser bekam dadurch ein Bild der Höllenfolterqualen zu sehen. Auf seine Frage, ob denselben ein Ende bereitet werden könnte, sprach *Tši*: »Jawohl, wird daselbst Glockenklang vernommen, dann hören diese Folterungen zeitweilig auf.« Hierauf erließ der Kaiser den Befehl, man solle in den Klöstern des ganzen Reichs beim Anschlagen der Glocke den Klang dehnen und verlangsamen. Wenn geläutet wird, dann fügen diejenigen, die beim Lesen von Sūtras sind, eine Agama-sūtra dieses Inhalts hinzu: »Wenn sie geschlagen wird, daß dann den Folterqualen aller schaudervollen Wege (der

[1] In diesem acht Kapitel enthaltenden Werk sind die religiösen Aufgaben und Pflichten des Mönchtums und die Organisation der Klöster im vollen Umfang beschrieben und festgelegt. Der Überlieferung zufolge wurde es in der *T'ang*-Zeit von einem im Stamme 王 *Wang* im Kreise 長樂 *Ts'ang-lo'* in *Fu'-kiēn* geborenen Mönch 懷海 *Huai-hai* abgefaßt, und zwar im dhyāna-Kloster 壽聖 *Šou-šing* auf dem Berge *Po'-tšang*, »Hundert Klafter«, beim jetzigen 南昌 *Nan-ts'ang*, südlich vom *Po-jang*-See. Seit vielen Jahrhunderten ist dieses Werk allgemein von den Klöstern als Gesetzbuch anerkannt und mit Glossen und zahlreichen Ergänzungen bereichert worden, so daß es eine nicht hoch genug zu schätzende, einzig dastehende Quelle ist für Kenntnis des Mönchlebens und des Klosterrituals.

[2] 僧寶誌 Sangha *Pao-tši*, ein wunderbarer buddhistischer Heiliger, von dem das 南史 *Nan-ši*, »die Geschichte des Südens«, in Kap. 76 S. 13 f. recht eigenartige Dinge zu erzählen weiß.

止。若聞鐘聲兼說佛咒、得除五百億劫生死重罪。

隋僧智興居大莊嚴寺、執掌鐘頭。大業五年同住僧三果者有兄從駕道亡、其妻夢夫謂云、五至彭城病死墮地獄中、賴莊嚴寺鳴鐘響振地獄、乃得解脫、欲報其恩、可奉絹十疋。妻奉絹、與以散衆。衆問扣鐘何以致感、與曰、吾扣鐘始祝曰、願諸聖賢同入道場、乃發三下及長扣、又祝曰、願諸惡趣聞我鐘聲俱離苦惱。嚴冬極凍皮裂肉皴、掌內凝血、無所辭勞、或以此故能冥感獲所祝願耳。

Existenzwandlungen) insgesamt Einhalt geboten werden möchte!« Beim Hören der Glocke soll man ein Zauberwort Buddhas aussprechen, zur Tilgung der in den Existenzen (der Wesen) während 500 Millionen kalpa begangenen schweren Sünden.

Sangha *Tši-hing*, ein Geistlicher der *Sui*-Zeit, wohnte im großen Kloster der Pracht und Herrlichkeit (im oder beim jetzigen Nanking) und bekleidete das Amt eines Glockenhauptmanns. Im fünften Jahre der Periode *Ta-je* (609) starb dem auch dort wohnhaften Mönche *San-kuo* ein Bruder unterwegs im Gefolge des Kaisers und sagte zu seiner Frau im Traum: »Ich bin in *P'êng-tš'ing* erkrankt und gestorben und versank in die Hölle, wurde aber durch das Läuten der Glocke im Kloster der Pracht und Herrlichkeit, das die Hölle erschütterte, befreit und erlöst. Ich will diese Wohltat vergelten: bringe also zehn Stücke Seide dahin. Die Frau tat es, und *Tši-hing* verteilte die Seide unter die Brüderschaft. Als diese ihn fragte, wie das Anschlagen der Glocke so etwas hätte bewirken können, sprach er: »Wenn ich die Glocke schlage, so sage ich zuerst: ‚Mögen die Heiligen und Weisen mit uns den Platz der religiösen Verrichtungen betreten': dann schlage ich dreimal an und dann einmal gedehnt und spreche dazu noch dieses Gebet aus: ‚Mögen alle Wesen, die sich in den schaudervollen Seelenwanderungszuständen befinden, insgesamt durch das Hören des Halls meiner Glocke Folterqualen entzogen werden!' Sogar beim schweren Frost des strengsten Winters, wenn mir die Haut springt, Beulen sich bilden auf meinem Fleisch und das Blut mir in den Handflächen gefriert, macht nichts mich auf das Werk verzichten, und daher mag es wohl kommen, daß die Unterwelt sich bewegen läßt zur Erfüllung meiner Gebete und Wünsche.«

Sogar den großen indischen König Kaniṣka mußte eine Klosterglocke aus der Höllenfolter befreien. Das *Fa`-juan tšu-lin* (s. S. 7) erzählt in Kap. 99 (Bl. 14):

時有國王、名罽呢吒、貪虐無道、數出征伐、勞役人民、不知厭足。。。生大海中。作千頭魚、劍輪

Es war damals ein König Ka-ni-tša, habgierig, grausam und ungerecht, der vielfach in den Krieg zog und das Volk mit Frohnarbeit belastete, ohne sich je gesättigt zu fühlen ... Er wurde dann (wieder-) geboren in einem großen Meer. Dort wurde ein tausendköpfiger Fisch gemacht, dessen aus Schwertern zusammengesetztes Rad wirbelnd auf ihn einschlug

回注、斬截其首、續復尋生、次第更斬、如是展轉、乃至無量、須臾之間頭滿大海。時有羅漢、爲僧維那、王即白言、今此劍輪聞揵椎音、即便停止、於其中間苦痛小息、唯願大德垂哀矜愍、若鳴揵椎延令長久。羅漢愍念、爲長打之、過七日已受苦便畢。而此寺上因彼王故次第相傳、長打揵椎至於今日猶故如本。

und ihm den Kopf abschnitt; darauf wuchs ihm der Kopf wieder nach, und dieser wurde ihm dann abermals abgeschlagen, und so ging es abwechselnd weiter bis ins Unendliche, so daß in einer kurzen Spanne Zeit das große Meer von seinen Köpfen angefüllt war. Damals gab es einen Arhan, der *wei-na* (Zeremonienmeister) der Geistlichkeit war, und der König benachrichtigte ihn wie folgt: »Heute hörte dieses Schwertrad das Geläute der ghaṇṭa (Glocke), und sofort kam es während einiger Zeit zum Stillstand, so daß unterdessen meine Marterqualen eine Weile aufhörten. O Allertugendhaftester (bhagavat), habe Mitleid und erbarme dich meiner! wenn immer du die ghaṇṭa anschlägst, dann dehne das Geläute über einen langen Zeitraum aus!« Mitleidig gedachte der Arhat seiner und schlug die ghaṇṭa lange, und nach sieben Tagen hörte die Folterung, der der König unterlag, auf. Die Vorsteher dieses Klosters machten dann einander der Reihe nach mit dem Anlaß bekannt, den dieser König dazu gegeben hatte, und somit findet das langanhaltende Schlagen der ghaṇṭa noch immer heutzutage ebenso statt wie damals im Anbeginn.

Sind herzinnigliche Gebete und Wünsche des Glockenläuters für die erlösende Wirkung der Glocke von so hoher Bedeutung, dann liegt es auch vor der Hand, daß das *Po'-tšang ts'ing kwei* sie durch Vorschriften reguliert. Es bestimmt im 9. Kap., daß dieser, noch ehe er zu läuten anfängt, mit leiser Stimme sagen soll: 願此鐘聲超法界、鐵圍幽暗悉皆聞、聞塵清淨、證圓通、一切衆生成正覺 Möge der Hall dieser Glocke das Reich des Dharma durcheilen; mögen im Dunkel der eisernen Umkreisung (der Höllen) alle ihn vernehmen, somit vom Staub gereinigt werden und von vollkommner Weisheit (bodhi) Zeugnis geben; mögen alle möglichen lebenden Wesen wirklich zur wahren Weisheit Erwachte werden! Während dann seine Schläge weiter ertönen, muß er eine Reihe von Wünschen aussprechen, und zwar zu allererst für die Erlösung des Kaisers, der Staatsdienerschaft und der sämtlichen Wesen aus den 輪回 »Umdrehungen des Rads« der Existenzen und aus dem 苦海 »Meer der Folterungen«; weiter für das Ausbleiben von Hungersnot und Krieg und für die Wiedergeburt der Gefallenen im Paradies des Westens; dann noch für die Vögel und Vierfüßler, daß Netze und Schlingen sie nicht fangen; für die Heimkehr von Wanderern und Verwaisten; für das Wohlergehen der Geistlichkeit und die Blüte der Kirche; für die Beschützung des Sangha und Dharma

durch die Drachen und Gottheiten der Gegend; für Eltern und Lehrer, Vorahnen aller Geschlechter usw. Soll dann noch weiter geläutet werden, dann muß der Läuter die vornehmsten Buddhas und Bodhisattvas je mit einem Namo begrüßen, und zwar in dieser Reihenfolge: Vairocana, Lośana, Śākyamuni, Maitreya, Amitābha, Mañjuśri, Samantabhadra, Kṣitigarbha[1] und Avalokiteśvara.

Natürlich ist es auch sittliche Obliegenheit jedes Klosterbruders, der die Glocke hört, ähnliche erlösende, selig- und glücklichmachende Wünsche auszusprechen. Daß es ganz besonders verdienstlich ist, einem Kloster eine Glocke zu schenken, versteht sich wohl von selbst. Der Gießer sorgt dafür, daß der Name des Schenkers in Relief auf der Glocke steht, damit der Klang auch seinen Namen in die Ohren der zu erlösenden Wesen trage, und diese dadurch wissen sollen, wem sie Dank und Vergeltung schulden.

Die Rolle der Klosterglocke im großen Werk der Erlösung und Seligmachung der Wesen ist gewiß nicht verschieden von der der zahlreichen Glöckchen des Thūpa, da dieser ebenso wie das ganze Kloster, zu dem er gehört, keinen anderen Zweck verfolgt als die Hinaufführung der Wesen zur Weisheit und Heiligkeit des Buddhatums. Daß die Brüderschaft bei der Arbeit, die sie dazu leistet, die Windkraft nützlich zu verwenden versteht, beweist nur, daß ihre Erfindungsgabe nicht der der tibetischen Geistlichkeit mit ihren Gebetmühlen und Gebetflaggen nachsteht.

Viertes Kapitel.

Förderung der seligmachenden Wirkung der Thūpas.

Erlösung und Seligmachung der Wesen ist die höchste Aufgabe des Sangha, und Leuchttürme des Weltgesetzes sind zur Erfüllung dieser Aufgabe das Hauptwerkzeug. Deshalb ist es auch Pflicht und Schuldigkeit jeder Klosterbrüderschaft, die leuchtende Wirkung ihres Thūpas möglichst zu erhöhen und zu fördern.

Dazu dient in allererster Stelle das Anzünden der eigens zu diesem Zwecke daran aufgehängten Lampen. Wir haben gesehen (S. 40), daß die Zahl der Lampen am Thūpa des *T'iēn-ning*-Klosters 360 betrug, auf

[1] 地藏王; s. De Visser, »The bodhisattva Ti-tsang«; »Ostasiatische Zeitschrift« 1913, S. 179 ff.

drei Gliederungen verteilt, so daß auf jede der acht Fassaden 45 kamen, und daß man sie am 8. Tag jedes Monats mit Öl zu versehen und anzuzünden pflegte. Der Porzellanturm Nankings soll 140 Lampen getragen haben, und zwar 128 auf den neun Stockwerken nebst 12 aus Glas am Erdgeschoß, welche zusammen in einer Nacht 65 Pfund Öl verbrauchten.

Buddhistische Klöster sind erbaut und werden unterhalten von begüterten Laien, sogenannten 施主 *ši-tšu*, »Herren, die Gaben spenden«, dānapati. Diese frommen Gönner sind es tatsächlich, die es den Klosterbrüdern ermöglichen, ihre hohe Aufgabe der Seligmachung aller Wesen zu erfüllen; dadurch erwerben sie sich selbstverständlich hohen religiösen Verdienst und erwirken ihre eigene Seligkeit. Somit macht ein dānapati sich ganz besonders verdient, wenn er auf seine Kosten die Brüder seligmachendes religiöses Werk verrichten läßt, und dazu gehört, wie gesagt, das Illuminieren des Thūpas. Bezahlt er, allein oder im Verein mit anderen, das Öl, dann besorgen die Mönche schon alles übrige.

Sobald er zum frommen Zweck das Klostertor durchschreitet, treten ihm einige Mönche höflichst entgegen und führen ihn in die für den Empfang von Besuchern bestimmte Halle (客堂) der Abtswohnung, wo der Abt ihn begrüßt und mit Tee und Leckerbissen bewirtet, besonders falls er ein Mandarin ist und ihm deshalb der Titel 護法 »Schutzpatron des Dharma« gebührt. Der Abt darf dabei nicht versäumen, ihn über die Vortrefflichkeit des frommen Werks, das er vorhat, zu belehren. Inzwischen wird vor der Abtswohnung eine Tafel ausgehängt, worauf die folgende Kundgebung zu lesen steht: »Der Beschützer des Dharma Soundso wird am Tage .... den Thūpa beweihräuchern und bittet dazu um einige Meister (師, Mönche). Ihre Namen sind hier links angeschrieben.« Der 塔主 *t'a'-tšu*, »Vorsteher des Thūpa«, ein Mönch, der die ständige Aufsicht über den Thūpa führt, wird von dem Vorfall sofort in Kenntnis gesetzt, damit er den Turm von unten bis oben, innen und außen sprenge, auskehre und reinige; und dem Magazinmeister wird beschieden, Lichtöl und Dochte zur Verfügung zu stellen. In jeder Lampe sollen sieben Dochte schwimmen, entsprechend der Zahl der Mānuṣibuddhas, nämlich Śākyamuni und seiner sechs unmittelbaren Vorgänger; jeder Lampe soll mithin das Licht von nicht weniger als sieben Weltlichtgöttern entstrahlen.

Zur festgesetzten Stunde scharen sich die für die Feierlichkeit aufgerufenen Mönche mit dem dānapati vor dem Thūpa zusammen. Der 維那

wei-na, der Zeremonienmeister des Klosters, steht an ihrer Spitze und eröffnet die Feierlichkeit mit einer bei Weihrauchopfern üblichen 香贊 »Weihrauchkantate«; der dānapati hebt dann mit beiden Händen Weihrauchstäbchen gegen den Thūpa empor, wirft sich auf die Knie und verehrt den Turm mit drei Stirnaufschlägen. Diese Zeremonie bestimmt den Namen der ganzen Feier, die 薰塔 »den Thūpa beweihräuchern« heißt. Nun hebt der Zeremonienmeister die 遶塔偈 »gāthā (Vers) der Prozession rund um den Thūpa herum« an, die folgenden Wortlaut hat:

敬心觀塔、當願衆生諸天及人所共瞻仰。右遶於塔、當願衆生所行無逆、成一切智。繞塔三匝、當願衆生勤求佛道、心無懈歇。

Schauen wir ehrfurchtsvoll den Thūpa an und hegen wir dabei den Wunsch, daß alle lebenden Wesen, Devas und Menschen zusammen ehrerbietig zu ihm emporblicken!

Ziehen wir dann rechts um den Thūpa herum, und hegen wir dabei den Wunsch, daß alle lebenden Wesen auf dem von ihnen bewandelten Weg (zur Seligkeit) nichts Widerstrebendes erfahren und somit alle mögliche Weisheit in sich vervollkommnen mögen!

Machen wir dann drei Umgänge um den Thūpa, und hegen wir dabei den Wunsch, daß alle lebenden Wesen fleißig den Weg suchen, der zum Buddhatum führt, ohne daß ihr Streben nachläßt oder ein Ende nimmt.

Nun setzt sich die Schar in Bewegung. An der Spitze geht der *wei-na*, und ihm folgt ein Bruder-Unterzeremonienmeister, ein sogenannter 悅衆 »Aufmunterer der Schar«, der in der linken Hand einen runden hohlen 木魚 »hölzernen Fisch« trägt und darauf mit einem Hämmerchen den Takt schlägt zu einem Gruß, welchen die Brüder einstimmig ununterbrochen wiederholen: 柰麻多寶如來、柰麻釋迦牟尼佛 »Namas Tathāgata *To-pao*; Namas Buddha Śākyamuni«. Dreimal schreitet die lange Einzelreihe, die Handflächen vor der Brust zusammengelegt, langsam und feierlich um den Thūpa herum, diesen auf der rechten Seite behaltend. Dann besteigt sie die Treppe zum ersten Stock und macht daselbst in genau derselben Weise drei Umgänge auf dem Balkon, um darauf auf jedem höheren Stockwerk die Umgänge zu wiederholen. Das Hinuntersteigen findet genau in derselben Weise statt. Wieder am Fuß des Thūpa angelangt, wird der Zug vom *wei-na* durch einen Schlag auf seinen Fisch zum Stillstand gebracht, und das Rezitativ hört auf.

Dann sagt der *wei-na*: 頂禮於塔、當願衆生一切天人無能見頂 »Verrichtet die Zeremonie der Stirnaufschläge vor dem Thūpa

und heget den Wunsch, daß von keinem der lebenden Wesen, von keinem Deva und keinem Menschen der Scheitel sichtbar sei«[1]. Sofort wirft sich die Schar wie ein Mann auf die Knie und berührt den Boden mit der Stirn, mindestens 12 mal, jedoch wohl bis 48 mal hintereinander; das Zeichen zu jedem Stirnaufschlag wird vom *wei-na* durch einen Schlag auf den Fisch gegeben, wobei er jedesmal feierlich spricht: 一心頂禮多寶如來、釋迦牟尼如來 Ein Herz und eine Seele, ehren wir Euch durch Stirnaufschlag, Tathāgata *To-pao*, Tathāgata Śākyamuni!

Diese Verehrung des Thupa wird wohl mit einem Opfer verbunden, jedoch nur vormittags: falls die Feierlichkeit nachmittags stattfindet, ist Opfern nicht zulässig. Es ist sehr empfehlenswert, am selben Tage alles noch einmal, sogar zweimal, zu wiederholen. Gegen Abend werden die Lampen angesteckt. Bei Anbruch des folgenden Tages wird alles noch einmal gemacht, und wenn dann abends die Lampen abermals brennen, wird durch den *wei-na* vor dem Thūpa ein geschriebenes Gebet (疏) des dānapati verlesen und durch Verbrennung dem im Thūpa wohnenden Weltgesetz übersandt. Dieses Gebet hat folgenden Inhalt:

伏以覩舍利之光明、靈蹤彌布于法界、瞻浮圖之高廣、刹幢遍照于人天。灑香水以敬埽塗、燭明燈而遙稱拜。罄茲誠切、仰瀆圓明、

Demütig werfe ich mich zu Boden und bedenke beim Anschauen des hellen Lichts der Śarira's, daß diese Fußspuren deiner Kraft (*ling*) überall im Gebiet des Weltgesetzes verstreut sind; und beim Anschauen des *p'u-tŏ* (Thūpa), so hoch und so breit, bedenke ich, daß seine Stange und sein Dach überall hin auf Menschen und Devas Licht werfen. Mit wohlriechendem Wasser habe ich ihn besprengt, um ehrerbietig den Schlamm mit dem Besen von ihm zu entfernen; dann habe ich ihn mit hellen Lampen beleuchtet, damit man ihn auch aus der Ferne lobend verehre. Meine Frömmigkeit und meinen Ernst erschöpfend, schaue ich hinauf mit meiner Bitte zu deinem runden Licht.

切念某甲積刧坽塀、不悟法華之變土、多生輪替、罔逢雙樹之潛輝。幸寶塔之在處巍然信如來之法身常住、

Lebhaft gedenke ich, daß ich .... seit vielen kalpa's abseits vom richtigen Wege in der Irre gewesen bin und von dem durch die (Lotus-)blume des Weltgesetzes bekehrten Gebiet keine Ahnung hatte, so daß viele Existenzen hindurch das Rad (der Wiedergeburten) sich in bezug auf mich zurückdrehte und ich dem mysteriösen Lichtglanz der beiden (Bodhi-) bäume niemals begegnete. Glücklicherweise aber ist mir durch die Anwesenheit des Thūpa der Kostbar-

[1] D. h.: daß alle den Scheitel tief in den Staub begraben.

欣修行願、用展虔恭。涓于今月某日謹備油香、恭詣某寺、頂禮寶塔、稱揚聖號幾次、點燈幾夜。集此微因、仰酬慈蔭。伏願寶蓋旋空、天樂奏梵音之深妙、金蓮湧地、旃檀雜花雨之繽紛。現瑞相於娑婆、使羣生咸知歸仰。放毫光於塵刹、俾萬彙盡出苦輪。以今稱禮之因願成菩提之果。。。

keiten hier, der so hoch und so stolz dasteht, der Glaube gekommen an das ewige Dasein des Dharmawesens des Tathāgata, und freudig hege ich den Wunsch, die Disziplin des Seligwerdens zu üben und zu diesem Zwecke tiefe Frömmigkeit und Ehrfurcht zu entfalten. Und somit habe ich, geringer Mensch, am Soundsovielten dieses Monats sorgsam Öl und Weihrauch bereitet und mich ehrerbietig nach dem Kloster .... begeben: ich habe da den Thūpa der Kostbarkeiten mit Stirnaufschlägen verehrt, vielmals die heiligen Namen ausgesprochen und einige Nächte die Lampen angezündet. Das alles zusammen bildet zwar einen unscheinbaren Anlaß, jedoch ich hoffe dadurch des Erbarmens und Schutzes teilhaftig zu werden. Demütig mich zu Boden werfend, hoffe ich, daß der Schirm der Kostbarkeiten (das Firmament) im Luftraum seine Umdrehungen vollbringe, und daß die Musik des Himmels den tiefen, schönen Sinn der Sanskritklänge (Sūtra-lesungen) begleite, auf daß goldene Lotusblumen aus dem Erdboden hervorquellen, und candana nebst Blumen aller Art in wirbelnden Massen herniederregnen. Zeige glückverheißende Zeichen in der Welt des Leidens (Sahā), damit sämtliche lebenden Wesen es verstehen, in dir ihr Heil zu suchen und zu dir emporzuschauen. Entsende Lichtstrahlen aus den Caitya's der Welt des Staubs, auf daß die zehntausend Klassen und Sorten von Wesen alle dem Rad der Existenzen des Leidens entzogen werden. Durch die dir jetzt dargebrachte Lobpreisung und Verehrung erhoffe ich, daß für sie alle die Frucht des bodhi (das Buddhatum) Wirklichkeit werde...

An dieser Stelle dürfen noch andere Bitten eingefügt werden, jedoch keine von allzu materialistischer Art oder Sachen betreffend, welche den Gesetzen Buddhas zuwiderlaufen. Das Gebet endet mit diesem Satz: 右疏恭請三寶證明 Ehrfurchtsvoll bitte ich das Triratna, für das hier auf der rechten Seite stehende Gebet Zeuge zu sein.

Während dieses Gebet sich verwandelt in Rauch und Asche, singen die Brüder eine diesbezügliche Kantate, und darauf beschließen sie die Feierlichkeit mit einem Fußfall und drei Stirnaufschlägen, woran der dānapati sich beteiligt, während der *wei-na* dreimal ausruft: 歸佛、歸法、歸僧 Nehmt euere Zuflucht zu dem Buddha, zum Dharma und zum Sangha!

Diese Beschreibung der »Beweihräucherung des Thūpa« ist wortgetreu dem 5. Kapitel des *Po'-tšang ts'ing kwei*, des authentischen Gesetzbuchs

des Klosterlebens (s. S. 64) entnommen. Ihr Zeremoniell ist mithin mehr als tausend Jahre lang unverändert so gefeiert worden. Nehmen wir es jetzt etwas näher in Augenschau.

Aus der Ansprache des *wei-na* gleich nach dem Weihrauchopfer des dānapati geht unzweideutig hervor, daß die Ehrfurcht, welche die Schar der Mönche dem Thūpa entgegenbringt, den Zweck hat, alle Wesen zu veranlassen, dasselbe zu tun und sich dadurch seligzumachen. Wir haben es hier offenbar mit der praktischen Befolgung der Vorschrift Buddhas zu tun, welche auf S. 61 aus dem Lotus-Sūtra wiedergegeben ist, und deren kurzer Sinn der ist, daß Verehrung der Thūpas zur höchsten Weisheit und Seligkeit führt. Weiter geht aus derselben Ansprache hervor, daß die Umgänge um den Thūpa gleichfalls die Seligmachung erzielen, und schließlich noch, daß beide Zeremonien, sollen sie nicht kraft- und wirkungslos verlaufen, sich mit intensiven Wünschen für die Verwirklichung ihres Zwecks vereinen müssen. Auch für die erlösende Wirkung der Klosterglocke sind, wie auf S. 64ff. dargetan ist, während des Läutens gehegte und geäußerte Wünsche unentbehrlich. Solche 願 »Wünsche« oder »Hoffnungen« für das Wohl und Heil der Wesen zu hegen und zu formen und sie auszusprechen, war von alters her in der Mahāyānakirche strenges, religiöses Gesetz und somit eingewurzelter Brauch; liegt ja das Seligmachen anderer in der Natur der Bodhisattvas und der Buddhas, und folglich in der des Menschen, der mit wahrhaftigem Ernst den Weg zum Buddhatum bewandelt. Fromme Wünsche gehen mithin direkt hervor aus der allgemeinen Wesensliebe (慈), dem Grundprinzip des Mahāyāna, und bestimmen die innige Frömmigkeit, welche sein Mönchtum kennzeichnet. Werden sie bloß geäußert durch die Lippen, so sind sie wirkungslos; aus der Tiefe der Seele, aus dem Grunde des Herzens sollen sie emporquellen und mit intensiven Gedanken an die Verwirklichung, welche sie zu erzielen beabsichtigen, verknüpft sein. Es erübrigt sich aber, hier auf diesen Unterteil der großen Methode der Heiligmachung einzugehen, da das bereits an anderer Stelle[1] stattgefunden hat.

Während der Umgänge wird der Thūpa vorschriftsmäßig auf der rechten Seite behalten, das heißt, die Prozession muß sich in demselben Sinn um den Thūpa bewegen, wie die Sonne sich täglich um den Thūpa des Weltalls bewegt. Nur in dieser Weise wird der großen Pflicht des

[1] »Le Code du Mahāyāna en Chine«, Kap. 9.

Sangha, das Rad des Dharma zu drehen (vgl. S. 35), nachgekommen, denn sollte sich die Schar in umgekehrter Richtung bewegen, so würde sie dem Kreislauf des Lichts des Weltgesetzes, durch welches die Wesen der Erlösung und Vervollkommnung zugeführt werden, entgegenwirken und somit die schwerste Sünde auf sich laden, die sich denken läßt. Es bestätigt sich also hier klipp und klar, daß für die Kirche die Thūpas Darstellungen des Weltalls sind, und daß ihr Licht das Licht des Weltgesetzes ist; und von selbst erklärt sich nunmehr, weshalb während der Umgänge unaufhörlich und einstimmig die heiligen Namen *To-pao* des Weltgesetzes und Śākyamuni, seines Lichts, angerufen werden. Nach Erledigung dieser seligmachenden Prozession verehrt die Schar den Thūpa mit Stirnaufschlägen und läßt durch die Kraft ihrer Wünsche auch alle Wesen den Kopf tief, sogar bis zum Unsichtbarwerden, vor der allerhöchsten Weltmacht im Staub begraben und sich dadurch die höchste Weisheit erwerben.

Mit besonderer Klarheit stellt uns das an den Thūpa gerichtete Gebet des dānapati den Charakter und den Zweck der Thūpas vor Augen. Kommt ja darin scharf zum Ausdruck, erstens, daß die Śarīra's des Buddha das Licht, der Geist des Weltgesetzes sind, und daß die Thūpas dieses Licht überallhin auf Menschen und Götter scheinen lassen und dadurch die Heiden zur Religion des Weltgesetzes bekehren (vgl. S. 29, Satz 2 und 3). Weiter lehrt es, daß die Verehrung und Beleuchtung des Thūpa und die damit verbundenen Umgänge die Umdrehungen des Weltalls, des Rads des Dharma, fördern, so daß den Wesen dadurch nicht nur materielles Glück zuteil wird, nämlich aus der Erde hervorquellende goldene Ernten und vom Regen des Himmels gespendetes üppiges Wachstum, sondern auch Bekehrung zur Religion und daraus erfolgende Erlösung aus den Existenzen des Leidens und Hinaufführung zur höchsten Weisheit des Buddhatums.

Wir haben es somit mit einer religiösen Kultushandlung höchster Ordnung zu tun; und es kann daher nicht wundernehmen, daß Buddha in eigener Person durch eine spezielle Lehrrede in hellen Farben ihre mächtige Wirkung geschildert hat. Diese Lehrrede heißt: 佛說右遶佛塔功德經 »von Buddha gepredigtes Sūtra über das erfolg- und segensreiche Werk der Umgänge rechts um den Buddha-Thūpa herum«. Angeblich ist sie von einem śramaṇa von Choten, namens 實叉難陀 *Sit-tš'ai-lan-t'o*, in der Zeit der 周 *Tšou*-Dynastie (557—581) ins Chinesische

übersetzt worden, allein vom Original, das vielleicht nie bestanden hat, erfahren wir nichts. Im Tripiṭaka ist dieses Sūtra in die Klasse der 單譯經 »Sūtras, wovon nur eine Übersetzung besteht«, eingereiht, und in Bunyiu Nanjio's Catalogue ist es als Nr. 458 verzeichnet. Es hat folgenden Inhalt:

如是我聞。一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園、與大比丘僧及餘無量衆俱前後圍遶。爾時長老舍利佛即從坐起、偏袒右肩右膝、著地、合掌、向佛、以偈請曰、大威德世尊、願爲我等說右遶於佛塔所得之果報。爾時世尊以偈答曰、

Folgendes ist zu meiner Kenntnis gelangt. Dereinst hielt sich Buddha im Reiche Śravasti im Jetavana-Kloster auf, vorn und hinten und rundum von unermeßlichen Scharen von hohen bhikṣu-Geistlichen und anderen umgeben. Dann erhob sich Śāriputra, der vornehmste und älteste (der Jünger), entblößte sich die rechte Schulter und das rechte Knie, warf sich zur Erde, legte die Handflächen zusammen, kehrte sich zum Buddha, und bat ihn mittels eines Gedichts (gāthā) wie folgt: »Allerherrlichster Segenspender, von der Welt Verehrter (Lokajyeṣṭha), ich hoffe, daß du uns predigest von den Früchten und Belohnungen, welche gezeitigt werden durch Umgänge rechts um den Thūpa herum.« Und der Lokajyeṣṭha entsprach diesem Gesuch mit den folgenden Versen:

(1) 一切諸天龍夜叉鬼神等皆親近供養、斯由右遶塔。 Wenn alle möglichen Devas und Nāgas, Yakṣas und Geister usw. herbeikommen und Opfergaben darbringen, so ist das ein Erfolg von Umgängen rechts um den Thūpa herum.

(2) 在在所生處遠離於八難常生無難處。。 Wenn überall, wo diese Wesen leben, sie den Orten, wo die acht Hindernisse (gegen die Erlösung) bestehen, fern bleiben und somit immer dort leben, wo die Hindernisse nicht vorkommen, so ist das ... (usw. wie oben).

(3) 於一切生處念慧常無失具足妙色相。。 Wenn überall, wo Wesen leben, diese der Gnade (des Weltgesetzes) gedenken, welche ewig nie versagend einen Überfluß von Gestaltungen (Tagen) in den allerherrlichsten Farben hervorbringt, dann ist das ...

(4) 往來天人中福命悉長遠常獲大名稱。。 Wenn von denjenigen, die unter den Devas und Menschen verkehren, das Lebensglück in jeder Hinsicht blüht und sich erweitert, so daß sie sich stets wachsendes Ansehen und Ruhm erwerben, dann ...

(5) 在於閻浮提常生最尊勝清淨種姓中。。 Wenn diejenigen, die im Jambudvīpa (auf unserer Erde) wohnen, ihr ganzes Leben sich äußerst ehrenwert benehmen und ihre Reinheit in ihrem Stamme aussäen, dann ...

(6) 儀貌常端正富貴多財寶恆食大封邑。。 Wenn sie in Lebensformen und Benehmen stets korrekt sind, reich und angesehen werden, viele Schätze und Kostbarkeiten besitzen und aus großen, vom Fürsten verliehenen Domänen dauernd Einkünfte beziehen, dann ...

(7) 財寶常盈積而無慳吝心勇猛廣惠施。。 Häufen sich ihre Schätze und Kostbarkeiten ständig in Fülle, und sind sie dennoch nicht geizig, sondern üben tatkräftig weit und breit Wohltätigkeit, so ist das ...

(8) 色相淨微妙見者皆欣仰所住常安樂。。 Sollten sie dann so rein, fein und prachtvoll aussehen, daß ein jeder, der sie sieht, entzückt zu ihnen emporblickt, und sollten sie so überall, wo sie sind, dauernd Frieden und Freude stiften, dann ...

(9) 或爲忉利王妻子悉具足威勢力自在。。 Sollte ein solcher dann König der Trayastrimśa (d. h. Indra) werden, mit Gemahlinnen und Kindern in Überfluß, mit Majestät, Macht und Kraft und Unabhängigkeit (vom Existenzenwechsel), dann ...

(10) 或作婆羅門持戒善通達呪術圍陀典。。 Wird er ein Brāhman, der die Gebote hält und durchaus die Beschwörungskunst und die Vēda-Bücher versteht, dann ...

(11) 或作大長者豪貴多財產倉廩常豐足。。 Wird irgend jemand ein großer Häuptling, einflußreich und angesehen, mit vielen Reichtümern und immer reichgefüllten Kornspeichern, dann ...

(12) 或作正法王自在王閻浮率土咸歸化。。 Falls einer König des wahren Dharma wird, der unabhängig den Jambudvipa regiert, und dessen bekehrendem Einfluß die ganze Erde sich anvertraut, dann ...

(13) 或爲具七寶大勢轉輪王十善御群生。。 Oder wird einer König mit den sieben Kostbarkeiten (Würdezeichen, Weiber, Pferde, Elefanten, Soldaten usw.) und mit großer Macht, der das Rad (des Dharma) dreht und mittels der zehn Tugenden (Hauptgebote) alle lebenden Wesen regiert, dann ...

(14) 從此生天上常有大威德淨信於佛法。。 Sollte er dann aus dieser Existenz oben im Himmel wiedergeboren werden, um dort im bleibenden Besitz von Allmacht und höchster segenspendender Kraft zu sein und den reinen Glauben an den Buddhismus zu haben, dann ...

(15) 淨信速成已於法無迷惑見諸行皆空。。 Falls er dann dort diesen reinen Glauben rasch vervollkommnet, so daß er sich im Dharma nicht mehr irrt und zu der Einsicht kommt, daß alles Tun eitel ist, dann ...

(16) 從天上捨命下生於人中入胎不迷亂。。 Steigt er dann, seine Existenz ablegend, aus dem Himmel hernieder, um unter den Menschen geboren zu werden, ohne beim Eintritt in den Mutterleib Unordnung oder Verwirrung zu stiften, so usw.

(17) 在於母胎中垢穢所不染如淨摩尼珠。。 Wenn er dann im Schmutz des Mutterleibs unbesudelt bleibt wie eine reine Mani-perle, dann ...

(18) 在胎及生時令母常安樂飲乳亦復然。。 Und wenn er dann im Mutterleibe bis zu seiner Geburt der Mutter immer Ruhe und Freude gewährt und dasselbe beim Saugen tut, dann ...

(19) 父母及親戚一切共鞠養乳母常不離。。 Wenn dann seine Eltern mit den Blut- und Anverwandten alle zusammen ihn großziehen, und die stillenden Mütter ihn nie verlassen, dann ...

(20) 眷屬皆愛念超過於父母資財自增長。。 Und wenn dann auch seine Anverwandten ihn lieben und seiner gedenken, sogar mehr noch als die Eltern, und seine Habe dadurch sich vermehrt und anwächst, dann ...

(21) 夜叉諸惡鬼不能暫驚怖所須自然得。。 Sollten die Yakṣa's oder andere böse Geister es nicht vermögen, ihn auch nur vorübergehend zu beängstigen, und sollte er alles, was er braucht, von selbst bekommen, so ...

(22) 經於百千劫其身轉淸淨妙色相成滿。。 Wenn dann sein Wesen hundertmal tausend kalpa's hindurch Existenzwandlungen durchmacht und dabei rein bleibt, so daß die allerschönsten Farben und die (32) Zeichen (des Buddhatums) vollständig werden, dann ...

(23) 淨眼脩且廣猶如青蓮華兼得淨天眼。。 Wenn dann sein reines Auge (vimalanētra) sich entwickelt und weitblickend wird und einer blauen Lilie gleicht, und wenn er dazu noch das reine himmlische Auge (divyacakṣus) erlangt, dann ...

(24) 妙色常圓滿諸相自莊嚴成就大勢力。。 Sind dann seine allerschönsten Farben für immer in ihrer ganzen Fülle da; offenbaren sich somit die (32) Zeichen in aller Herrlichkeit und bilden sie seine Allmacht, dann ...

(25) 或生帝釋宮大威勢自在忉利天中尊。。 Oder sollte er im Palast des Kaisers Śakra (Indra) geboren werden, daselbst Allherrlichkeit, Allmacht und Selbständigkeit erwerben und Verehrungswürdiger (arya) werden im Trayastrimśas(-Himmel), so ...

(26) 或生須夜摩兜率陀天宮化樂及他化。。 Oder sollte er geboren werden unter den Suyama(-Göttern), oder im Tuṣita-Himmelspalast, oder im Himmel, wo man die Umgestaltung genießt (Nirmāṇarati?), oder im Himmel der Umgestaltung anderer (Vaśavartin), so ...

(27) 或復生梵天梵世最自在諸天常供養。。 Oder sollte er wiedergeboren werden im Himmel des Brahma (Brahmaloka) und wie Brahma ein Dasein der höchsten Selbständigkeit führen, so daß alle Deva's ihm stets ihre Opfer darbringen, so ...

(28) 億那由他劫常爲諸智人恭敬而供養。。 Ist er dann während Millionen nahuta von kalpa's stets ein Wesen, das alles Wissen innehat, dem Verehrung und Opfer dargebracht werden, so ...

(29) 其身及衣服億劫常無垢具足白淨法。。 Bleiben dann sein Wesen und seine Kleidung während dieser Millionen kalpa's stets makellos und im vollen Besitz blinkender Reinheit, so ...

(30) 具大精進力勤修種種行未嘗有疲懈。。 Falls er dann mit überaus großer, geistiger, vorwärtsstrebender Kraft fleißig die vielartigen Methoden (der Seligkeitsdisziplin) übt, ohne je müde oder nachlässig zu werden, so ...

(31) 勇猛常精進堅固不可壞所作速成就。。 Wenn er dann mit Mut und Tat stets geisteskräftig Fortschritte macht und eine unerschütterliche Standhaftigkeit an den Tag legt, so daß alles, was er tut, schnell Früchte zeitigt, dann ...

(32) 深遠微妙音聞者皆歡喜安樂常無病。。 Tiefsinnig und weit hörbar ist dann seine feine, herrliche (lehrende) Stimme, und jeder, der sie vernimmt, ist erfreut; er genießt Frieden und Freude und ist stets von Krankheiten frei; und das ist ...

(33) **如我所演說厭捨三有苦成就出世智。** Falls das, was ich (Buddha) gepredigt habe, die Qualen der drei Teile des Weltalls unterdrückt und beseitigt und vollkommen die über das Weltliche hinausgehende Weisheit reifen läßt, dann ...

(34) **常在四念處及以四正勤四如意神足。** Wenn man dann sich fortwährend beschäftigt mit den vier immer zu erwägenden Sachen (smṛtyupasthāna), mit den vier richtigen Anstrengungen (samyakprahāna, richtiges Sichvertiefen) und mit den vier göttlichen Schritten (?) zur unbeschränkten Macht (ṛddhipāda?), dann ...

(35) **了達四眞諦根力七覺分正道及聖果。** Wenn man darauf die vier Wahrheiten (āryasatyāni) ergründet, sowie die Wurzelkräfte, die sieben Teile der Erwachung zur Weisheit (bodhyanga), die wahre Lehre, und die Frucht der Heiligkeit, dann ...

(36) **滅一切煩惱具足大威德無漏六神通。** Wenn dann alles mögliche Leid zunichte wird, man vollständig allherrlich und allsegenspendend wird und von seiner sechsteiligen göttlichen Vernunft nichts verliert, dann ...

(37) **永離貪恚癡及一切障礙證獨覺菩提。** Wenn dann für immer Begierde, Abneigung und Unwissenheit, sowie alle möglichen Hindernisse (auf dem Wege zum Buddhatum) entfernt sind, und somit die einzigste Erwachung zum bodhi sich bezeugt, dann ...

(38) **得妙紫金色相好莊嚴身現作天人師。** Und wenn er dann die herrlichen purpurnen und goldenen Farben (des Weltlichts) erwirbt, die (32) Zeichen sein hehres, prächtiges Wesen zieren und er als Lehrmeister der Devas und Menschen in die Erscheinung tritt, dann ...

皆由以身業、及語業讚歎。右遶於佛塔、獲此大利益、右遶於佛塔、所得諸功德、我今隨所聞、略說詎能盡。

Und das alles wird durch die Verehrung und Lobpreisung erzeugt, welche durch die Leistungen des Körpers und der Sprache (Umgänge, Fußfälle, Anrufungen, Gebete) gebildet werden. Den großen Nutzen und Gewinn, welchen die Umgänge rechts um den Thūpa herum einbringen, und die verdienstvollen und segensreichen Ergebnisse solcher Umgänge habe ich jetzt so, wie ich selbst sie gelernt, in kurzen Worten euch gepredigt; aber den Gegenstand zu erschöpfen, wie wäre das möglich!

爾時世尊說此偈已、舍利佛等一切衆會皆大歡喜、信受奉行。

Als der von der Welt Verehrte diese gāthā's ausgesprochen hatte, waren Śāriputra und die ganze Schar in höchster Entzückung, nahmen gläubig die Lehrrede in Empfang und befolgten sie ehrerbietig.

Es ist klar ersichtlich, daß dieses Sutra die Laufbahn schildert, welche den Menschen durch Glückszustände verschiedener Existenzen, auch des irdischen Daseins, führt, bis er zuletzt die allerhöchste Heiligkeit der Buddhas erreicht. Wir sehen es hier geschildert in kirchlicher Sprache, wie das Rad des Dharma (法輪, dharmacakra), die Umwälzung des Weltgesetzes, die universelle Macht ist, die alles Gute schafft und somit auch die Trans-

migration durch Glückszustände bewirkt, und daß die Umgänge um die Thūpas, welche diese Weltbewegung nachahmen und fördern, denselben schönen Erfolg erzielen. Sie sind Ursache, daß alle Wesen die Buddhas verehren, das heißt, der Religion des Heils anhängen (1); daß sodann in allen folgenden Existenzen nichts mehr sie an der Ausübung der Religion behindert (2), und sie somit unaufhörlich an das täglich sich erneuernde, herrliche Licht des Dharma denken (3), und demzufolge Glück, Ehre, Ansehen, Macht und Reichtum ihnen zuteil werden (4, 6). Ihre Stammesgenossen erziehen sie zur Reinheit der Religion (5), und sie werden also auf dem großen und breiten Weg (Mahāyāna) geführt zur Seligkeit. Die Umgänge um den Thūpa bewirken dann weiter, daß solche guten Buddhisten die hohe Pflicht der Wohltätigkeit tatkräftig erfüllen (7), überall durch ihr bloßes Dasein andere glücklich machen (8), schließlich Könige im Himmel des Indra (9) oder weise Brahmanen (10), Begüterte und Große (11) werden; oder sie werden Könige dieser Erde, voll Macht und Majestät, die nach buddhistischen Grundsätzen regieren und das Rad des Dharma kräftig drehen (12, 13), um dann schließlich im Himmel wiedergeboren zu werden (14), daselbst, fest im Glauben, ihre Kenntnis des Dharma zu vertiefen und folglich die Eitelkeit alles Tuns zu erkennen (15). Immer wieder erhöhen die Umgänge um die Thūpas ihre Heiligkeit. Sie werden auf der Erde im Mutterleib wiedergeboren (16), verweilen darin unbefleckt (17) und ohne der Mutter Wehen zu verursachen (18). Alle Blut- und Anverwandten spenden ihnen ihre Liebe und Muttermilch; ihre Reichtümer wachsen stetig an (19, 20); böse Geister haben über sie keine Macht (21). So durchwandert ein solches Wesen unzählige Existenzen, die ihn immer weiter emporführen (22—31), bis ihm Erlösung von menschlichen Übeln und Qualen, Begierde und Lust zuteil wird, nebst Weisheit, göttlicher Vernunft, Wesensliebe und bodhi der Buddhas, und er dann als purpur-goldenes Licht der Welt vor Göttern und Menschen auftritt als Verkünder des Dharma des Heils (32—38).

Es ist klar, daß dieses Thema der Existenzwandlungen sich in allen möglichen Tonarten und mit allen denkbaren Variationen bearbeiten ließe, und daß Buddha also vollkommen recht hatte, am Schluß seiner Predigt zu behaupten, daß sich Lehrreden über den segensreichen Einfluß, den Umgänge um die Thūpas ausüben, bis ins Unendliche abhalten ließen. Gleichermaßen verständlich ist es, daß der durch dieses Sūtra so klar

ans Licht gerückte Wert der Thūpas als Werkzeuge zur Beglückung, Erlösung und Seligmachung der Wesen nur einer Auswahl des Mönchtums, den Esoterikern, begreiflich ist. Die große Mehrzahl, und die Laien erst recht, müssen sich zufrieden geben mit allgemeinen, verschwommenen Vorstellungen vom Glück, das diese Zaubertürme Mensch, Geist und Tier angedeihen lassen. Diese Begriffe schöpfen stets neuen Nahrungsstoff aus landläufigen Erzählungen und Legenden, deren Geburtsstätten wohl hauptsächlich in den Klöstern zu suchen sind, und die sich besonders nützlich erweisen zur fortwährenden Belebung der Opferwilligkeit der dānapati. Es wird darin erzählt von Seefahrern und Fischern, die den Thūpas und ihrer Beleuchtung Rettung vor Schiffbruch und Untergang verdankten; von Schutz, welchen diese Türme den armen Fischen angedeihen lassen, so daß, indem die Lampen brennen, die Netze der Fischer leer bleiben; auch von Leuten, denen liebe Verwandte im Traum erschienen, mit der Mitteilung, daß die Thūpas ihre Folterungen in der Hölle sehr milderten; usw. Eine der niedlichsten dieser Erzählungen, aus den 浙江通志 *Tšĕ'-kiang t'ung tši,* »Allgemeine Denkschriften von *Tšĕ'-kiang*« in Kap. 124 des *T'u-šu tsi'-tš'ing* zitiert, sei hier beispielsweise wörtlich wiedergegeben:

Das Kloster des Landes der Reinheit hat einen Thūpa. Jede Nacht ließ es durch umhergehende Mönche Geld sammeln für Öl und die Lampen anstecken, und diese blieben dann bis Tagesanbruch brennen, so daß Flußschiffer und Seefahrer den Thūpa als Bake benutzten. In der Periode *Šao-hing* (1131—1163) erloschen plötzlich in der zweiten Wache die Lampen auf dem Thūpa. Die Klosterbrüder glaubten, das käme wohl daher, weil die umhergehenden Sammler das Ölgeld unterschlügen, und sie befragten sie darob. Jedoch sie bekamen von den Umstehenden den Bescheid, daß jede Nacht gegen Ende der Wache eine ganze Truppe von menschähnlichen Wesen aus dem Westen heranfliege und sich wimmernd und wehklagend auf dem Thūpa versammle, und daß dann die Lampen sofort erlöschten. Die Mönche konnten das nicht so ohne weiteres glauben, zündeten in der nächsten Nacht selbst die Lampen an und hielten Wache; und wirklich kam bei Anbruch der Wache eine Truppe von wohl mehr als tausend oben zu dem Thūpa hin: jeder tauchte die Finger in das Öl und schmierte es auf seine Wunden. Sofort schritten die Mönche auf sie los mit der Frage, was sie denn damit wollten. Alle machten den Stirnaufschlag und sprachen: »Wir sind gefallene Krieger der Armee des oberen *Huai*-Flusses; wir haben das gnadenvolle Licht des Triratna erblickt und erbitten etwas von dem Öl; denn beschmieren wir damit unsere von Schwert und Pfeil verursachten Wunden, dann genesen sie sofort, und uns wird gestattet, wieder eine Existenz zu durchleben.« Als die Mönche dann fragten: »Welche Existenzlaufbahn (道 Weg, gati) werdet ihr dann durchleben?« da stellte sich die ganze Armee in vier Gliedern auf, und sowohl die Vorn- wie die Hintenstehenden antworteten: »In der kommenden Existenz werden wir leben als begüterte und ansehnliche Personen; sobald nur das Öl dieser Lampen unsere Wunden geheilt hat, werden wir in jene Existenz übergehen.« Nunmehr kauften die Mönche noch mehr Öl ein, vermehrten

die Zahl der Lampen und füllten damit den ganzen Thūpa, und jede Nacht waren die Gespensterscharen immer wieder da, um ihre Wunden mit dem Öl zu salben. So verfloß ein halbes Jahr, während ihre Zahl immer mehr abnahm, bis zu guter Letzt gar keine mehr kamen.

Fünftes Kapitel.
Kleine Thūpas.

Sind die Thūpas heilige Zauberwerkzeuge, mittels welcher die Kirche die leuchtende Heilslehre des Weltalls und ihre erlösende Kraft in die Welt hinaussendet, so liegt es in der Natur der Sache, daß dieselbe Kirche auch kleinere Thūpas erfunden hat, die in bescheidenerem Maße und auf geringere Entfernungen hin lediglich von speziellen Unterteilen der Heilslehre die Segnungen verbreiten. Die Heilslehre ist die gesamte heilige Schrift, die Tripiṭaka und der darin lebende heilige Geist. Somit lassen sich einzelne Sūtras, daraus entnommene Sätze, gāthā's oder Verse, und dhāraṇi's oder Worte, denen seligmachende Kraft innewohnt, erfolgreich auf solchen kleinen Thūpas anbringen, zusammen mit Statuen von Buddhas oder Bodhisattvas, die sie zur Heiligung der Wesen predigen oder aussprechen. Besonders in Klöstern, wo ein großer Thūpa zu den frommen Wünschen gehört, empfehlen sich solche kleineren als Ersatz, zumal sie sich mit geringem Kostenaufwand errichten lassen. Sie passen sich vortrefflich der Spezialisierung der so umfangreichen Seligmachungsmethode an und sind somit nützliche Werkzeuge zur Verwirklichung der höchsten Aufgabe der Mahāyāna-Religion: Seligmachung aller Wesen in jeder Art und Weise, die sich nur erfinden und ersinnen läßt.

Etwa zwei bis drei Meter hohe Thūpas, sehr verschiedenartig gestaltet, achteckig, rund, quadratisch, massiv, aus Granitquadern zusammengesetzt, kommen zahlreich in den südlichen und zentralen Provinzen vor. Sie haben zumeist einen Sockel mit Gesims und Wulst oder in Gestalt einer Lotusblume, und auf dem Dach nicht selten eine Stange aus Granit, so daß sie häufig den Grabthūpas der Geistlichkeit sehr ähnlich sind. In der Frontfassade sieht man eine gemeißelte Nische mit sitzender Statue im Halbrelief; oder es ist auf einer oder auf mehr Fassaden eine Reihe von kleinen Nischen mit solchen Statuen zu sehen. Viele solcher Thūpas tragen die eingemeißelte heilbringende Inschrift »Namo Buddha Soundso«; oder 唵嘛呢叭彌吽 »Om mani padme hum«. Sie sind zumeist sehr verwittert und offenbar Jahrhunderte alt. Wohlbegreiflich sind sie in allererster Linie

in den Klöstern zu finden, und zwar links und rechts vor dem großen Tempel, nicht selten sogar mit mehreren zusammen auf beiden Seiten des Hofs in gleichen Entfernungen. Man trifft sie aber auch auf Anhöhen in der Umgebung, sogar versteckt im Wald und Gebüsch. Weiter sind sie auf alten Granitbrücken, bei Fähren und an allerhand Stellen zu finden, angeblich zur Vertreibung, Abwehr und Vernichtung von Übel.

Von manchem wohlbekannten und vielverehrten Buddha sagt die heilige Schrift, daß er sich zur Erlösung der Wesen von Übel aller Art im Nirvāṇa einer Universaldhāraṇi bedient, und daß er diese sogar den Wesen bekanntgegeben hat, damit sie, seelenrein und tiefgläubig, jene mit eigenem Munde aussprechen und somit Übel abwehren oder vernichten. Auf manchem kleinen Thūpa steht solch eine Leibdhāraṇi gemeißelt, neben dem Buddha, der sie schuf. In vielen Fällen ist er einer der sieben Mānuṣibuddhas oder »Mensch-buddhas«, d. h. Śākyamuni oder einer seiner sechs unmittelbaren Vorgänger, ein jeder das Licht einer vergangenen Sonnenperiode. Somit versteht die Kirche es vortrefflich, für die jetzigen Wesen die erlösende Lichtkraft des Weltgesetzes aus unermeßlichen Zeitaltern der Vergangenheit nützlich zu verwerten. Noch viel weiter aber geht die Macht ihrer bodhi, ihrer allseligmachenden Vernunft; denn sie hat einen Thūpa erdacht, der die siebenfache seligmachende Kraft der Mānuṣibuddhas in sich allein vereint. Dieses wunderbarste aller Heilwerkzeuge ist der 七佛塔 »Thūpa der 7 Buddhas«, eine achtseitige Steinsäule, von denen sieben Seiten jede den Namen eines dieser Buddhas trägt, mit dem Vorsatz Namo und mit seiner Leibdhāraṇi, eventuell mit einer mächtigen gāthā noch dazu. Unendlich wirkungsvoll und dennoch so einfach steht dieser steinerne Seligmacher da, anspruchslos, vereinsamt in der Umgebung seines Klosters, oft zwischen Bäumen versteckt, so daß sogar viele Brüder kaum von seinem Dasein etwas wissen.

Ein interessantes Beispiel der Verbreitung des erlösenden Heils mittels auf Thūpas angebrachter heiliger Schrift bieten die lamaistischen 黃寺 »Gelben Klöster«, die nördlich der Stadtmauer Pekings liegen, offenbar zur Sicherstellung des *Fung-šui* oder geomantischen Glücks des Palastes. Das östliche Kloster, der 普靜禪林 »Dhyāna-Wald der universellen Ruhe«, bestand bereits vor der Mantschu-Dynastie und enthält im Haupttempel Statuen des Triratna. Unmittelbar daneben liegt in derselben Ummauerung das westliche Kloster, im 9. Jahre der *Šun-tši*-Periode (1652) vom

Dalai-lama gegründet; seine kolossale Kirche enthält gleichfalls das Triratna und dazu noch viele andere Heilige. Hier nun steht ein fast gänzlich aus weißem Marmor konstruiertes, prächtiges Monument, wohl einzig in seiner Art, der 清淨華成塔 »Thūpa der reinsten Reinheit und der Vollkommenheit des Vortrefflichen«. Er erhebt sich im Zentrum einer rechteckigen, nach den vier Himmelsgegenden orientierten Terrasse, die elegante Brüstungen aus Marmor und Backstein trägt, ausgenommen in der Mitte der Nord- und Südseite, wo statt dessen eine schöne, solide 牌坊 *p'ai-fang* »Pforte mit Inschrifttafel« steht, mit drei Durchgängen. Von dort führt eine Marmortreppe auf einen rechteckigen, aus Quadern konstruierten Unterbau eines massiven Urn-thūpa, der das Zentrum der Terrasse einnimmt. Der achtseitige Sockel dieses Thūpa ist verziert mit Halbreliefdarstellungen aus dem Leben Buddhas, von seiner Empfängnis bis zum Nirvāṇa. Das schwere Gesims des Sockels trägt das Fußgestell der Urne, das aus vier Schichten besteht, in denen auf jeder Fassade zwei Nischen mit sitzender Buddhastatue angebracht sind. Auch die Urne ist hauptsächlich aus Quadern. Ihre bauchige Wandfläche trägt in gleichen Entfernungen acht stehende Buddhafiguren mit der dhyāna-Binde (s. S. 47) um die Stirn, und vorn zeigt sich in einer Nische das Triratna in sitzender Haltung. Eine breite, sich verjüngende Stange mit bronzenem Schirm und Abschlußknauf krönt die Urne.

Zu diesem eigenartigen Urn-thūpa gesellen sich noch vier kleinere, einander ähnliche Thūpas oder vielmehr Säulen, achtseitig, schlank, massiv, einer auf jeder Ecke des Unterbaus. Stark vorspringende, schöne Gesimse teilen sie in Gliederungen. Die untere Gliederung eines jeden trägt die heiligen Inschriften; die drei folgenden Gliederungen, erheblich niedriger, zeigen auf jeder Fassade eine Nische mit sitzendem Buddha; dann folgen noch drei Gliederungen, die wiederum viel niedriger sind und den Abschlußknauf tragen. Was nun die Inschriften betrifft, so trägt der Thūpa der südöstlichen Ecke, auf diesem Heiligtum des Weltlichts natürlich die vornehmste, das 藥師如來本願經 »Sūtra der eigenen Gelübde des Tathāgata Arzneimeisters«, also des auf S. 58 erwähnten Buddhas des aufgehenden Sonnenlichts. Es schildert den gewaltigen Einfluß, welchen dieser Buddha durch die Macht seiner Gelübde morgens ausübt in der Welt, und seine Verlesung bildet daher den Hauptteil der frühen Morgenandacht jeder Klosterbrüderschaft. Von den drei anderen Thūpas trägt einer eine Anzahl

dhāraṇi: ein anderer ebenfalls dhāraṇi, die als 佛頂首楞嚴大哈 verzeichnet sind; der vierte das 金剛般若波羅密經 Vajraprajñapāramitā-sūtra (Bunyiu-nanjio, Nr. 10). Die Modelle dieser Inschriften wurden auf kaiserlichen Befehl im 49. Jahre der *K'iĕn-lung*-Periode (1784) durch zwei Reichsgroße geschrieben, im selben Jahre, als das Monument, ebenfalls auf kaiserlichen Befehl, gebaut wurde.

In den chinesischen Schriften aller Jahrhunderte werden so sehr viele Thūpas erwähnt, daß der Gedanke, sie haben alle der Klasse der großen angehört, sich von selbst ausschließt. So erwähnt z. B. das 夢粱錄 *Mung liang lu'* von 吳自牧 *Wu Tsĕ-mu'*, ein Werk in 20 Kapiteln voll historischer, ethnographischer und wirtschaftlicher Einzelheiten, insbesondere über 杭州 *Hang-tšou*, die Hauptstadt von *Tšĕ'-kiang*, für diese Stadt allein nicht weniger als 39 Thūpa (s. Kap. 15), worunter drei aus Eisen. Ganz gewiß können eiserne Thūpas, die in der Literatur oft erwähnt werden, nur ausnahmsweise von ansehnlicher Höhe gewesen sein. Chavannes gibt die Abbildung eines ziemlich hohen mit neun Gliederungen als Nr. 1038 seines Albums der »Mission Archéologique«, und ebenda als Nr. 922 und 923 eines 13stöckigen bei *K'ai-fung*, der aus Eisen sein soll, aber es vielleicht nicht ist. Auch vier kleine Thūpas aus Bronze, die in Klöstern auf dem 五臺 *Wu-t'ai*-Berge in *Šan-si* stehen, bildet er ab als Nr. 1106 bis 1109.

Sechstes Kapitel.

Thūpa und Geomantik.

Die vorliegende Abhandlung hat erwiesen, daß die esoterische Heilslehre des Mahāyāna-Buddhismus das Weltgesetz zur Grundlage hat, die Weltordnung, die Quelle alles wirklichen und imaginären Glücks. Diese Grundlage war auch die des altchinesischen philosophisch-religiösen Systems, aus dem der Taoismus und der Konfuzianismus erwuchsen, nämlich das 道 *Tao*, der »Weg« oder »Gang« des Alls. Also sind, wie ich unlängst in einem Spezialwerk über »Universismus« dargetan habe (daselbst S. 2), die drei Hauptreligionen Chinas drei Äste eines gemeinsamen Stammes: der Religion des Universums.

Es wäre gewiß denkbar, daß sich der Buddhismus erst, nachdem er sich auf dem chinesischen Boden eine neue Heimat erworben, unter dem mächtigen Einfluß des dort von alters her herrschenden taoistischen Systems

zu einer universistischen Religion umbildete. Für eine solche Hypothese hat jedoch eingehendes Studium über den Entwicklungsgang des chinesischen Buddhismus in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung bisher noch immer keine feste Grundlage geschaffen. Vielmehr spricht der Stand der wissenschaftlichen Kenntnis des Buddhismus für die Annahme, daß höchstens von einer universistischen Weiterentwicklung dieser Religion auf chinesischem Boden die Rede sein könne, weil der universistische Charakter ihr schon in Indien angeboren war. Es läßt sich also an eine uralte, gemeinsame Wurzel der asiatischen Religionen glauben, vielleicht einschließlich der von Assyrien und Babylon, eine Wurzel, die sich in folgende Worte fassen ließe: Ehrfurcht vor der Majestät des Alls, das alles Licht, alle Vernunft, alles Gute in sich hat, und worin aufgenommen und aufgelöst zu werden das höchste Heil bringt, Erlösung von allem Übel.

So gut wie der Mahāyāna-Buddhismus, hatte und hat noch immer der urchinesische Universismus seine esoterischen Lehren und Wissenschaften, seine 術 *šu'*. Eine von diesen, in der Regel 風水 *Fung-šui*, »Wind- und Wasser«, genannt, griff zu allen Zeiten besonders tief ins Volksleben hinein. Es war nämlich ihre Aufgabe, dafür zu sorgen, daß Häuser, Dörfer, Städte, Landschaften, Gräber, Tempel, kurz alle Wohnstätten der Menschen. Toten und Götter, möglichst unter günstigen Einflüssen des *Tao* oder der Weltordnung sich befinden, auf daß überall nur Glück und Wohlfahrt herrsche. Ausführlich habe ich diese Geomantik in anderen Werken erörtert[1], und es braucht also nicht hier auf sie eingegangen zu werden. Wohl aber ist es hier am Platze, zu bemerken, daß sie die buddhistischen Tempel und Thūpas in ihren Dienst gestellt und dadurch die Bedeutung dieser Heiligtümer für das chinesische Leben bis zum Höchstmaß gesteigert hat.

Wohl verstand es die Geomantik, nach ihrer Art für den Bau von Wohnstätten, Gräbern und Tempeln glückverheißende Stellen ausfindig zu machen, wo Berge, Anhöhen, Gewässer, Bäume, kurz alle unter der Einwirkung von Sternen und Gestirnen stehende Bodengestaltungen günstige Einflüsse des Weltalls zusammenzogen. Allein den Geist oder die Kraft der leuchtenden Weltordnung, der Quelle alles Segens, an jeder beliebigen Stelle festzubannen zur Sicherung des Glücks ganzer Gegenden, das war eine Kunst, welche die Vernunft der Weisesten aller Professoren der Geomantik

[1] »The Religious System of China«, Bd. III, S. 935 ff. — »Universismus«, Kap. 13.

noch nie bewältigt hatte, und die nur der Buddhismus verstand. Baute sich ja diese Religion Klosterkirchen mit Statuen des Dharma und des Buddha, aus denen Licht und Segen der Weltordnung strömten, und daneben Thupas, die dasselbe taten mit erheblich größerer Kraft bis zum fernen Horizonte. Es ließe sich daher, mittels dieser Heiligtümer, das *Jang*, die Weltseele des Lichts und des Heils (vgl. S. 36), überall hinlenken, wohin die Weisen der Geomantik es für nötig oder nützlich hielten. Man brauchte sie nur als Schutzheiligtümer des *Fung-šui* ganzer Gegenden an geeigneten, genau berechneten Stellen zu erbauen, wo Einflüsse des Himmels und der Erde zusammenflossen und die Wirkung (*šên, ling*, s. S. 37) der Gebäude zum höchsten Grad zu steigern in der Lage waren.

Gewiß ließ sich die Kirche diese ihren Heiligtümern zugedachte Rolle gern gefallen: muß sie ja gerade darin ein durchaus geeignetes Mittel erkannt haben, um sich in der von Behörden und Volk ihr bisher entgegengebrachten Duldsamkeit und im allgemeinen Wohlwollen fester zu verankern. Von nun an opferte ein jeder, ob gläubiger Anhänger der Kirche, ob Konfuzianer oder Taoist, freudig seine Pfennige für den Unterhalt oder die Erneuerung der Gebäude des Klosters, in dessen Bannkreis er wohnte, oder zur Vergrößerung von dessen Grundbesitz. In solchem Bannkreis sprach fortan ein jeder von seinem *Fung-šui*-Kloster, von seinem *Fung-šui*-Thupa und betrachtete diese Gebäude als gemeinsames Besitztum. Manches Kloster verdankte nunmehr dem *Fung-šui* sogar seine Gründung. Begüterte und Notabeln, die Mandarinen an der Spitze, bildeten Ausschüsse von 董事 *tung-ši*, »Sachwaltern«, welche die Geldsammlungen durch freiwillige Subskription besorgten und unter sachverständiger Führung von *Fung-šui*-Gelehrten Bau und Herstellungsarbeiten vornehmen ließen. So wurde ein jeder nach seinem Vermögen Gönner der Kirche, dānapati (vgl. S. 68), und ohne Klosterbruder zu werden, setzte er dadurch zwecks Erlösung der Wesen und Förderung ihres stofflichen Wohlseins seine Kräfte zum Drehen des Dharma-rads an, abgesehen davon, daß seine Opferwilligkeit ihm noch obendrein einen Platz in den Reihen der Vornehmen einbrachte. So gingen die stofflichen Interessen des Menschtums praktisch Hand in Hand mit denen für seine Seligkeit in kommenden Existenzen. Altchinesischer Universismus verbrüderte sich innig mit dem buddhistischen unter der Fahne der allgemeinen Wesensliebe. So wurde die aus Barbarenland stammende und somit vom Staatskonfuzianismus grundsätzlich als ketzerisch verschriene

Religion ein unentbehrliches Element im chinesischen Leben und konnte sich somit vor Verfall und Untergang, sogar vor gewaltsamer Ausrottung durch den Staat schützen.

Fung-šui bedeutet »Wind und Wasser«, das heißt, die Hauptfaktoren der Geomantik sind diese zwei Elemente, von denen in China, wo im Sommer vorherrschende südliche Winde Regenfall bringen, Ackerbau und Volksernährung abhängig sind und somit Glück und Unglück der Menschheit bestimmt werden. Damit im Drehen des Weltrads keine Störung eintritt, und also die richtigen Zeiten den richtigen Wind und Regen bringen, ist es eine der Hauptaufgaben des Sangha, mittels geeigneter religiöser Kultgebräuche auf die in Klöstern und Thūpas wohnende Weltallkraft einzuwirken. Diese Zeremonien stellen ein eigentümliches Gemisch von buddhistischem und nichtbuddhistischem Universismus dar. So werden, je nach Bedarf, Regen und klares Wetter erzeugt, auch Heuschreckenplagen abgewendet[1] und Überschwemmungen vorgebeugt. Folglich ist die buddhistische Geistlichkeit von selbst auch eine Priesterschaft des *Fung-šui* geworden, also des Taoismus, von dem das *Fung-šui* ein Hauptunterteil ist.

Das dem Ackerbau, in erster Linie dem Reisbau unentbehrliche Wasser entströmt den Bergen. Dort also wohnen und walten die 龍 *lung* oder »Drachen«, am liebsten ehrerbietig 龍王 *Lung-wang*, »Drachenkönige«, genannt, welche durch Verdichtung der Wolken Regen erzeugen und folglich den Wasserstand der Flüsse und Bäche beherrschen. Diese segenspendenden Wassergötter können aber unter Umständen recht gefährlich werden und die Urheber sein von Gewitterstürmen und Überschwemmungen, sowie von verheerender Dürre. Deshalb sind viele große Klöster und eine Unmenge von kleineren und ganz kleinen als Regulatoren des Regenfalls mehr oder weniger hoch auf den Abhängen an den Flußquellen erbaut, häufig in malerischer Lage zwischen vom Wasser bloßgelegten Felsblöcken. Diese Entlegenheit in reiner, frischer Luft entspricht der Befreiung vom irdischen Staub und Gewühl, welche die Seligkeitssucher erstreben; dadurch auch sind die Klöster beliebte Ausflugsorte begüterter dānapati, insonderheit während der Sommerhitze. Manche in der Literatur erhaltene Überlieferung bestätigt, daß an solchen Orten in der alten Zeit Drachen Sturm und Überschwemmung verursachten und durch buddhistische Geistliche mittels Sūtras, dhāraṇis und andere religiöse Zaubermittel bezwungen

[1] Ausführliches hierüber in »Le Code du Mahāyāna«, Kap. 8.

oder in trocknen Zeiten zu Regenerzeugung genötigt wurden, und daß diese Ereignisse Anlaß zum Bau der nunmehr da befindlichen Klöster gaben[1].

Die Auffassung, daß Wolken, Gewitter und Regen von Drachen erzeugt werden und diese Götter somit entweder Mäßigung oder Anregung erfordern mittels buddhistischer Tempel und Thūpas, scheint keineswegs ausschließlich auf chinesischem Boden entstanden zu sein. In der Zeit des *Hüen-tšuang* muß sie auch in Indien und Turkestan geherrscht haben. Wir lesen nämlich in den Reiseberichten dieses Pilgers im 3. Kapitel (Julien Bd. I, S. 152) von einem Teich, zu dessen Drachen die Geistlichkeit erfolgreich um Regen und helles Wetter zu beten pflegte; auch noch (ebenda S. 134) vom Drachen eines Flusses in Udyāna, der Sturm und Wind entfesselte, so daß die Feldfrüchte großen Schaden erlitten, und der deshalb vom Herrn mittels einer Predigt bekehrt wurde. Im 7. Kapitel (Jul. I, 360) lesen wir dann von einem Teich, dessen Drachenkönig gelegentlich Wind und Regen entfesselte. Das 12. Kapitel (Jul. II, 240) enthält die Legende eines Flusses in Chotĕn, der plötzlich zu strömen aufhörte, weil sein Drache hingeschieden war, bis der König, zur Rettung des bedrohten Ackerbaus, einen Minister ins Wasser gehen ließ, um den Drachen zu ersetzen. Noch an anderen Stellen ist in *Hüĕn-tšuang*'s Schriften von Fluß- und Seedrächen die Rede. Am schlagendsten aber tritt die Gleichheit der chinesischen und indischen *Fung-šui*-Begriffe ans Licht im 1. Kapitel in den Berichten über Kapiša (Jul. I, S. 47 ff.). Unter Weglassung von hier völlig bedeutungslosen Abschweifungen lesen wir dort folgendes:

Über 200 *Li* nordwestlich der Königsstadt kam er an einen großen Schneeberg. Darauf liegt ein See, wo, wer um Regen und klares Wetter betet, eine der Bitte entsprechende Verwirklichung seines Wunsches erlangt. Er vernahm dann, daß die alte Geschichte folgendes berichtet:

Dereinst gab es im Reiche Gandhāra einen Arhat, der immer vom Drachenkönig mit Nahrung versehen wurde . . . Sein Gefolgsmann, ein śrāmaṇera, . . . starb und wurde Großkönig der Drachen. Dessen Macht entfaltete sich, und seine Bosheit kam zum Ausbruch: er begab sich in den See, ermordete den Drachenkönig und bezog dessen Drachenpalast . . . Dann rief er gewaltige Wind- und Regenstürme hervor, welche Bäume umwarfen und entwurzelten. Er wollte nun auch die saṅghārāma (Klöster) verwüsten, und König Kaniṣka, den das befremdete, entsandte Boten, um Kundschaft einzuholen; und durch sie gab ihm der Arhat über die Sachlage Bescheid. Nun ließ der König gegen diesen Drachen am Schneeberge einen saṅghārāma erbauen und einen mehr als hundert Fuß hohen Stūpa errichten.

[1] Es sei hier auf die vortreffliche Monographie hingewiesen, welche Prof. M. W. De Visser der Leidener Universität unter dem Titel »The Dragon in China and Japan« veröffentlicht hat.

Jedoch die von dem Drachen gehegte Böswilligkeit war von Dauer, und er entfesselte den Wind und den Regen. Es war des Königs Herzenswunsch, womöglich Hilfe zu bringen, und der Drache wütete immer weiter mit seines Zornes Gift. Sechsmal fiel der saṅghārāma mit dem Stūpa in Trümmer, und siebenmal wurden sie wieder erbaut. Es verdroß König Kaniṣka, daß sein Werk immer wieder mißglückte, und er wollte nun den See des Drachen zuschütten und so sein Wohnhaus verwüsten. Sofort brachte er eine Kriegsmacht auf die Beine und zog nach dem Schneeberg hin; aber da verwandelte sich der Drachenkönig, den tiefe Furcht packte, in einen alten Brāhman, der sich mit der Stirn auf der Erde vor des Königs Elefanten niederwarf und ihm diesen Rat erteilte: »Großer König, ... weshalb läßt du dich nun auf einen Streit mit einem Drachen ein? Zwar ist ein Drache ein Tier niedriger Art und von böser Sorte, aber er besitzt eine große Macht, die nicht durch Kraft zu bekämpfen ist. Er fährt nämlich auf Wolken und Wind, schreitet durch den Luftraum und durch Wasser und läßt sich somit nicht durch menschliche Kraft bezwingen. Was soll also dein königliches Gemüt gegen ihn zürnen! ... Ich rate dir also, o König, deine Kriegsmacht wieder heimzuführen.«

König Kaniṣka befolgte aber diesen Rat nicht. Sofort ging der Drache in den See zurück; seine Stimme dröhnte, und der Donner rollte; ein Sturmwind entwurzelte die Bäume; es regnete Sand und Steine; Wolken und Nebel hüllten alles in Dunkel. Schrecken und Furcht ergriffen Streitmacht und Pferde. Nun legte der König sein Geschick in die Hände der Drei Kostbarkeiten (Triratna) und bat sie um Errettung. ... Gleich darauf stiegen aus seinen Schultern große qualmende Flammen empor, und der Drache zog sich zurück; der Wind legte sich, die Nebel rollten sich auf, und die Wolken gingen auseinander.

Nun befahl der König, daß jeder im Heere einen Stein auf der Schulter herantragen sollte, um den See des Drachen vollzuschütten. Da verwandelte sich der Drachenkönig abermals in einen Brāhman und bat den König wieder, mit den Worten: »Ich, der Drachenkönig jenes Sees, fürchte deine Macht und lege mein Schicksal in deine Hand ... Baue jetzt den saṅghārāma wieder auf, ich werde es nicht wagen, ihn umzustoßen. Entsende öfters jemand, der das Gebirge aus der Ferne beobachtet, und wenn sich darauf dunkle Wolken bilden, so schlage man rasch die ghaṇṭa (Glocke); ich werde dann den Hall vernehmen, und meine Bosheit wird aufhören.« Also erbaute der König den saṅghārāma und den Stūpa wieder, und das Beobachten der Wolken in der Ferne ist bis jetzt nie eingestellt worden.

Es werden in China wenig Städte zu finden sein, in deren Umgebung keine buddhistischen Klöster oder Tempel, mit oder ohne Thūpa, liegen zur Beschützung ihres *Fung-šui*. Erst recht ist das mit Peking der Fall: auf allen Seiten ist sein *Fung-šui* und das des Kaiserpalastes in dieser Weise gesichert. Weitaus die meisten Klöster und Thūpas liegen dort in den Bergabhängen nordwestlich der Stadt, sowie in der Ebene, welche sich von dort bis an die Stadt erstreckt. Fast alle sind an Bächen erbaut, deren Wasser nach der Stadt hinströmt und ihr 水神 *šui-šen* oder 水靈 *šui-ling*, »Geist und Kraft des Wassers«, zuführen, die dann auf der Nord- und Westseite des Palastes mittels großer Teiche festgehalten wird. Von diesen Klöstern und Thūpas seien nur die folgenden erwähnt:

Die 八大處 *Pa' ta tš'u*, »acht Hauptorte«.

Das 大靈光寺 *Ta Ling-kuang sĕ*, »Große Kloster des gotteskräftigen Lichts«, mit einem glänzend weißen, massiven Ṭhūpa von 13 Schichten, unten mit Laternen, oben mit Glöckchen ausgestattet. Unweit davon liegt das 龍泉奄 *Lung-ts'uan jĕn*, »Kloster der Drachensprudel«.

Das auf S. 46 ff. besprochene, an einem großen Bach liegende *Pi'-jün*-Kloster mit fünffachem Thūpa.

Das 十方普覺寺 *Ši'-fang p'u-kio' sĕ*, »Kloster der universellen Weisheit aller zehn Weltgegenden«. Es wird landläufig 臥佛寺 *Wo-Fu' sĕ*, »Kloster des liegenden Buddhas«, genannt, weil im Hintertempel ein bronzenes Bild den Buddha in liegender, vielleicht schlafender Haltung darstellt, mit dem Kopf nach Westen, wo das Weltlicht ins Nirvāṇa geht. Der Haupttempel enthält das Triratna mit Ananda, Kaśyapa und 18 Arhats.

Der 黑龍潭 *He'-lung tan*, »Teich des schwarzen Drachen«, mit Tempel des Triratna und noch einem Tempel mit gelbglasierten Dachziegeln, in dem sich die Statue eines Drachengottes befindet, mit schwarzem Antlitz und Kleidung eines Reichsmagnaten. Hinter ihm ist die Wand mit einem Drachen bemalt, und neben ihm stehen noch einige Götter, worunter der des Donners sich erkennen läßt. Eine in eine Steintafel gemeißelte Handschrift des Kaisers *Šing Tsu* (*K'ang-hi*) verkündet, daß dieser oftmals persönlich an der Stelle mit gutem Erfolg um Regen bat und deswegen diesen Drachentempel errichten ließ. Zufolge einer anderen Steintafel wurde durch kaiserlichen Erlaß des dritten Jahres *K'iĕn-lung* (1738), der hiesige Drachengott in die Opferstatuten aufgenommen[1], mit der Bestimmung, es solle ihm alljährlich im Frühling und im Herbst ein Staatsopfer dargebracht werden. Den Namen »schwarzer Drache« verdankt diese Gottheit dem Umstand, daß der dortige Bach einer der nördlichsten ist, die dem Palaste Wasser zuführen, denn der Norden ist mit Schwarz identifiziert. Dieses Wasser und somit auch sein Geist (*šĕn*) oder seine Kraft (*ling*) sammelt sich in einem künstlichen Teich vor dem Drachentempel und strömt von da heraus der Ebene und dem Palaste zu.

Von den *Pa' ta t'š'u* bis hierher trägt der Gebirgsrand viele Thūpas, die bis weit in die Ebene hinein sichtbar zind.

Das 大覺寺 *Ta kio' sĕ* oder »Große Kloster der Weisheit«, das schon aus der Zeit der *Liao*-Dynastie (916—1125) datiert.

[1] Siehe »Universismus«, S. 279.

Der Thūpa von *Pa` li tšuang*, dessen Stellung als Schutzheiligtum des Glücks des Kaiserhauses auf S. 41 f. besprochen ist, und der Thūpa des *T'iēn-ning*-Klosters (s. S. 39 f.) stehen gleichfalls je an einem Bach, der nach Peking fließt.

Die Stellung dieser und noch vieler anderer Klöster und Thūpas als Palladien des *Fung-šui* Pekings erklärt völlig, weshalb sie fast alle von den fünf Kaiserhäusern, die in Peking oder ihrer nächsten Umgebung ihre Hauptstadt hatten, nämlich die von *Liao*, *Kin*, *Juan*, *Ming* und *Ts'ing*, errichtet, erneuert und unterhalten worden sind. Sie haben also alle diese Dynastien überlebt und damit den Beweis erbracht, daß Religionen und ihre Schöpfungen beständiger und dauerhafter als Kaiserthrone sind.

Immer wurde in China die geomantische Weisheit in erster Linie gepflegt und praktisch ausgeübt durch konfuzianische Schriftgelehrte, also durch die vornehmste Klasse, die der esoterischen Lehre der ausländischen und daher als höchst minderwertig betrachteten Religion am wenigsten Verständnis entgegenbringen konnte oder wollte. Unter diesen Umständen mußten die hohen philosophisch-religiösen Begriffe, welche dereinst dem Thūpa einen so vornehmen Platz unter den Faktoren der Geomantik eingeräumt hatten, auch wieder leicht in Mißachtung und Vergessenheit geraten, und der Thūpa konnte also entarten zu einem Werkzeug, dessen die Geomantik sich zwar noch immer in unvermindertem Maße bediente, jedoch zu viel einfacheren und gemeinverständlicheren Zwecken. Und so ist es Tatsache geworden, daß man bis auf diesen Tag schlechthin Pagoden als Gegenstände zur Sicherung des Glücks ihrer Umgebungen errichtet und unterhält, ohne daß an ihre tiefe, vom Weltgesetz bedingte Grundbedeutung noch jemand denkt. Ohne Rücksicht auf Mönchtum, Klöster und Buddhismus bestimmt es der Geomant, an welcher Stelle sie zu errichten sind, z. B. um Bodenerhöhungen zuzuspitzen und dadurch das Element Feuer darstellen zu lassen; oder um verderblichen Einflüssen den Weg durch die Luft zu sperren; oder um *Jin*-Einflüsse durch die *Jang*-Kraft einer in der Pagode angebrachten taoistischen, konfuzianischen oder buddhistischen Götterfigur zu mildern, fernzuhalten, zu vertreiben, zu vernichten; und da nun der zuletzt genannte Zweck der Zweck der Götzenhäuser Chinas überhaupt ist, so stehen wir vor der Tatsache, daß die Geomantik das höchste Heiligtum des Mahāyāna zu dem Rang gemeiner Götzentempel erniedrigt hat und zahlreiche Pagoden entstehen ließ, auf die sogar die Namen Thūpa und buddhistisch nicht mehr zutreffen.

Obenan in dieser Klasse der *Fung-šui*-Pagoden stehen die, welche der konfuzianische Gelehrtenstand zwecks Förderung der klassischen Gelehrsamkeit zu errichten und zu unterhalten pflegt. Manche Stadt besitzt eine solche, deren Wirkung sich über den ganzen Bezirk oder Kreis erstrecken soll, dessen Verwaltungssitz diese Stadt ist. In der Regel steht sie in oder neben dem Examinierplatz oder beim Konfuziustempel. Die Zahl der Stockwerke oder Gliederungen geht selten über drei hinaus. Im Erdgeschoß oder im Stockwerk befindet sich ein Altar mit einer Statue des 魁星 *K'wei-sing*, eines der Schutzgötter der klassischen Studien, der mit einem Stern des 斗 *Tou*, des Siebengestirns, identifiziert wird; oder er trägt das Bild des neben dem Siebengestirn stehenden Sternbildes 文昌 *Wĕn-tš'ang*, das auch ein Schutzgott für Gelehrsamkeit ist und im Pantheon der Staatsreligion einen Platz einnimmt[1]. Diese Pagoden sind somit reine Nachahmungen der Thūpas des Weltgesetzes, nur daß an die Stelle des Lichts des Weltalls das des *Tou* tritt, des wichtigsten Sternbildes des Himmels, das, nach altchinesischer philosophischer Darstellung, durch seinen jährlichen Kreislauf um den Pol die Jahreszeiten, also das *Tao*, den Gang des Weltalls, regelt[2], dessen Herrschaft nach klassischen Grundsätzen auf dieser Erde durchzuführen höchste Aufgabe des daher ausschließlich in klassischer Weisheit zu erziehenden Kaiser- und Mandarinentums ist[3].

Außerdem schmücken bis zum heutigen Tage *Fung-šui*-Pagoden die Landschaften des Reichs der Mitte allüberall. Zu ihnen gehört wohl die übergroße Mehrzahl der minderwertigen Klasse, ohne Balkone und ohne vorpringende Dächer, von denen auf S. 13 die Rede gewesen ist. In jedem Grad der Vernachlässigung und des Verfalls; von Regen und Frost beschädigt; überwachsen mit Moos und Unkraut; überwuchert von Sträuchern, die sogar aus den Fenstern wachsen; die Mauern gespalten durch Erdbeben und Blitz; die Böden und das Dach wurmstichig und morsch, sogar so, daß der ganze Turm sich wie ein Fabrikschornstein von unten bis oben durchschauen läßt — so stehen sie kränkelnd da, bis Sturm und Erdbeben sie vernichten, oder das Volk, um sein *Fungšui*, sein Glück, zu retten, Gelder zusammenbringt und die Reparatur oder Erneuerung in die Hand nimmt.

---

[1] Über diese Gottheiten s. »Universismus«, S. 287 und die dort zitierten Schriften.
[2] Vgl. »The Religious System of China«, Bd. I. S. 317 f.
[3] Hierüber Näheres in »Universismus«, S. 73 ff.

Wohlbegreiflich werden *Fung-šui*-Pagoden vornehmlich bei Städten und Städtchen gefunden, wo eine größere Menschenzahl sich für ihre Erhaltung interessiert und somit Beiträge für den Unterhalt sich leichter zusammenbringen lassen. In vielen Fällen sind in ihrer unmittelbaren Nähe noch Klostergebäude oder Ruinen und Spuren davon zu finden. Häufig stehen sie an Flüssen, zur Normalisierung des Wasserstands, damit der Schiffsverkehr keiner Hemmung unterliege. Nicht selten sind recht groteske geomantische Anschauungen mit ihrer Errichtung verknüpft. Beispielsweise hierüber folgendes: Die Bezirkshauptstadt 泉州 *Ts'uan-tšou* in *Fu'-kiẽn* hat innerhalb ihrer Mauern zwei schöne, fünfstöckige, gleiche und gleich große Pagoden, der Stolz der Stadt, wahre Granitkolosse, die beiderseits des 開元 *K'ai-juan*-Klosters hoch emporragen (Taf. III 1, zu S. 9). Sie waren, (s. 泉州府志 *Ts'uan-tšou fu tši*, »Gedenkschriften des Bezirks *Ts'uan-tšou*« K. 16, Bl. 19), ursprünglich aus Holz; die eine hatte im Jahre 865 neun Stockwerke und im Jahre 1020 dreizehn; die zweite wurde errichtet unter der Regierung von 王審知 *Wang Šẽn-tši*, der von 897 bis 925 in 福州 *Fu'-tšou* herrschte als König von *Fu'-tšou* und von *Kiẽn-tšou* (jetzt 建寧 *Kiẽn-ning* in NO *Fu'-kiẽn*), also von *Fu'-Kiẽn*. In der Periode 紹興 *Šao-hing* (1131—1163) wurden die beiden Türme in Backstein aufgeführt. Der Überlieferung zufolge hatte im Jahre dazumal die Stadt die Gestalt eines Fisches und wurde daher von der unweit gelegenen Stadt 永春 *Jung-tš'un*, welche die Form eines Netzes hatte, häufig überrumpelt und geplündert. Vernünftigerweise wurde dann diesem Übel abgeholfen durch den Bau der zwei Pagoden; denn nunmehr war das Ziehen des Netzes über die Köpfe der Bewohner eine Unmöglichkeit.

Nicht bloß hat die Geomantik den Thūpa von seinem hohen Standpunkt als Leuchtturm des Weltgesetzes herniedergezogen; sie hat ihn auch noch seines Charakters als Götzenhaus beraubt. Sie hat nämlich viele Pagoden errichtet, in denen von einem Götterbild oder Altar oder von irgend etwas, das an Religion erinnert, keine Spur zu entdecken ist. Bekanntlich gibt es überdies Aussichtstürmchen, Pavillons, Teehäuser, Zierbauten verschiedener Art usw., die das Volk *t'a'*, der Ausländer Pagoden nennt, die aber in Wirklichkeit nichts außer der Gestalt mit dem Thūpa gemein haben.

Sach- und Wortregister.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.

ABHANDLUNGEN

DER PREUSSISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

JAHRGANG 1919

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

Nr. 12

EXZERPTE AUS PHILONS MECHANIK B. VII UND VIII

(VULGO FÜNFTES BUCH)

GRIECHISCH UND DEUTSCH

VON

H. DIELS UND E. SCHRAMM

BERLIN 1920

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI DER
VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER WALTER DE GRUYTER U. CO.
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG. J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG.
GEORG REIMER. KARL J. TRÜBNER. VEIT U. COMP.

Vorgelegt in der Sitzung der phil.-hist. Klasse am 23. Oktober 1919.
Zum Druck eingereicht am gleichen Tage, ausgegeben am 22. Januar 1920.

VORWORT.

Unter der falschen Bezeichnung »Fünftes Buch« geht seit Thevenot's Editio princeps[1] eine Sammlung von Exzerpten aus Philons Μηχανικὴ σύνταξις Buch VII Παρασκευαστικά (Vorbereitungen zur Städteverteidigung) und VIII Πολιορκητικά (Städteverteidigung und Städtebelagerung), die noch mehr als die Exzerpte des vierten Buches (Βελοποιικά) durch die Schuld des Exzerptors und der Abschreiber gelitten haben. Daher ist für den Bearbeiter des Textes, der eine der deutschen Übersetzung entsprechende Form des Originals zu geben beabsichtigt, noch mehr als dort eine eingreifende, ändernde und ergänzende Bearbeitung der griechischen Überlieferung nötig gewesen. Als Grundlage diente den Herausgebern auch hier der urkundliche Text von Richard Schoene, dessen Rat wir auch in diesem Buche dankbar öfter einholen durften. Außerdem durften wir eine handschriftliche Ausgabe, Übersetzung und Erläuterung des die Anlage von Festungswerken betreffenden Abschnittes (I p. 79—86, 21 Th.), die Hr. Ernst Fabricius im Jahre 1886 geschrieben hat (im Besitze der Bibliothek der Kgl. Museen zu Berlin), benutzen; sie hat uns manche wertvolle Erläuterung des schwierigen und oft schwer entstellten Textes gegeben. Auch ihm sind wir herzlichen Dank schuldig.

H. Diels.

TECHNISCHES VORWORT.

Aus einem Lehrbuche über Vorbereitungen zum Festungskrieg und Durchführung desselben in Angriff und Verteidigung kann man ebensowenig wie aus einem Lehrbuch über Befestigungskunst ersehen, wie die Festungen eines Landes zu einer bestimmten Zeit ausgesehen haben, selbst wenn das betreffende Lehrbuch das tracé (der Ausdruck »Bauart« ist nicht vollwertig

[1] Über die Renaissanceabschriften, welche den falschen Titel führen, vgl. die kritischen Anmerkungen.

dafür) dieser Festungen genau beschreibt und sogar in Plänen beifügt. Denn eine Festung ist nie fertig. Teile derselben sind immer entweder im Neu- oder Umbau oder projektiert. Außerdem gelten die im Lehrbuche dargestellten Befestigungssysteme nur für die Hauptangriffsfronten, während auf den nicht wahrscheinlichen Angriffsfronten die Werke schwächer sind und daher anders aussehen.

Nur um Einwänden vorzubeugen, sei erwähnt, daß, wie alle Regeln, auch diese eine Ausnahme hat: Das tracé einer Front der Festung Neu-Breisach ist in Cormontaignes Œuvres posthumes angegeben. Da nun die Festung, die völlig in der Ebene liegt, eine spätere Kanaldurchführung abgerechnet, nach allen Himmelsrichtungen hin absolut gleich ist, kann man aus dem Grundriß einer Front den der ganzen Festung ersehen.

Sammelwerke, die Stadt- und Festungspläne bringen, wie z. B. Merian, sind nicht genau und zuverlässig in ihren Angaben. Die Festungswerke sind vielfach durch Phantasie ergänzt, oder Projekte als ausgeführt dargestellt, die später wieder fallen gelassen oder in anderer Form ausgeführt wurden. Ist der Schriftsteller Soldat, so ist er durch das Dienstgeheimnis in seinen Veröffentlichungen eingeschränkt, ist er nicht Soldat, so weiß er auch nicht genügend Bescheid, und dann verdeckt die Phantasie den Mangel an Kenntnissen.

Philons Werk Μηχανικὴ σύνταξις bringt im 7. Buche Παρασκευαστικά und im 8. Buche Πολιορκητικά unter anderem auch Beschreibungen der im 3. Jahrhundert v. Chr. üblichen Befestigungssysteme (die zugehörigen Zeichnungen sind verloren) ohne Namensnennung (mit Ausnahme von Rhodos und Megalopolis) der Städte, bei denen sie angewendet waren. Dazwischen flicht er seine eigenen Vorschläge, ohne sie als solche kenntlich zu machen. Von den Beschreibungen Philons passen tatsächlich auch einige auf einzelne Teile der noch in Resten vorhandenen altgriechischen Städtebefestigungen z. B. Priene, Herakleia, den Euryalos in Syrakus und die Byrsa von Karthago; andere wieder nicht, denn die eigenen Ideen Philons scheinen wie auch seine Geschützverbesserungsvorschläge wenig Anklang gefunden zu haben, soweit wir aus den erhaltenen antiken Resten von Stadtbefestigungen schließen dürfen. Sie sind auch schon an ihrer Verschrobenheit leicht kenntlich.

Die Grundprinzipien der Befestigungskunst sind seit vorgeschichtlichen Zeiten unwandelbar dieselben geblieben, doch ist ihre Anwendung auf die

Praxis nicht immer mit gleicher Schärfe durchgeführt. Der Hauptzweck einer jeden Festung: Sicherung des Ortsbesitzes durch ein Minimum von Kräften, kommt nicht bei allen Festungen in gleich zielbewußter Weise zum Ausdruck.

Starke Festungen sind sehr teuer und veralten im Laufe der Jahre, wenn sie nicht unausgesetzt mit den Verbesserungen der Angriffsmittel gleichen Schritt halten; eine Festung, die zu einer bestimmten Zeit für uneinnehmbar galt, fällt dann vielleicht wenige Jahre nach ihrer Vollendung dem Feinde, der über verbesserte Angriffsmittel verfügt, überraschend schnell in die Hände.

Bei den griechischen Festungen zu Philons Zeit sorgte jede Stadt selbst für ihren Mauerschutz. Die eine Stadtregierung war nun einsichtig und vorsorglich und baute ihre Mauern stark und dauerhaft, die andere war leichtsinnig, tat wenig für ihre Sicherheit und behalf sich damit, erst im Falle einer Bedrohung für die Instandsetzung der Umwallung zu sorgen. Zu dieser Instandsetzung gehörte, abgesehen von der Wiederherstellung schadhafter Mauerstellen, eventuell auch das Abnehmen hölzerner Dachungen auf der Angriffsfront zur Verminderung der Feuersgefahr, ferner das Ausheben eines oder mehrerer Gräben oder, falls solche schon vorhanden, Vertiefen derselben, Herstellung von Palisaden im gedeckten Wege in den Gräben und auf den Vorwerken, Instandsetzen oder Anlegen von Dornhecken und Verhauen, Herstellung von Gegenminen und endlich die Instandsetzung der artilleristischen und fortifikatorischen Armierung aller Art.

Manche Städte nahmen erfahrene und berühmte Techniker als Festungsbaumeister an, andere verließen sich auf Stümper. Genial geleitete Angriffe und Verteidigungen wechseln ab mit kraftlosen Belagerungen und feigen, mutlosen Kapitulationen beim ersten Ansturm.

Wie auch in den späteren Jahrtausenden sind beim Bau von Stadtbefestigungen 2 wechselnde Strömungen erkennbar: einerseits Ausbau einer einzigen, aber möglichst starken Verteidigungslinie, die mit allen Kräften und Mitteln gehalten werden soll, anderseits Ausbau mehrerer Linien hintereinander, um den Feind zu zwingen, gegen jede einzelne Linie einen erneuten Angriff durchzuführen. Als Mittelding ist die auch von Philon erwähnte Methode zu betrachten, ein starkes Vorwerk für die Masse der Artillerie herzustellen, hinter dem die Stadtmauer das Reduit bildet, von dem aus bei Verlust des Vorwerkes die Wiedereroberung desselben erfolgen soll. Für alle 3 Methoden gilt aber der gleiche Grundsatz: Umgestaltung

des vorhandenen Geländes derart, daß es dem Verteidiger möglichste Vorteile, dem Angreifer möglichste Nachteile bietet.

Zu allen Zeiten waren aus diesem Grunde folgende Anforderungen an ein Festungswerk gestellt:

1. Überhöhende Stellung des Verteidigers gegenüber dem Angreifer, um ihm gute Übersicht, Überlegenheit seiner Waffenwirkung und Beeinträchtigung der Waffenwirkung des Angreifers zu gewährleisten.

2. Herstellung eines sturmfreien Hindernisses vor der Verteidigungslinie, das vom Angreifer nur im unmittelbaren Wirkungsbereich der Verteidigungsmittel zu überschreiten ist.

3. Herstellung eines gedeckten Weges vor diesem Hindernis, von dem aus das nächste Vorgelände gut zu übersehen ist, und das zu diesem Zweck durch Herstellung eines Glacis geebnet wird. Denn es ist bei einer Belagerung besonders wichtig, stets in unmittelbarer Fühlung mit dem Feind zu bleiben, um jede seiner Maßnahmen sofort zu erkennen, oder noch besser, schon vorher zu erraten.

4. Sicherung der personellen und materiellen Verteidigungsmittel gegen die Waffenwirkung des Angreifers.

Da die Lösung dieser Aufgaben in der verschiedensten Weise erfolgen kann, da auch das Gelände der einzelnen Festungen ein sehr verschiedenes ist, so erklärt sich ohne weiteres, daß es nicht zwei Festungen auf der Erde gibt oder gegeben hat, die sich auch nur annähernd gleich sind.

Das Gebiet der Befestigungskunst ist aus diesem Grunde ein so riesengroßes, daß sich der Nichtfachmann keinen richtigen Begriff davon machen kann.

Das Studium vorgeschichtlicher Befestigungen kann nur in der Beurteilung der noch vorhandenen Reste bestehen. Das Studium der frühgeschichtlichen Befestigungen und der dazu nötigen Kampfmittel wird zwar erleichtert durch die vorhandenen Berichte der Kriegsschriftsteller, aber gleichzeitig durch dieselben Berichte auch erschwert, denn die Angaben der Kriegsschriftsteller lassen in bezug auf Glaubwürdigkeit oft und viel zu wünschen übrig, und da einer von dem anderen meist kritiklos abgeschrieben hat, so haben sich die gleichen falschen Angaben durch Jahrtausende erhalten.

Ein Beispiel wird besser überzeugen als lange Auseinandersetzungen: Auf Bild 1 sind die Türme des Diades vor Tyros und die Helepole des

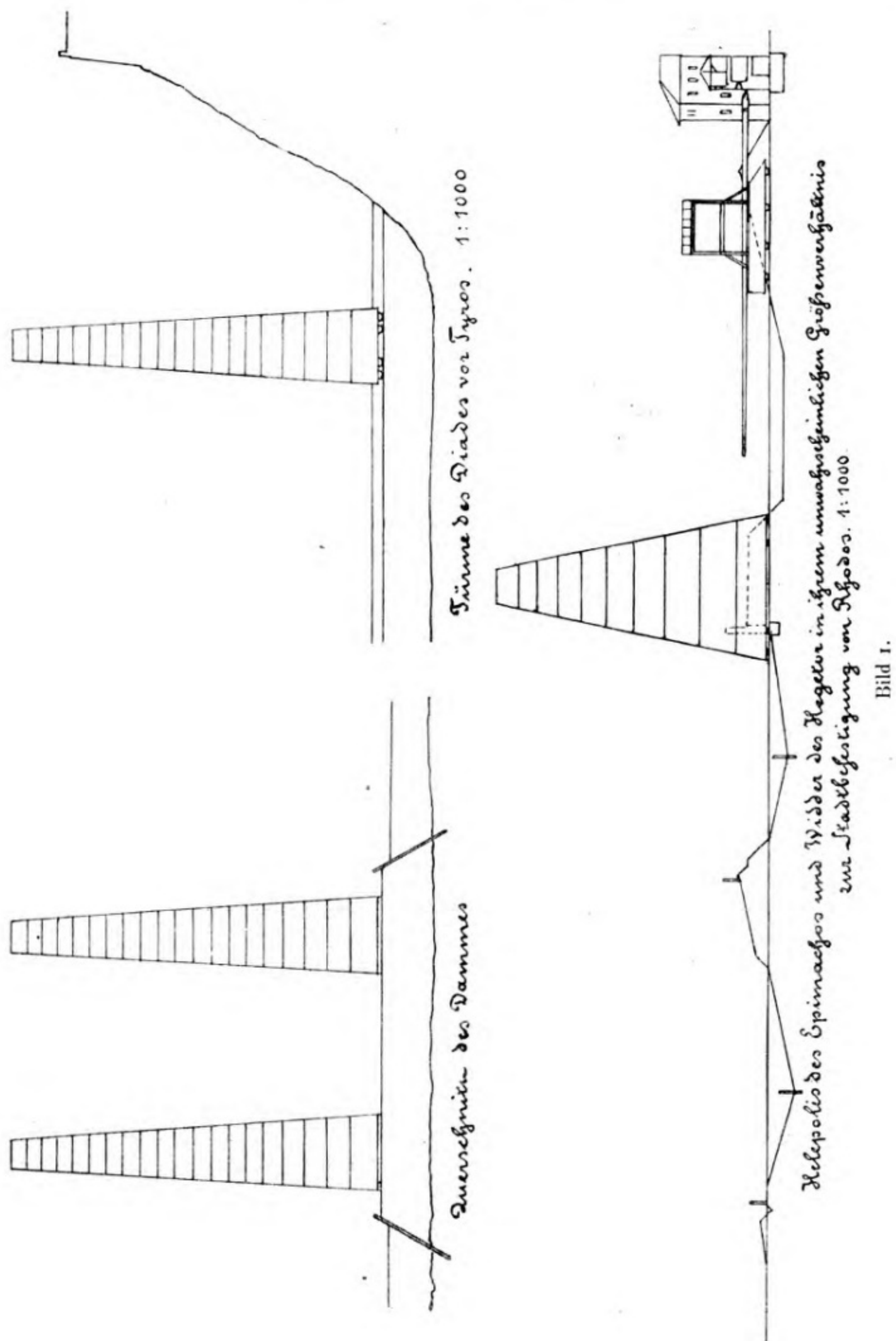

Türme des Diades vor Tyros. 1:1000
Querschnitt des Dammes
Helepolis des Epimachos und Widder des Hegetor in ihrem unwahrscheinlichen Größenverhältnis
zur Stadtbefestigung von Rhodos. 1:1000

Bild 1.

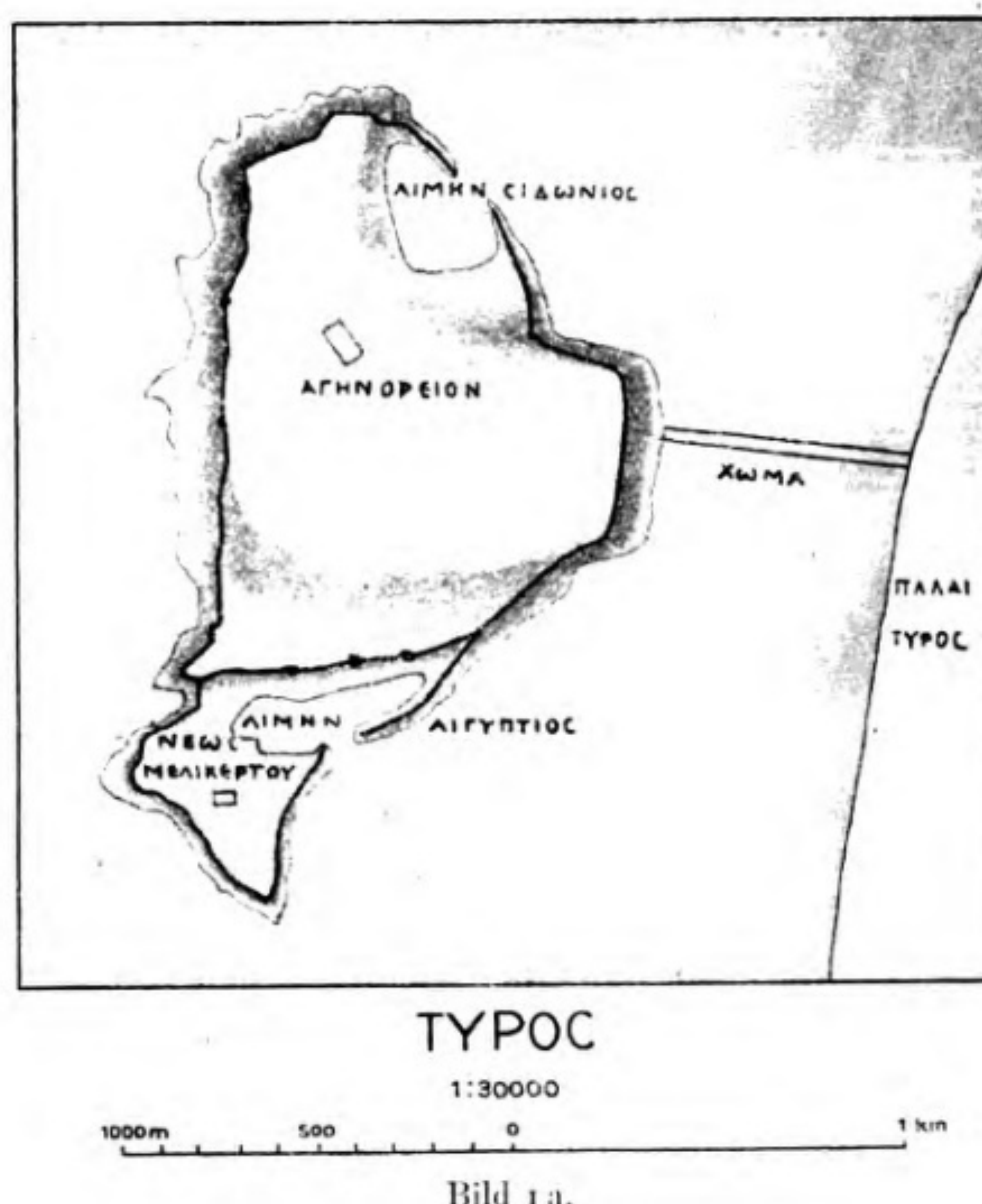


Bild 1 a.

Epimachos sowie der Widder des Hegetor vor Rhodos dargestellt; alle in dem gleichen Maßstab 1 : 1000. Bei der Belagerung von Tyros sind gegen die nach Arrian W. 312, 13 150 Fuß (44.4 m) über dem Meere gelegene Stadtmauer zwei Belagerungstürme, von Diades und Charias konstruiert, vorgeschoben worden. Es muß die größere, zwanzigstöckige Art gewesen sein, wie sie uns der Anonymus beschreibt, falls die angegebene Stadtmauerhöhe auf Wahrheit beruht. Das läßt sich nicht mehr nachprüfen, da die Insel durch vulkanische Einflüsse verändert ist. Mit Staunen und Hochachtung muß es uns erfüllen, wenn wir diese Leistung bedenken, denn so unwahrscheinlich es klingt, es muß in diesem Falle doch zugegeben werden, daß es der antiken Technik tatsächlich gelungen ist, diese Riesentürme nicht nur in Höhe von 53.2 m zu bauen, sondern sie auch auf einem frisch im Meere geschütteten Damm auf Rädern bis an die Stadtmauer vorzuschieben. In dieser Stellung mußten sie gegen den Winddruck durch festverankerte Taue gehalten werden, damit sie nicht umfielen. Die relative Höhe kann nicht übertrieben sein, da sie die Stadtmauer ja überhöhen mußten. Die Geschützausrüstung, die selbstverständlich nur in den obersten Stockwerken Zweck hatte, kann aber

nur eine leichte gewesen sein. Während in diesem ersten Beispiele die Angaben der Kriegsschriftsteller in der Hauptsache auf Wahrheit beruhen können, sind dagegen die Angaben über die Helepolis des Epimachos, die vor Rhodos zur Anwendung kam, offenbar übertrieben. Die Befestigung von Rhodos ist auf Bild 1 in einer Stärke und Höhenprofilierung dargestellt, wie sie nur im allergünstigsten Falle gewesen sein könnte. Warum also die riesenhaften Dimensionen der Helepolis gegenüber der niedrigen Stadtmauer, die ja nur wenig überhöht zu werden brauchte? Schwere Geschütze bei ebenem Gelände in einen Wandelturm zu stellen, hat doch auch seine Bedenken. Gewiß war es von Vorteil, daß die schweren Palintona horizontal abgeschossen werden konnten. Sie hatten dadurch eine viel größere horizontale Durchschlagskraft und konnten die Wehren leichter abkämmen. Anderseits belasteten die schweren Geschütze die Helepolis übermäßig und machten sie schwer beweglich. Die Bedienung der Geschütze in dem engen Turmraum war schwieriger als auf einer Bettung auf gewachsenem Boden, die Munitionsversorgung im letzteren Falle erheblich leichter. Die Geschützverteidigung der Festung richtete sich konzentrisch gegen die Helepolis, während letztere ihre Wirkung exzentrisch verteilen mußte, falls sie nicht durch Artillerie außerhalb der Helepolen unterstützt wurde. Die gesamte Angriffsartillerie in Batterietürme stellen zu wollen, vor allem nur in einem einzigen, wäre ein Mißgriff gewesen. Von großem Vorteil war aber eine Helepolis einmal zum Leiten des Einschießens der Angriffsgeschütze, dann aber auch zum Aufstellen leichter Geschütze von großer Treffähigkeit zum direkten Schuß. Durch keine der Anforderungen, die zu diesen beiden Zwecken an die Helepole gestellt werden müssen, sind aber so riesige Abmessungen erforderlich, und es ist deshalb anzunehmen, daß dieselben stark übertrieben sind.

Athenaios sagt W. 27, 7 von der Helepolis des Epimachos: Eine Steinkugel von 3 Talenten (78 kg) kann ihr nichts anhaben. Jeder Leser nimmt als selbstverständlich an, daß die Rhodier mit dreitalentigen Geschützen dagegen geschossen hätten. Philon belehrt uns aber 91, 27, daß die Steinkugeln aus Rinnen abgeworfen wurden. Diese Angabe ist geeignet, unser Staunen über die Widerstandsfähigkeit der Helepolis herabzudrücken.

Außer der Helepolis sind gegen die Mauer von Rhodos zwei Widder zur Anwendung gekommen. Dieselben sind von Hegetor von Byzanz konstruiert, und sollen jeder eine Länge von 120 Ellen (53.2 m) gehabt haben.

Jeder dieser Riesenwidder trug an der Spitze eine Art Fallbrücke oder Stiege (Anon. 230, 11 Wescher) oder aber einen Einarm zum Werfen von Netzen (Anon. 252, 17 W.). Warum diese Riesendimensionen des Widders gegenüber einer Stadtbefestigung, die zwar damals als besonders stark galt, die aber gegenüber diesen ungeheuren Angriffsmitteln kläglich erscheint? Gewiß, man kann zu einem Angriff niemals zu stark sein, aber solche übertriebene Kraftvergeudung ist durchaus unlogisch und deshalb auch unwahrscheinlich, denn nach dem Größenverhältnis der Widder gegenüber den Türmen oder Mauern der Stadt müßte man annehmen, daß ein einziger Widderstoß genügte, dieselben zu durchbrechen. Also liegen jedenfalls auch hier übertriebene Größenangaben vor.

Da nun der der Anonymus 232, 1 W., noch erzählt, der Widder habe einen Wirkungsbereich nach Höhe und Breite von 70 Ellen (31 m) gehabt, d. i. $3^1/_2$ mal so hoch als eine normale Stadtmauerhöhe von 20 Ellen, wie sie uns Philon angibt (80, 25), so wird es zur Gewißheit, daß auch die vorhergehenden Angaben entsprechend zu bewerten sind.

Wenn er endlich 269, 7 W. schreibt, er sei stolz auf seine Erfindung des πιθήκιον (Gegengewicht im Cardani'schen Ring), während er es doch von Athenaios 32, 11 W. abgeschrieben hat, dieser aber 7, 6 W. sagt: »er wolle ausführen, was er bei Agesistratos gelesen hat«, so wirft das ein charakteristisches Licht auf den Werdegang der Schriften griechischer Poliorketiker. Der Wert der Philon'schen Bücher, die uns ganz besonders zur Erläuterung und Ergänzung anderer Schriftsteller dienen, wird aber dadurch nicht herabgedrückt.

Die gleichen übertriebenen Angaben wie bei den Belagerungsmaschinen finden wir auch bei den Geschützen. Wiederum Athenaios schreibt 8, 6 W. »daß er nicht leicht Glauben finden wird, wenn er berichtet, daß der Mechaniker Agesistratos nach seinen eigenen Angaben mit einer dreispithamigen Katapalte (66.5 cm Pfeillänge) auf $3^1/_2$ Stadien (574 m) geschossen habe und mit einem vierelligen Palintonos (1.77 m Geschoßlänge) auf 4 Stadien (656 m).« Nein, er findet wirklich keinen Glauben. Es macht schon einen unglaubwürdigen Eindruck, daß ein Palintonon weiter geschossen haben soll als ein Euthytonon, denn das ist ungefähr so, als wenn heutzutage berichtet werden würde: die Mörser schießen weiter als die Flachbahngeschütze. Ferner: In der Diadochenzeit hatten die Leistungen der Torsionsgeschütze das höchste Maß erreicht. Wenn also bei der Be-

lagerung von Rhodos 305/4 Schußweiten von 656 m zu erreichen gewesen wären, hätte Demetrios von seiner ersten Artilleriestellung aus den Innenhafen von Rhodos beschießen und die Kampfkraft der rhodischen Flotte lahmlegen können. Das war sein vornehmstes Ziel, und er hätte es sicher auf diese Weise zu erreichen versucht, wenn es möglich gewesen wäre. Nachfolgende Philonstellen sind deshalb ganz besonders wichtig für die Beurteilung der Angaben des Athenaios:

84, 51. »Damit nicht eintalentige Steinwerfer aufgestellt werden können, wenn die Feinde den vordersten Graben genommen haben.

85, 4. Wenn die Gräben so groß und so beschaffen ausgehoben sind (s. Bild 17), können sie nicht schnell zugeschüttet werden; der eintalentige Steinwerfer, der am weitesten schießt, kann entweder nicht die Mauer erreichen, oder die auftreffenden Schüsse werden kraftlos abprallen.

85, 43. Damit nicht etwa die Feinde auf dem Rande des Grabens ihre Steinwerfer aufstellen und ihn als Bollwerk benutzen können.

96, 10. Diese Geschütze (dreißigminige Steinwerfer) sind in bezug auf die Durchschlagskraft die stärksten.«

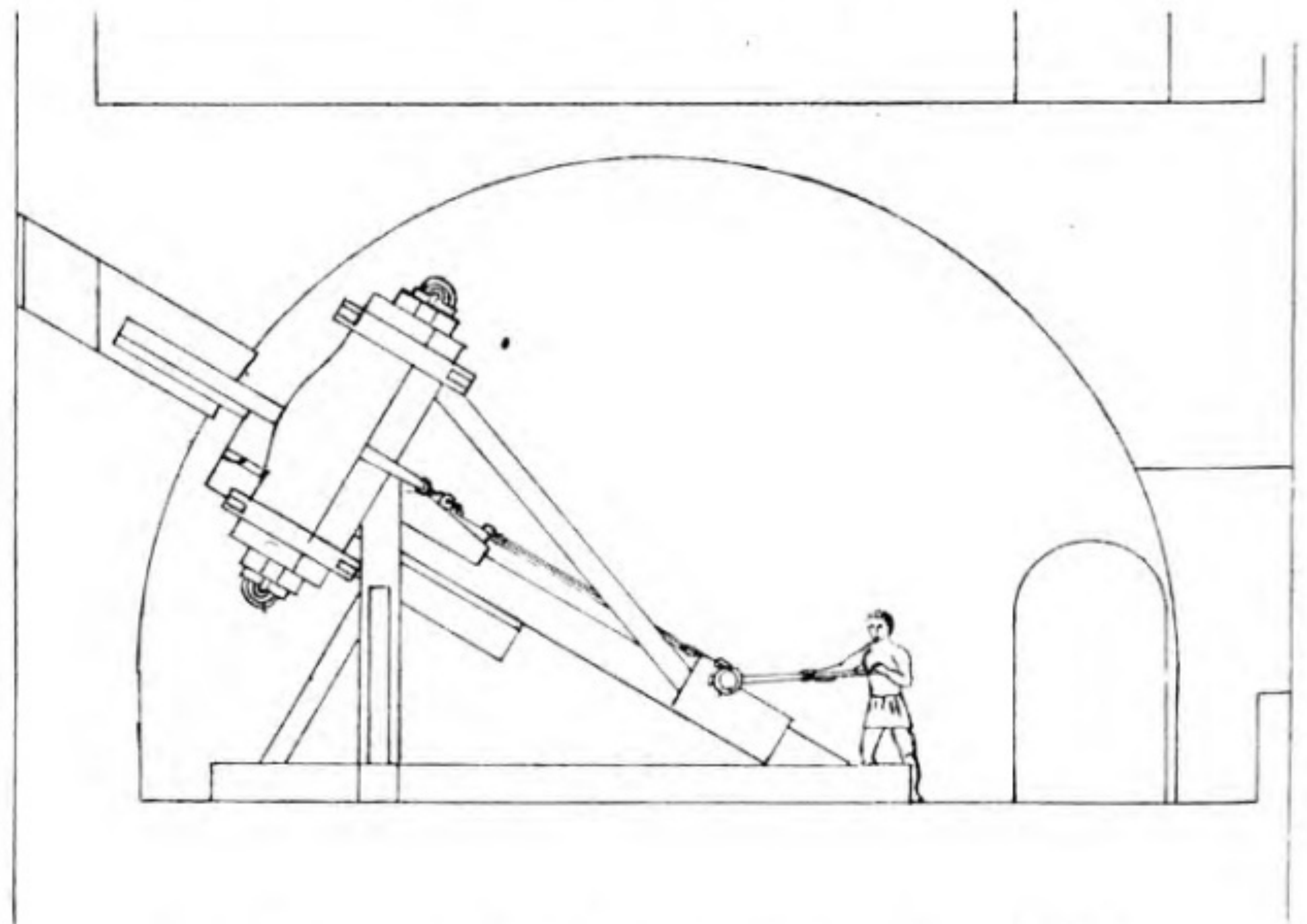
Die letzte Stelle beweist indirekt, daß die eintalentigen Steinwerfer nicht mit der Endgeschwindigkeit, sondern mit dem Geschoßgewicht wirken sollten, d. h., daß diese Geschütze fast an der Grenze ihres Wirkungsbereiches aufgestellt wurden. Die erste und dritte Stelle beweisen, daß diese Geschütze in dem genommenen vordersten Graben oder im Notfalle wenigstens am Rande desselben aufgestellt werden mußten, um überhaupt noch wirken zu können. Die zweite Stelle endlich besagt, daß der eintalentige Steinwerfer, obgleich er am weitesten von allen Steinwerfern schießt, doch im genommenen vordersten Graben stehen mußte, falls seine Schüsse noch genügende Wirkung haben sollten.

Sind diese vier Stellen glaubhaft? Ja, ganz sicher. Philon, selbst Geschützkonstrukteur, hat kein Interesse daran, die Leistungsfähigkeit der Geschütze geringer anzugeben, als sie tatsächlich ist. Dann aber gibt er 84, 43ff. Vorschriften, wie breit die Gräben anzulegen sind, damit die leistungsfähigsten feindlichen Geschütze der Mauer keinen Schaden zufügen können, falls sie am vordersten Grabenrande aufgestellt werden.

Wie groß die Entfernung ist, in welcher die am Grabenrande stehenden Geschütze von der Mauer entfernt sind, ergibt sich aus den Angaben Philons über die einzelnen Grabenbauten (s. Bild 17). Ein Beweis dafür, daß

diese Angaben nicht einfach aus der Luft gegriffen sind, ist der, daß der Kubikinhalt der Ausschachtungen mit dem der Schüttungen übereinstimmt.

Zählt man nun die von Philon angegebenen Breiten der Gräben und Vorwerke zusammen, so ergibt sich ein Gesamtabstand des gedeckten Weges von der Mauer von 535′. Ein olympisches Stadion hat 600′, ein attisches 500′. Daraus erhellt: die Geschütze durften noch nicht einmal ein olympisches oder $1^1/_5$ attisches Stadion abstehen, d. i. nach unserer Rechnung 157 m



Eintalentiger Steinwerfer in einem Turm. 1:100.

Bild 1 b.

Die stärkste griechische Befestigung, die uns aus dieser Zeit bekannt und erhalten ist, ist der Euryalos. Nach Mauceris Plan beträgt der Abstand des äußeren Grabenrandes von der Frontmauer der Hauptbatterie 160 m, übereinstimmend mit Philons Angabe.

Die talentigen Palintona dürfen wir uns wohl vorwiegend mit 30° Erhöhungswinkel aufgestellt denken. Die Vergrößerung der Schußweite bei 45° ist zu gering, als daß sie den Bau eines um 1 m höheren Geschützes rechtfertigen könnte, das schwieriger zu bedienen, vor allem aber auch schwerer zu decken ist. Auf Bild 1 b ist ein solches Geschütz in einem Turmgewölbe dargestellt; beim Angriff müssen wir uns eine hölzerne

Deckung davor denken. Die verhältnismäßig große Scharte wurde wohl in beiden Fällen durch einen Schartenladen geschlossen, wie ihn Philon 81, 30 beschreibt.

Philon gibt in der Kalibertabelle 51, 43 auch die Spannlochdurchmesser für 2½- und 3 talentige Steinwerfer an. Es ist nicht mit Sicherheit festzustellen, ob diese Geschütze tatsächlich zur Anwendung gelangt sind. Riesengeschütze hat es zu allen Zeiten nur vereinzelt gegeben. Ihre Leistungen haben nie die gehegten Erwartungen erfüllt.

Eine direkte Angabe über die Schußweite eines Pfeilgeschützes macht Philon nur in einem Falle; er sagt in seiner βελοποιικά 76, 30 von dem Mehrlader: »Höchstens schoß er aber etwas über 1 Stadion.« Es ist deshalb nur indirekt möglich auf die Schußweiten, namentlich der größeren Pfeilgeschütze, zu schließen. Dabei ist nun zu überlegen: So überraschend groß die Treffsicherheit der Pfeilgeschütze auf nahe Entfernungen ist, nimmt sie doch auf größere Entfernungen, vor allem seitlich zur Windrichtung, in einer Weise ab, daß das Schießen zur Munitionsverschwendung wird; auch die Durchschlagskraft der Pfeile nimmt infolge der Befiederung schnell ab, so daß auch in dieser Beziehung das Schießen wirkungslos wird. Deshalb dürfen wir wohl annehmen, daß über 1 Stadion nur ausnahmsweise geschossen wurde, wenn es sich mehr um Beunruhigung als um Wirkung handelte; daß aber in diesem Falle, mit Erhöhungswinkeln bis 45°, Entfernungen von 2½ bis 3 Stadien erreicht werden konnten, vor allem, wenn man leichtere als zum Kaliber gehörige Pfeile verwendete.

Eine direkte Angabe über Schußwirkung macht also Philon nicht. Wir wissen nun, daß die Pfeilgeschütze wohl ausschließlich gegen lebende Ziele verwendet wurden, sie also auf jede erreichbare Entfernung einen Menschen außer Gefecht setzen sollten; die Steinwerfer kamen vorwiegend gegen tote Ziele zur Anwendung, das sind vor allem Deckungen in jeder Form und Art. Das einzige Beispiel, daß eine Mauer selbst, nicht bloß die steinerne Wehr derselben, in Bresche gelegt worden sei, gibt wiederum die Belagerung von Rhodos. Die Mauer war nicht gegen den förmlichen Angriff gebaut, den die Rhodier keinesfalls von dieser Seite her erwarteten. Was sonst noch für günstige Umstände für den Angriff, ungünstige für die Verteidigung vorlagen, läßt sich nicht mehr nachprüfen. Kurz, dieser Fall steht völlig vereinzelt da.

Durch eingehende Erwägung aller sich gegenseitig widersprechenden Angaben über Festungs- und Geschützbau kommen wir zu dem Schluß,

daß wir ohne an unserer Hochachtung vor den Leistungen der antiken Technik zu verlieren, doch verschiedene Angaben, welche die Maße von Bauwerken und Maschinen sowie die Wirkung und Schußweiten von Geschützen betreffen, einschränken müssen. — In diesem Sinne sind auch die Angaben Philons zu beurteilen. — Dann wird klar, wie Philon, ohne selbst tieferes Verständnis für Befestigungskunst zu haben, seine persönlichen und seine schriftlich oder mündlich erhaltenen Erfahrungen zusammengetragen hat, und wo er sie durch eigene Vorschläge ergänzt. Die Übertreibungen, namentlich auch durch die so häufig angewendeten Superlative, werden sich dann auf das richtige Maß einschränken lassen.

Hat man sich auf diese Weise in Philon »eingelesen«, wird man immer klarer erkennen, wie viele seiner Angaben in staunenswerter Weise auf einzelne noch vorhandene Reste griechischer Befestigungen damaliger Zeit passen, welche Abweichungen durch das Gelände oder aus anderen Gründen bedingt oder erklärlich sind, und warum seine eigenen Vorschläge nicht zur Anwendung gelangen konnten.

In Summa bekommt man ziemlich klare Angaben über die Anlage fester Plätze, ihre Ausrüstung mit Lebensmitteln und Heeresgerät sowie über Angriff und Verteidigung derselben zu Wasser und zu Lande. Sodann erhält man ein Bild von der Geheimschrift und endlich auch von der Telegraphie, besonders, wenn man die nötigen Ergänzungen in Diels »antiker Technik« nachliest.

E. Schramm.

ΕΚ ΤΩΝ ΤΗΣ ΦΙΛΩΝΟΣ ΜΗΧΑΝΙΚΗΣ ΣΥΝΤΑΞΕΩΣ

ΒΙΒΛΙΩΝ Ζ̄ ΚΑΙ Η̄

EXZERPTE AUS PHILONS MECHANIK

B. VII ΠΑΡΑΣΚΕΥΑΣΤΙΚΑ UND

B. VIII ΠΟΛΙΟΡΚΗΤΙΚΑ

VULGO BUCH V.

ZEICHENERKLÄRUNG.

P = Parisinus gr. 2442
Pr = Par. gr. jüngere Hd.
V = Vaticanus gr. 1164
R = jüngere Hss.
Br = August Brinkmann
Bue = Franz Buecheler
Ca = Isaac Casaubon
Die = Hermann Diels
Fa = Ernst Fabricius
Gra = Charles Graux und A. de Rochas d'Aiglun Philon de Bysance (Œuvres de Ch. Graux II 153—227)
Ha = Friedrich Haase handschr. Nachlaß im Besitze von R. Schoene
Ro = A. de Rochas d'Aiglun Extr. d. mém. de la société d'émulation du Doubs IV sér., VI 1870—1871
S = Philonis mech. syntaxis libri IV et V rec. R. Schoene. Berlin 1893
Th = Vet. mathem. opp. éd. Thevenot Paris 1693 p. 79—104; Th mg Randbemerkungen Thevenots, Th l seine lat. Übersetzung
Va = Johannes Vahlen
[ ] = Tilgung des handschriftl. Überlieferten
⟨ ⟩ = Ergänzung des in den Hss. Fehlenden

EXZERPTE AUS PHILONS MECHANIK B. VII UND VIII.

I.

Φίλων Ἀρίστωνι χαίρειν.

Th 79

Anfang fehlt. (**1**) Πρῶτον μὲν δεῖ τοὺς οἰκοδομοῦντας πύργους ὀρύξαντας μέχρι πέτρας ἢ ὕδατος ἤ τινος ἐδάφους ἀσφαλοῦς τοῦτον ἀποστερεώσαντας τὸν τόπον ὡς μάλιστα τιθέναι τοὺς θεμελίους ἐν γύψῳ, ἵνα μὴ ἔνδον τῶν θεμελίων οἱ τοῖχοι ῥηγνύωνται μηδ' ὑπορύττηται τὰ τείχη· (**2**) δεύτερον δὲ τοὺς πύργους οἰκοδομεῖν κατὰ τοὺς ἁρμόττοντας τόπους, τοὺς μὲν [ἀντὶ τῶν στρογγύλων] ἔξωθεν περιφερεῖς, ἔνδον δ' ἔχοντας ἐπιφάνειαν οἵα γένοιτ' ἂν κυλίνδρου τμηθέντος κατὰ τὴν βάσιν δίχα· (**3**) τοὺς δὲ ἑξαγώνους καὶ πενταγώνους καὶ τετραγώνους κατασκευάζοντας ἐκτιθέντας κατὰ μίαν γωνίαν, ἵνα ἀλλήλοις ἀμύνωσιν ἐκ τῶν πλαγίων

I.

Philon grüßt den Ariston.

(**1**) Erstens müssen die, welche Befestigungen[1] bauen wollen, nachdem sie bis auf den Fels oder das Grundwasser[2] oder auf irgendeinen festen Boden gegraben haben und den Platz möglichst festgemacht haben, die Grundmauern in Gips[3] legen, damit die Wände nicht innerhalb der Fundamente durchbrochen oder die Mauern untergraben werden können. (**2**) Zweitens aber muß man die Türme an den dazu geeigneten Stellen bauen, und zwar die einen nach außen abgerundet, nach innen aber mit einer Fläche, wie wenn ein Zylinder zweiteilig zu seiner Basis[4] geschnitten wird. (**3**) Die sechseckigen, fünfeckigen und viereckigen aber müssen so angelegt werden, daß sie Einen Winkel nach außen gerichtet haben, zur gegenseitigen Unterstützung aus den Schrägseiten[5].

Titel fehlt VP, ebenso Subskription am Ende. Φίλωνος λόγος πέμπτος Par. 2437. Er wie Par. 2435 haben die Subskription: τέλος τοῦ Ἀρίστωνος (!) πέμπτου λόγου.

79, 1 Ἀρίστων V 2 »πύργους aut del. aut. in τείχη mutandum« S: τοὺς οἰκ. π. tilgte Br 3 ἀσφαλοῦς Gra: ἀσφαλῶς PV 8 [ἀντὶ τῶν στρογγύλων] S, vgl. p. 99, 50; 100, 50 und 99, 24 (PV) 12 ἐκτιθέντα PV: corr. Gra

---

[1] πύργος muß hier mit »Befestigung« übersetzt werden, da das über das Graben des Grundes Gesagte für alle Befestigungen gilt. Wäre nur »Turm« gemeint, würde nicht τεῖχος (Z. 6) und τοῖχος (Z. 7) getrennt angegeben sein.

[2] Vermutlich soll die Anlage von nassen Gräben damit angedeutet werden.

[3] γύψος kann nach Theophrast de lapid. § 66 auch Kalk bedeuten.

[4] Mit βάσις wird auch die Rückwand des Turmes bezeichnet, z. B. 80, 4. Bild 3. Diels vermutet κατὰ ⟨στάθμην πρὸς⟩ τὴν βάσιν.

[5] Die dazu bestimmten Geschütze stehen in den Türmen. Überall wo die Türme dem Widder- und dem Geschützangriff ausgesetzt sind, soll eine Turmecke nach außen zeigen. Das macht den Turm widerstandsfähiger und ermöglicht gleichzeitig Schrägfeuer. In einem großen Turm von 24 Ellen (11 m) äußerer Seitenlänge lassen sich beispielsweise aufstellen:

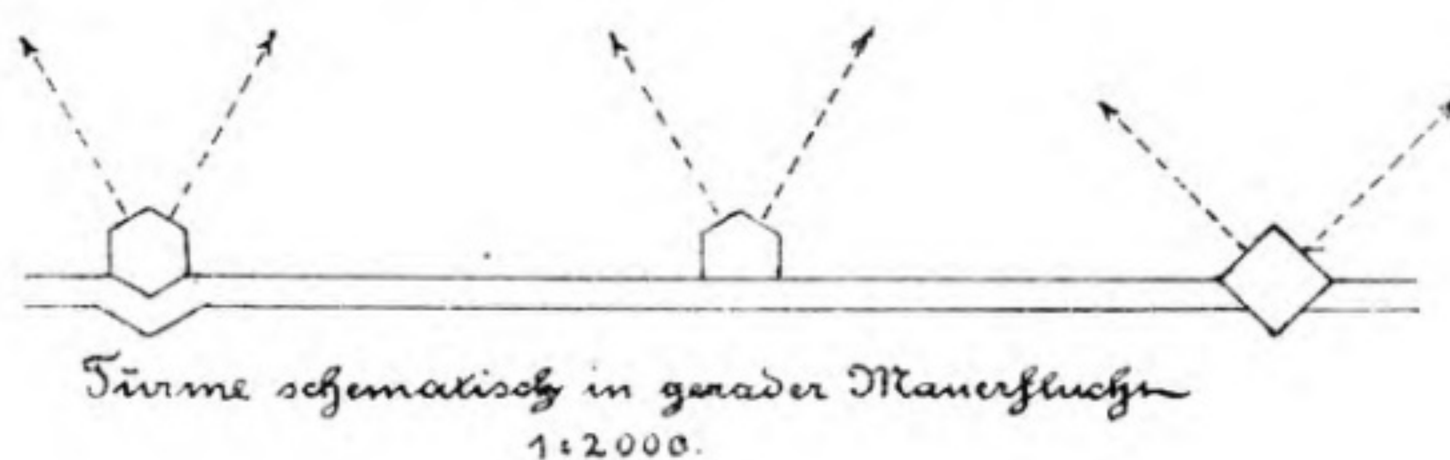


Bild 2.

79 ἀφιεμένων τῶν βελῶν εἰς τὰ προσαγόμενα μηχανήματα καὶ ἵνα μήθ' ὑπὸ τῶν κριῶν μήθ' ὑπὸ τῶν πετροβόλων τυπτόμενοι μηδὲν πάσχωσιν· (**4**) αἱ μὲν γὰρ γινόμεναι κατὰ τὰς πλευρὰς καταφοραὶ τῶν πληγῶν ἰσχυραί, αἱ δὲ περὶ τὴν ἐκκειμένην γωνίαν περικλώμεναι παντελῶς ἀσθενεῖς ἔσονται.

(**5**) ἁρμόσει δέ πως τοὺς περιφερεῖς καὶ τοὺς τετραγώνους ὥσπερ νῦν οἰκοδομοῦνται τίθεσθαι· (**6**) τοὺς δὲ κατὰ τοὺς πυλεῶνας ἑξαγώνους δεῖ συντελεῖν, ἵν' αἵ τε γωνίαι ἧττον θραύωνται καὶ μὴ παραπίπτοντα τὰ βέλη καὶ συμφερόμενα ἅπαντα πρὸς τὰς ἐξόδους συντρίβῃ τὰς πύλας καὶ δυσεκπορεύτους κατασκευάζῃ, τάς τε ἐπιτάσεις τῶν βελῶν ἔχῃς πανταχόθεν. (**7**) ἐὰν δὲ
80 πλινθίνους οἰκοδομῇς, τετραγώνους δεῖ ποιεῖν καὶ προεκτιθέναι μικρὸν κατ' ὀξεῖαν γωνίαν, κατὰ κύκλου τμῆμα συνάπτοντας τοῖς μεσοπυρ-

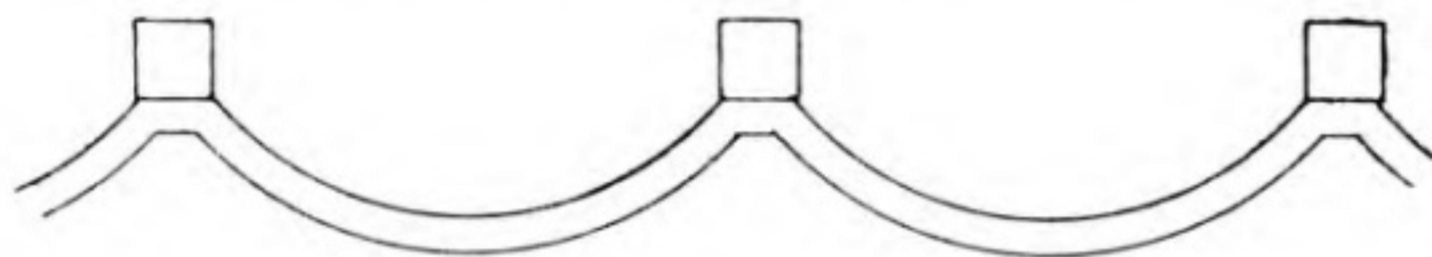
wenn sie gegen die anrückenden Maschinen Geschosse senden, und damit sie nicht durch die Widder und durch Treffer der Steinwerfer Schaden leiden. (**4**) Die Würfe nämlich, die auf die Seiten treffen, werden stark, die um den ausspringenden Winkel herum einschlagen, werden vollständig kraftlos sein.

(**5**) Es wird so ziemlich angängig sein, die runden und die viereckigen so zu machen, wie sie jetzt gebaut werden, (**6**) die bei den Haupttoren aber muß man sechseckig machen[1], damit ihre Ecken weniger leicht zerstört und die Tore nicht durch das Anschlagen und das Zusammenwirken aller gegen die Ausgänge gerichteten Geschosse zertrümmert werden, damit ferner das Ausfallen nicht erschwert werde und damit man zugleich von allen Seiten die Geschosse richten könne. (**7**) Wenn man mit Ziegeln baut, sollen sie viereckig und an einem spitzen Winkel (der Mauer) ein wenig vorstehend gemacht werden. Mittels der Kurtinen verbindet man sie

79, 20 τοὺς ⟨μὲν ἄλλους πύργους⟩ περιφ. καὶ [τοὺς] τ. Fa 21 Lücke nach τίθεσθαι Gra: vor τ. S 22 ἑξαγ. ⟨ἢ πενταγώνους⟩ Br vgl. p. 79, 11 23 περιπίπτοντα V 25 κατασκευάζει PV 26 ἐπιτάσσεις P: ἐπιστάσεις Gra ἔχῃ PV: corr. Gra πανταχόσε S
80, 1 οἰκοδομεῖς PV: corr. Th nach οἰκοδομῇς Lücke Gra 2 nach γωνίαν Lücke Gra 3 συναπτούσας PV: corr. S

Im Hauptgeschoß 1 eintalentiger Steinwerfer und 1 bis 2 leichte Pfeilgeschütze, oder 2 zehnminige Steinwerfer und 2 leichte Pfeilgeschütze. Im Obergeschoß 2 bis 6 Pfeilgeschütze. Bild 2, 4, 12, 15 und 26.

[1] Ein Winkel von 120 Grad ist weniger leicht zu zerstören als ein solcher von 90 Grad; der Turmgrundriß ist aber ohne Einfluß auf das Zusammenwirken der Geschosse.



Viereckige Türme an spitzen Winkeln der Mauer (schematisch) 1:2000.

Bild 3.

γίοιϲ, ὥϲτε ἀπαρτίζειν αὐτῶν τὴν βάϲιν τῷ πέρατι τῶν μεταπυργίων. (**8**) ἵνα δὲ μὴ λαμβάνωϲιν κατάκρουϲιν μηδ' ἡντιναοῦν ἐκ πληγῆϲ μηδ' ἡϲτινοϲοῦν, ἐν μολίβῳ καὶ ϲιδήρῳ καὶ γύψῳ τῶν ἐϲχάτων λίθων πρὸϲ ἀλλήλουϲ δεθέντων. 〈. . .〉 πρὸϲ τὸ τοὺϲ πετροβόλουϲ παραφόρουϲ γινομένουϲ μὴ δύναϲθαι τὰϲ ἐπάλξειϲ ἀποκόπτειν.

(**9**) τὰ δὲ μεταπύργια ἐπικαμπίουϲ ἔχοντα ἐκ τῶν πλαγίων τοίχουϲ, οἳ ἀπὸ μέϲων τῶν πύργων ἀχθέντεϲ τὸ μὲν πλάτοϲ ἐχέτωϲαν δίπηχυ, ἵνα μὴ οἱ ἐκπορευόμενοι τιτρώϲκωνται μηδὲ κατὰ τὰϲ διόδουϲ τὰ βέλη φερόμενα τὰϲ πυλίδαϲ ἐκκόπτῃ.

80 nach Art eines Kreisabschnittes, so daß ihre Basis zum Ende der Kurtinen[1] genau paßt. (**8**) Damit sie aber nicht durch Stoß zerstört werden weder innerlich noch äußerlich, 〈sollen sie dadurch gesichert werden, daß〉 die äußersten Steine in Blei, Eisen und Gips miteinander verbunden werden, damit die Geschosse der Steinwerfer abgleitend die Wehren[2] nicht abkämmen können.

(**9**) Die Kurtinen aber sollen hakenförmige[3] Wände von den Seitenmauern aus bekommen (Bild 4), die von der Mitte der Türme aus geführt werden; sie sollen 2 Ellen (0.8872) Breite haben, damit die Ausfallenden nicht verletzt werden und die bei den Durchgängen einschlagenden Geschosse die Türen nicht aus den Angeln werfen können.

80, 4 τῷ πέρατι] τὸ πέραϲ Th 7 ϲιδήρῳ ἢ γύψῳ Fa 8 οἱ ἔϲχατοι τῶν λίθων S: οἱ ἔϲχατοι λίθοι Gra 8. 9 δὲ θέντων V: δεθέρτων P 9 〈.....〉 Gra: 〈ἀϲφάλειαν ἐχέτωϲαν〉 Di: ϲυν〈τελείϲθωϲαν δὲ τὰ μὲν〉 Br 11 ἐπικαμπίαϲ PV: corr. S 12 τοίχων PV: corr. S nach τοίχων Lücke Gra 14 nach δίπηχυ Lücke Gra: 〈τὸ δὲ ὕψοϲ τετράπηχυ〉 verm. Die τιτρωϲκόμενοι ἐκπορεύονται PV: corr. Gra

[1] κατὰ κύκλου τμῆμα ist nur ein Vorschlag von Philon. Vgl. auch 82. 46. Bild 3 und 9. Im Widerspruch zu 79, 12 zeigt eine Fläche, nicht ein Winkel des Turmes nach außen.

[2] Wehr bedeutet die gesamte Schutzanlage für die auf dem Wehrgang Befindlichen, nicht nur die Brustwehr. Sie war unter Umständen nur aus Holz, meist aber gemauert und auch überdacht.

[3] Das ἐπικάμπιον erreichte wohl nur in selteneren Fällen (z. B. Herakleia, Tor 9 [Krischen]) die ganze Mauerhöhe. Wenn es nur eine wenig größere Höhe hatte als die zu deckende Pforte, war die flankierende Wirkung des anstoßenden Turmes nicht beeinträchtigt. Bild 4. 4a, 4b.

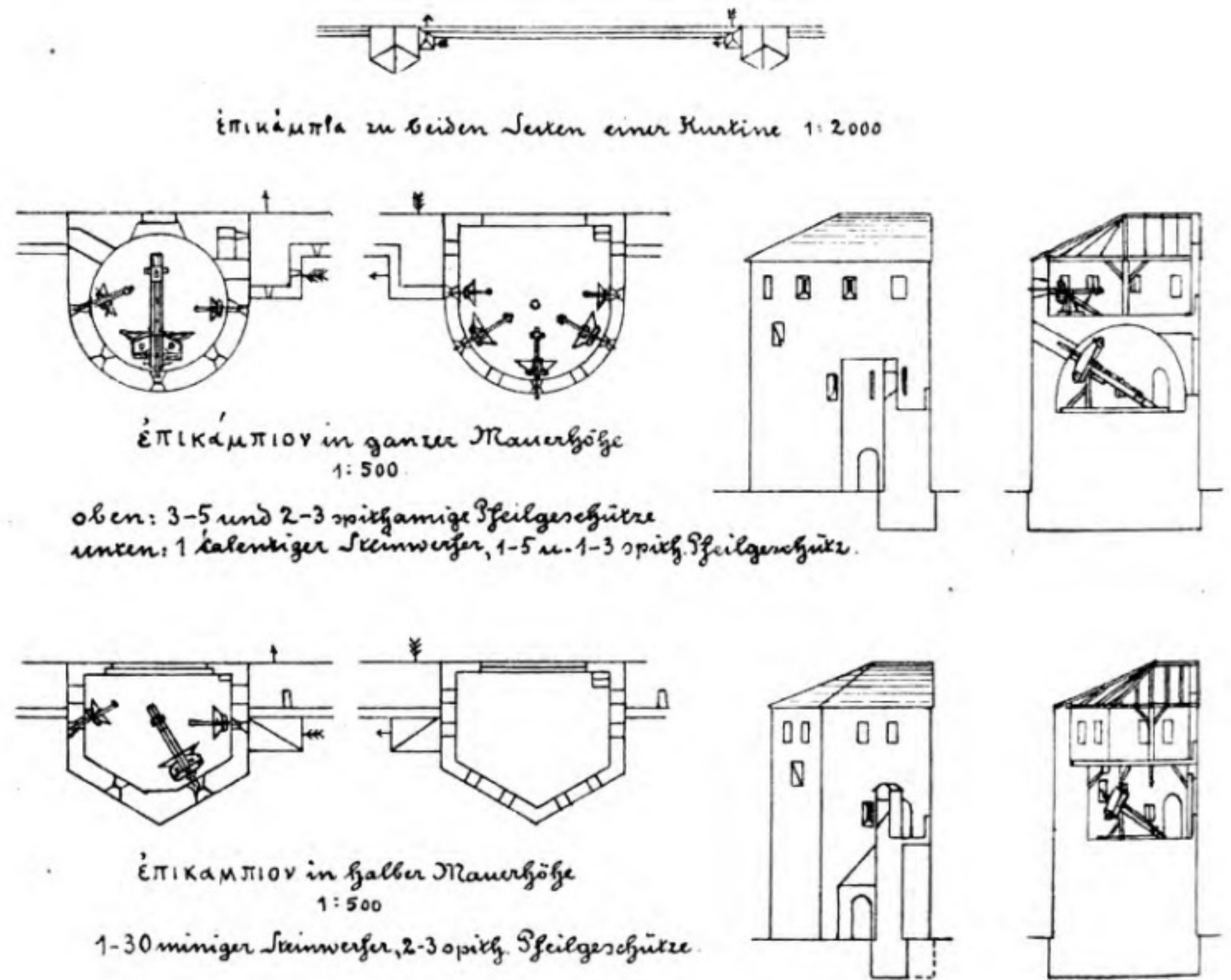


Bild 4.

(**10**) ἀπεχέτω δὲ τὸ τεῖχος ἀπὸ **80** τῶν οἰκιῶν ἑξήκοντα πήχεις, ἵνα ῥᾳδίως ᾖ παραφέρειν τοὺς λίθους καὶ πάροδον ἔχῃς τοῖς βοηθοῦσιν καὶ ταφρείαν ἔνδοθεν ἱκανήν, ἐάν τι δέῃ. (**11**) τὰ δὲ πλάτη ποιητέον τῶν τοίχων οὐκ ἔλαττον ἢ δέκα πηχῶν, τιθέντας καὶ τοὺς λίθους ὀρθίους ἐν γύψῳ, μάλιστα μὲν ἐκ κραταιοῦ λίθου τὰ ἐπικαιρότατα τῶν μεταπυργίων συντελοῦντας, εἰ

(**10**) Es soll aber die Mauer von den Wohngebäuden 60 Ellen (26.6) abstehen (s. Bild 27), damit das Heranschaffen der Steine leicht vonstatten gehe und man einen Zugang habe für die Hilfstruppen und innenseits einen genügenden Graben ausheben kann, wenn es nötig sein sollte. (**11**) Nach der Breite soll man die Mauer nicht weniger als 10 Ellen (4.436) machen und die Steine vorn behauen in Gips versetzen, indem man vor allem die gefährdetsten Teile der Kurtinen aus widerstandsfähigem Stein ausführt, wo

80, 17 οἰκείων PV: corr. Gra 18 λιθοβόλους Gra ἔχῃς Gra: ἔχη PV 19 ἔνδοθεν S (vgl. 93, 25): ἔνθεν PV: ἔσωθεν Ha Lucubr. Thuc. p. 51: ἔνδον Gra 20 τειχῶν V; vgl. 81, 8. 44. 82. 52

80 δὲ μή, ὀξεῖς· ὡς ἥκιστα γὰρ πείσεται ὑπὸ τῶν λιθοβόλων. **(12)** μὴ ἔλασσω δὲ τῷ ὕψει οἰκοδομείσθω ἢ εἰκοσιπήχη, ἵνα αἱ πρὸς αὐτὰ κλίμακες προσαγόμεναι μὴ ἐξικνῶνται [τοῖς τείχεσιν].

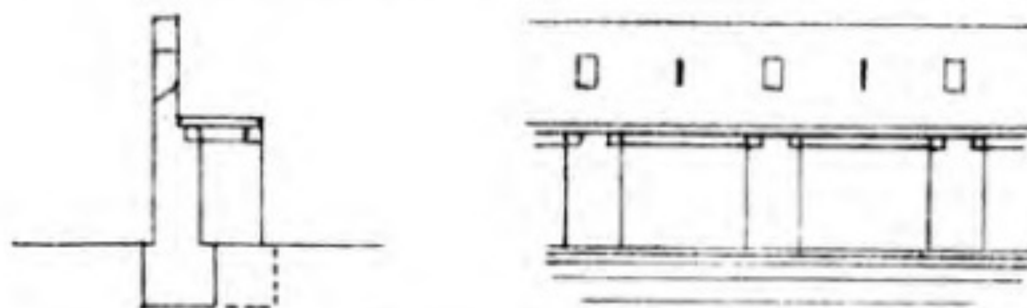
(13) ἐμβλητέον δέ ἐστιν εἰς τὰ τείχη καὶ τοὺς πύργους ξύλα δρύινα διὰ τέλους συνεχῆ διὰ τεττάρων πηχῶν, ἵνα ὑπὸ τῶν λιθοβόλων ἐὰν κατά τι πονέσῃ, ῥᾳδίως ἐπισκευάζωμεν αὐτά. **(14)** ποιεῖται δὲ τὰ μὲν κατάστεγα καὶ ἐπάλξεις ἔχοντα, οἷα ἂν συμφέρῃ.

(15) τινὰ δὲ τῶν μεταπυργίων συντελεῖται ἐν τοῖς ἁρμόζουσι τόποις ἐπάλξεις μὲν ἔχοντα, παρόδους δὲ οὔ, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἐνῳκοδομημένων ἰκρίων τοῖς τοίχοις ἐπιβολὰς ξύλοις καὶ σανίσιν ἔχοντα, ἵνα κατὰ τὰς γινομένας πολιορκίας λαμβάνωνται ⟨καὶ⟩ ὅταν δέῃ ἐ-

80 das nicht möglich ist, aus spitzigen[1], denn sie werden am wenigsten unter den Steinwerfern (Schaden) leiden. **(12)** Die Höhe soll man nicht geringer als 20 Ellen (8.872) bauen, damit die an die Mauern angelegten Leitern nicht ausreichen.

(13) Einzulegen sind ferner in die Mauern und Türme eichene Hölzer[2] im Abstand von 4 Ellen (1.75) in fortlaufender Reihe bis ans Ende, damit, wenn etwas durch die Steinwerfer Schaden gelitten hat, wir sie leicht ausbessern können. **(14)** Es sollen aber einige überdacht und mit Wehren versehen werden, wie es zweckmäßig scheint.

(15) Einige der Kurtinen sollen an den passenden Stellen so hergestellt werden, daß sie zwar Wehren (s. Bild 5) erhalten, aber keine Wehrgänge, dagegen sollen sie von den in die Wände eingebauten Gerüstbalken aus Auflager aus Holz und Brettern haben, damit sie bei vorkommenden Belagerungen benutzt werden können, und, wenn es nötig ist, Rondengänge auszuführen, oder sich dort der



Wehrgang auf Gerüsten
1:500.
Bild 5.

80. 24 πείσηται PV 26 εἴκοσι πήχεσιν PV: corr. Gra αὐτὰ Gra: αὐτὸ PV 27 [τοῖς τείχεσιν] Gra 28 nach τείχεσιν Lücke 2 oder 3 Buchst. PV 31 ἐπισκευάζομεν PV 32 nach δὲ ⟨τῶν μεταπ.⟩ aus 33 Gra 33 οὗ ἂν Gra Fortif. de Carth. p. 196 35 ἀλλ' ἐπ' Gra 36 ἐνῳκοδομημένων Gra: οἰκοδομημένων PV: ἀπὸ προσῳκοδ. S ἰκρίων Mi: κριῶν PV; vgl. IG II 167, 72 36. 37 ἐπεὶ βολαὶ P: ἐπὶ βολαὶ V: corr. Gra 38 λαμβάνωνται] ἐπιβαλόντας oder ἐμβαλόντας verm. Br: ἀναβαίνοντας Bue ⟨καὶ⟩ Die

[1] D. i. Bossenquadern mit Randschlag bzw. in Lager- und Stoßfugen behauen, jedenfalls aber die Fugen gut schließend, gegen Bohrer, Widder und Geschosse.

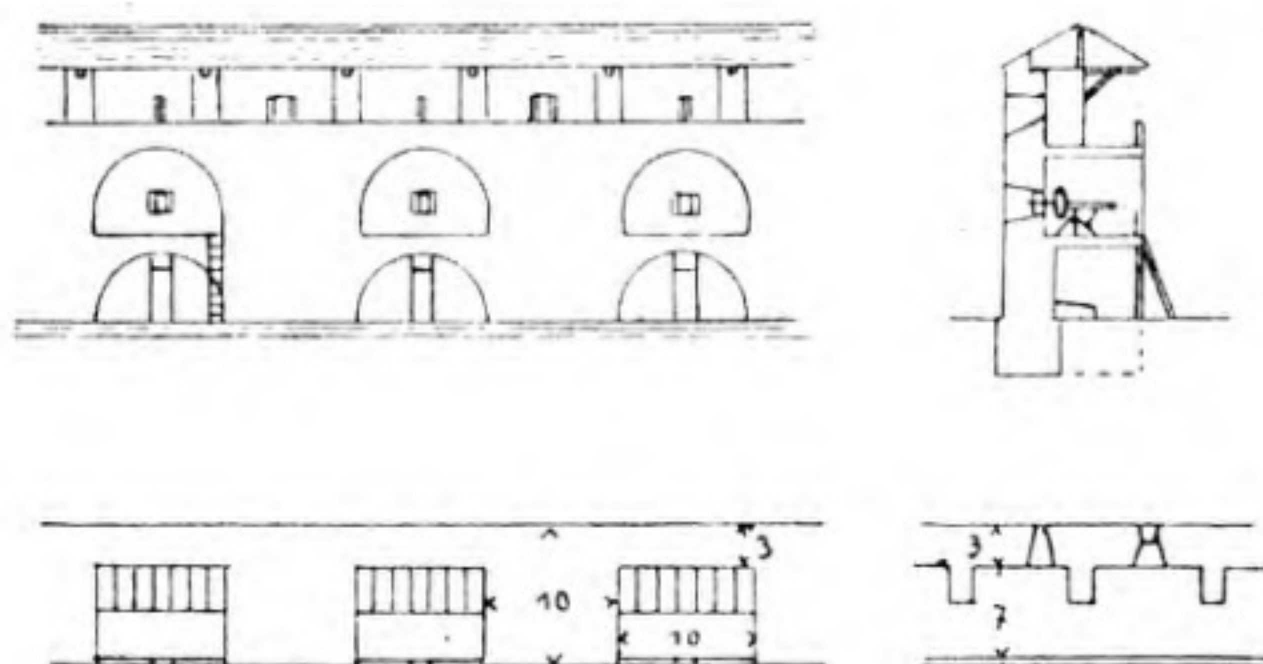
[2] Eine Maßnahme, die auch im Mittelalter bis zur Einführung der Feuergeschütze durchgeführt wurde.

ΦΟΔΕΎΕΙΝ Ἢ ΔΙΑΚΙΝΔΥΝΕΎΕΙΝ ἘΠ᾽ ΑΥ̓ΤΩ͂Ν ΜΗΔῈΝ ἩΜΑ͂C 80 ΚΩΛΎῌ, ΚΑῚ ΠΆΛΙΝ ἈΦΕΛΟΥ͂CΙ ΤᾺ ΞΎΛΑ ὍΤΑΝ ἉΡΜΌΤΤῌ, ΒΡΑΧΕΙ͂Ά ΤΙC ΦΥΛΑΚῊ ΚΑΤΑΛΕΊΠΗΤΑΙ· **(16)** ΚΥΡΙΕΎCΑΝΤΕC ΓᾺΡ ΑΥ̓ΤΩ͂Ν ΟἹ ΠΟΛΈΜΙΟΙ Ἢ ΠΆΛΙΝ ἈΠΊΑCΙΝ, ΟΥ̓ ΔΥΝΆΜΕΝΟΙ ΕἸC ΤῊΝ ΠΌΛΙΝ ΠΑΡΕΜΠΕCΕΙ͂Ν, Ἢ ΒΡΑΧΎΝ ΤΙΝΑ ΧΡΌΝΟΝ ἘΠᾺΝ ΜΕΊΝΩCΙΝ, ὙΠῸ ΤΩ͂Ν ΒΕΛΩ͂Ν ΤΥΠΤΌΜΕΝΟΙ ἈΠΟΛΟΥ͂ΝΤΑΙ. **(17)** ΤΙΝᾺ ΔῈ ΚΑΘΆΠΕΡ ἘΝ ῬΌΔῼ ΕἸC ΨΑΛΊΔΑC CΥΓΚΛΕΙΌΜΕΝΑ ⟨. . .⟩ ΠΛΆΤΗ ΤΕ ἜΧΟΥCΙΝ ΑἹ ΠΆΡΟΔΟΙ ἘΠΤΑΠΉΧΗ ΚΑῚ ΚΆΤΩΘΕΝ ΦΥΛΑΚΤΗΡΙΑ ἘΠΤΆΚΛΙΝΑ, ὯΝ ΟἹ ΤΟΙ͂ΧΟΙ ΟἹ ΜῈΝ ὈΡΘΟῚ ἜCΟΝΤΑΙ ΔΕΚΑΠΉΧΕΙC Τῷ ΤΕ ΜΉΚΕΙ ΚΑῚ Τῷ ΠΆΧΕΙ· **(18)** ΟἹ ΔῈ ΠΛΆΓΙΟΙ ΜΗ͂ΚΟC ΜῈΝ ἜΧΟΥCΙΝ ΤῸ ἼCΟΝ ΤΟΙ͂C ὈΡΘΟΙ͂C, ΠΛΆΤΟC ΔῈ ΤΡΊΠΗΧΥ. **(19)** ΟὝΤΩ ΔῈ ΚΑῚ ΟἸΚΟΔΟΜΗΘΈΝΤΩΝ 81 ὍΤ ΤΕ ἈΝΆΛΩΜΑ ἜΛΑΤΤΟΝ ἜCΤΑΙ, ΚΑῚ ΟἹ ΜῈΝ ΔΕΚΑΠΉΧΕΙC ὙΠῸ ΤΩ͂Ν ΛΙΘΟΒΌΛΩΝ ΟΥ̓ΘῈΝ ΠΕΊCΟΝΤΑΙ, ΟἹ ΔῈ ΤΡΙΠΉΧΕΙC ΤῸ ΠΆΧΟC ὌΝΤΕC ἘΆΝ ΤΙ ΠΆCΧΩCΙΝ ὙΠῸ ΤΩ͂Ν

80 Gefahr auszusetzen, uns nichts im Wege stehe und damit die Hölzer wieder abgenommen werden können, wenn es paßt, und nur eine kleine Wache zurückzubleiben braucht. **(16)** Bemächtigen sich nämlich die Feinde derselben, werden sie entweder wieder abziehen, wenn sie nicht in die Stadt weiter eindringen können, oder wenn sie wirklich kurze Zeit dort bleiben, werden sie, von den Geschossen getroffen, umkommen. **(17)** Einige (Kurtinen) sind wie in Rhodos zu Gewölben zusammengeschlossen ⟨. . . . Die Wehrgänge erhalten eine Breite von 7 Ellen (3.1) und unten Wachthäuser[1] für sieben Pritschen, deren Frontwände 10 Ellen (4.436) nach Länge und Dicke sein sollen: **(18)** die Seitenwände aber sollen dieselbe Länge erhalten, aber nur 3 Ellen (1.3) dick sein. **(19)** Bei dieser Bauart werden aber die Kosten geringer 81 sein und die zehnelligen (4.436) werden von den Steinwerfern nichts zu leiden haben. Sollten aber die 3 Ellen (1.3)

80, 42 ΑΥ̓ΤῸΝ PV: corr. cod. Vatic. gr. 220   50 ἜΞΟΥCΙ Gra   51 ΚΑῚ fehlt P
81, 2. 3 ΤΕΙΠΉΧΕΙC VE

[1] In den Wachthäusern lassen sich auf 4.436 m bequem 7 Pritschen zu 60 cm Breite aufstellen, in den Obergeschossen je 1 fünfspithamiges Pfeilgeschütz. Bild 6.



Mauer von Rhodos
1:500.

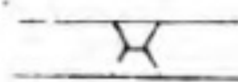
Bild 6.

πληγῶν, ταχὺ ἀποστερεώσομεν τὸ φυλακτήριον τοῦτο.

81 dicken Wände unter den Würfen leiden, so werden wir das betreffende Wachthaus schnell wieder befestigen können.

(20) ὡσαύτως δὲ καὶ τοὺς πύργους οἰκοδομήσομεν ἐκ λίθων οἵων εἰρήκαμεν, τιθέντες ὀρθίους αὐτοὺς ἐν γύψῳ καὶ τὰ πλάτη τῶν τοίχων οὐκ ἐλάττω ποιοῦντες ἢ δεκαπήχη καὶ καταλιπόντες θυρίδας ἐκ τῶν πλαγίων τοίχων ἔξωθεν στενὰς καὶ ἔσωθεν εὐρείας, ἐκ δὲ τοῦ μέσου στενὰς καὶ καταξύρους ἐκ τοῦ κάτωθεν μέρους, ἵνα μὴ τιτρώσκωνται οἱ ἔνδον καὶ παρα⟨φόρων⟩ γινομένων ⟨τῶν⟩ βελῶν ἀφιῶσι τούς τε καταπάλτας καὶ τοὺς πετροβόλους ου προαιροῦνται. **(21)** δεῖ ⟨δὲ⟩ εἶναι τὰς θυρίδας τοῖς ἀφιεμένοις καταπάλταις καὶ πετροβόλοις ἐν ⟨τοῖς τοίχοις⟩ τῶν πύργων, ἐν οἷς αἱ βελοστάσεις ἐκ τοῦ ἐδάφους κατασκευασθήσονται, ἵνα τὰ προσαγόμενα μηχανήματα ἐάν τε πρός τινα τῶν ⟨μετα-⟩πυργίων ἐξ ἐναντίας προσάγηται, ἐάν τε ἐπί τινα τῶν ἐκκειμένων πύργων ἐπιστρέφῃ, συνεργοῦντες ἀλλήλοις ⟨ἀμύνωσιν⟩ οἱ πύργοι φερομένων τῶν λιθοβόλων

(20) Ebenso werden wir die Türme aus Steinen erbauen, wie wir sie beschrieben haben, indem man diese außen behauen in Gips versetzt und die Dicke der Wände (in den Fundamenten) nicht weniger als 10 Ellen (4.436) macht und in den Seitenwänden Scharten[1] ausspart, außen eng und innen weit, ⟨oder⟩ in der Mitte eng (s. Bild 7) und auf der unteren Seite abgeschrägt, damit nicht die innen Stehenden verwundet werden und sie während die (feindlichen) Geschosse vorbeigehen, die Katapalten und Steinwerfer nach jeder Richtung abschießen können, wohin sie wollen. **(21)** Es müssen aber die Scharten für die schießenden Katapalten und Steinwerfer in ⟨den Wänden⟩ solcher Türme angelegt werden, in denen die Geschützstände von Grund aus aufzubauen sind, damit, wenn die heranrückenden Belagerungsmaschinen entweder gegen eine der Kurtinen herangebracht werden oder auf einen der vorspringenden Türme gerichtet werden, die Türme sich gegenseitig unterstützen, indem die Steinwerfer aus den Schräg-



In der Mitte enge Scharte
1:250.

Bild 7.

81, 6 οἰκοδομήσωμεν PV: corr. R 11 [στενὰς] Gra 11. 12 [ἐκ δὲ τοῦ μέσου στενὰς] S; ⟨ἢ⟩ ἐκ τ. μ. στ. Schramm 14 ⟨τῶν⟩ Gra [καὶ] Br παρα⟨φόρων⟩ γινομένων ⟨τῶν⟩ β. Br: παρατεινομένων βελῶν PV ἀφιῶσί τε τοὺς κ. Br 15 οὗ προαιροῦνται PV: corr. Th; vgl. 91, 17. 97, 33: falsch οἱ Gra ⟨δὲ⟩ Gra 16 τὰς θυρ. PV: καὶ θυρ. S 17 ⟨τοῖς τοίχοις⟩ Gra 19. 20 μεταπυργίων Gra: s. zu Z. 23 22 ⟨ἀμύνωσιν⟩ Bue (vgl. p. 79, 13 : 84, 3)

[1] θυρίδες wird für alle Arten von Geschütz- und Bogenscharten gebraucht sowie auch für Schartenläden und Pforten. Es gab zwei Arten von Scharten: für Schützen und für Geschütze (mit Drehpunkt in der sog. Minimalscharte, wie auch heutzutage noch diese Art, wenn auch veraltet, bei Schiffsgeschützen vorkommt).

ἐκ τῶν πλαγίων τοίχων [καὶ τῶν μεταπυργίων], 81 ἐν οἷς αἱ θυρίδες κατασκευάζονται οἵας εἰρήκαμεν.

(22) ⟨. . .⟩ καὶ τοξικαὶ αἱ μὲν πλάγιαι αἱ δὲ ὀρθαὶ ἔξω τὰ στενὰ ἔχουσαι, ὅπως ἂν τούς τε πλησιάζοντας τραυματίζωσι καὶ καταγνύωσι τὰς προστιθεμένας δοκίδας καὶ τὰ μηχανήματα, αὐτοὶ δὲ μηδὲν δεινὸν πάσχωσι· **(23)** σεσιδηρωμένας γὰρ καὶ ἀμφιπλεύρους τὰς θυρίδας αὐτῶν ποιήσομεν, ἵνα μὴ συντρίβωνται ὑπὸ τῶν λιθοβόλων· **(24)** ἔτι δὲ οὐ ῥᾳδίως τὰ τῶν ἐναντίων βέλη εἰς τὰ πλάγια τὴν ἔφιξιν ποιήσονται.

(25) τοιαύτης δ' οὔσης τῆς τοιχοποιίας τῶν πύργων τὰς διόδους ὡς μεγίστας καὶ ψαλιδοειδεῖς ποιήσομεν πρὸς τὸ ῥᾳδίως τοὺς πετροβόλους εἰσφέρειν καὶ μεταφέρειν ὅταν δέῃ. **(26)** δεῖ δὲ τοὺς μὲν κατὰ τὰς εἰσαγωγὰς πύργους τῶν μηχανημάτων ὑψηλοὺς καὶ ἰσχυροὺς οἰκοδομεῖν, τοὺς δὲ ἄλλους ὅσον κλίμακι ⟨μὴ⟩ προσικέσθαι· **(27)** οἱ γὰρ ἄγαν ὑψηλοὶ δυσχρηστότεροί εἰσιν καὶ θᾶσσον ὑπὸ τῶν πετροβόλων τυπτόμενοι καταπίπτουσιν οὐ δυνάμενοι τὰ βάρη φέρειν. **(28)** ὥστε μᾶλλον σπουδαστέον ἐστὶν αὐτῶν τοὺς τοίχους παχυτέρους [ποιεῖν] καὶ αὐτοὺς ποιεῖν καὶ τὴν εἰς τὰ ὕψη δαπάνην γινομένην εἰς ταῦτα ἀναλίσκειν.

wänden (der Türme) schießen, in denen die Scharten so hergestellt werden, wie wir sie beschrieben haben.

(22) Auch für Bogenschützen müssen teils schräge, teils gerade ⟨Scharten anlegt werden⟩. Sie müssen außen eng sein, damit man zwar die sich Nähernden verwunden und die vorgesetzten Balken und Maschinen zerstören kann, selbst aber keinen ernstlichen Schaden erleiden könne. **(23)** Denn wir werden ihre Läden mit Eisen beschlagen und doppelseitig (2 flügelig?) machen, damit sie nicht durch die Steinwerfer zusammengeschossen werden können. **(24)** Auch wird es ferner den Feinden nicht leicht möglich sein, mit den Geschossen die Schartenwangen zu treffen.

(25) Während der Bau der Türme in dieser Weise ausgeführt wird, werden wir die Durchgänge möglichst groß und gewölbt anlegen, um die Steinwerfer leicht ein- und ausbringen zu können, wenn es nötig ist. **(26)** Man soll aber an den für die Maschinen zugänglichen Stellen die Türme hoch und fest bauen, die übrigen dagegen nur so hoch, daß eine Leiter nicht auslangt. **(27)** Denn die allzu hohen sind weniger brauchbar und stürzen unter den Würfen der Steinwerfer schneller zusammen, weil sie die Last nicht tragen können. **(28)** Deshalb muß man sich mehr darum bemühen, auch die Wände selbst dicker zu machen und den Mehraufwand für die Höhe hierfür zu verwenden.

81, 23 nach τοίχων Lücke Gra μεταπυργίων L. Dindorf Thes. s. v.: μεταπυργιδῶν PV: als Verbesserung von πύργων Z. 20 erkannt von Br 25 »f. ⟨κατασκευάζονται δὲ ἐπὶ τῇ στέγῃ⟩ καὶ τοξικαί« Br nach p. 91, 39 28 »f. τὰ ⟨προσαγόμενα⟩ μ.« Br 28. 29 αὐτοὶ Fa: αὗται PV: αὐταὶ R 29 δὲ tilgten R und Va nach αὗται δὲ Lücke Gra πάσχωσι Die: πάσχουσαι PV 30 ποιήσωμεν PV: corr. Ha 34 τειχοποιίας V 38 προσαγωγὰς Gra 40 ⟨μὴ⟩ Th: πρὸς ⟨αὐτοὺς μὴ ἐξ⟩ικέσθαι Gra nach p. 80, 26 41 ὑπετῶν V 42 οὐ Gra: οἱ PV 43 φέρουσιν V 44 τειχους V [ποιεῖν] Die [καὶ αὐτοὺς ποιεῖν] Ha Gra: καὶ αὐτοὺς τοὺς τ. παχ. π. καὶ τ. verm. A. Schoene 45 ⟨μὴ⟩ γιν. Gra

(29) ἐν δὲ τοῖς μεταπυργίοις πᾶσι καὶ τοῖς πύργοις **81**
καθ᾽ ὃ ἂν αἱ πληγαὶ μάλιστα γίνωνται τῶν λιθοβόλων, λίθοι ὡς σκληρότατοι ἐκτίθενται προέχοντες ὅσον σπιθαμὴν καὶ διεστηκότες ἀπ᾽ ἀλλήλων τοσοῦτον, ὥστε εἰς τὴν ἀνὰ μέσον χώραν ταλαντιαῖον πετροβόλον μὴ παραδέχεσθαι, ἵνα μὴ **82**
ὑπ᾽ αὐτῶν τὰ τείχη μηδὲν πάσχῃ. **(30)** τῶν δὲ τειχέων ἁπάντων αἱ ἐκθέσεις καὶ ἐγκλίσεις καὶ τὰ ἐπικάμπια καὶ αἱ ⟨εὐρυχω⟩ρίαι ἁρμοττόντως τοῖς ὑπάρχουσι τόποις λαμβάνονται· **(31)** ⟨...⟩ καὶ λίθοι ἀργομέτωποι πεπελεκημένοι ἐπὶ μῆκος τίθενται.

(32) καὶ κάτωθεν τῶν τειχῶν καὶ τῶν προτειχισμάτων ὡς μεγίστοις καὶ πλείστοις βέλεσιν αἱ βελοστάσεις κατασκευάζονται, αἱ μὲν [ὀρυκταὶ] ἐπίπεδοι [καὶ κατώρυχοι], αἱ δὲ ὑπόγειοι πρὸς τὸ εὐρυχωρίαν ἔχειν πολλὴν καὶ τοὺς ἀφιέντας μὴ τιτρώσκεσθαι καὶ αὐτοὺς ἀδήλους τοὺς ἐναντίους τραυματίζειν, καὶ ὅταν οἱ πολέμιοι πλησιάζωσι, μὴ ἀχρείους γίνεσθαι τοὺς καταπελταφέτας ἀδυνατοῦντας καταστρέφειν.

(33) ἔτι δὲ πυ-

(29) Bei allen Kurtinen und Türmen werden da, wo die Schläge der Steinwerfer am meisten auftreffen, möglichst harte Steine nach außen gestellt; sie stehen (in den Bossen) eine Spanne (0.23) vor und so weit von einander ab, daß in der Mitte kein Platz für ein eintalentiges Steingeschoß[1] bleibt, damit durch sie die Mauer keinen Schaden leiden kann. **(30)** Bei allen Befestigungsanlagen aber werden die Aus- und Einsprünge und die Biegungen und die freien Plätze dem vorhandenen Gelände entsprechend ausgeführt. **(31)** ⟨...⟩ Auch werden längsbehauene Bossenquadern gelegt.

(32) Und die Geschützstände werden unterhalb der Befestigungen und der Vorwerke für möglichst große und viele Geschütze gebaut, die einen auf dem Bauhorizont, die anderen versenkt, damit sie viel Raum haben und die Bedienung nicht verletzt werden kann, während sie, selbst unsichtbar, imstande ist, die Feinde zu verwunden und beim Herannahen der Feinde nicht kampfunfähig wird, indem sie die Katepalten nicht wenden kann.

(33) Außerdem werden viele Pforten

81, 48 γίνονται PV: corr. Gra 49 nach λιθοβόλων fügt Gra p. 82, 5. 6 λίθοι — τίθενται zu λίθοι ⟨δ'⟩ Gra

82, 2 τῶν δὲ — 5 λαμβάνονται tilgte Gra 3 »f. ⟨αἱ⟩ ἐγκλ.« Gra 4 αἱ εὐρυχωρίαι R: αἱ . . . . . ρίαι V: αἱ χρείαι P 5 καὶ λίθοι κτλ. zusammenhangloses Exzerpt 6 ἐπὶ fehlt P τίθονται PV 7 ὡς Br: τοῖς PV 9 [ὀρυκταὶ] und [καὶ κατώρυχοι] S: αἱ μὲν ὀρυκταὶ [ἐπίπεδοι καὶ κατώρυχοι] αἱ δὲ ἐπίγειοι Gra 11 ἀδήλως Mi 13 πλησιάζουσι PV: corr. Th καταπαλταφέτας Gra

[1] Eine eintalentige Steinkugel von 26 kg Gewicht und einem sp. G. von ungefähr 3 hat rund 25 cm Kaliber. Bild 8.

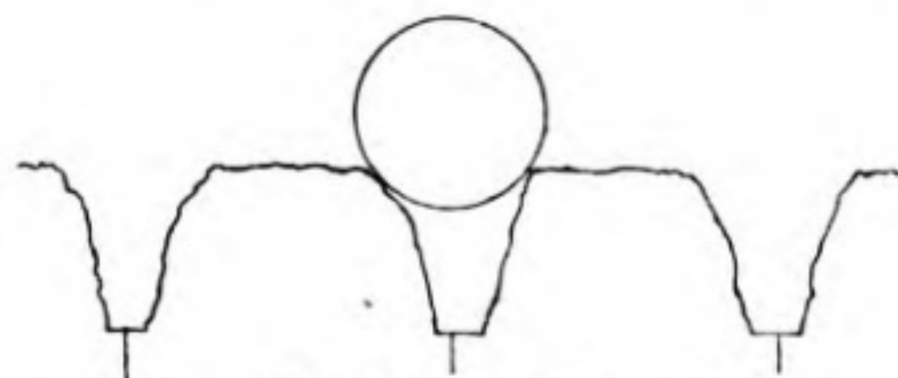


Bild 8.

λίδεϲ πολλαὶ καταλείπονται ἐκ τῶν πλαγίων πρὸϲ 82 τὸ ῥᾳδίωϲ ἐπεξέρχεϲθαι [ἢ] καὶ πάλιν ἀποχωροῦνταϲ γυμνὰ μὴ φαίνειν ἐπ' ἀϲπίδα ποιουμένουϲ τὴν μεταϲτροφήν, καὶ τὸν ἐξεληλυθότα λόχον κατὰ τὴν πρώτην πυλίδα κατὰ τὴν δευτέραν ϲυντελοῦντα τὴν εἴϲοδον, ὁμοίωϲ δὲ καὶ τοὺϲ ἄλλουϲ πάνταϲ οὕτω ποιουμένουϲ τὰϲ ἀποχωρήϲειϲ. **(34)** τῶν δὲ πυλίδων αἳ μὲν ϲκολιαί, αἳ δὲ κλίϲιν ποιοῦνται. **(35)** πρὸ παϲῶν δὲ αὐτῶν οἰκοδομήματα καταϲκευάζεται, ἵνα δυϲέμπρηϲτοί τε ὦϲι καὶ ὑπὸ τῶν πετροβόλων μὴ ϲυντρίβωνται καὶ οἱ πολέμιοι μὴ πληϲιάϲωϲιν αὐταῖϲ, ἐκ δὲ τῆϲ πόλεωϲ ὅταν μέλλωϲιν ἐπεξιέναι τινέϲ, μὴ ϲυμφανὲϲ ᾖ τοῖϲ πολεμίοιϲ.

(36) αἱ δὲ ὀρυττόμεναι τάφροι, ἐὰν μὴ ὕπομβροϲ ᾖ ὁ τόποϲ, κατάξηροί τε καὶ ὑπόνομοι κατὰ τοὺϲ ἁρμόττονταϲ τόπουϲ γίνονται, ἵνα ὅταν ϲυγχύνωνται, πάντα τὰ ἐμβαλλόμενα μεθ' ἡμέραν [τὰ δὲ] νυκτὸϲ ὑπεξάγηται πάλιν ὑπὸ τῶν ἔνδον πολιορκουμένων. **(37)** αἱ δὲ χαρακώϲειϲ ἔξω τῆϲ ⟨τάφρου τῆϲ⟩ προϲ⟨εχῶϲ τὴν παρέκταϲιν παρὰ⟩ τὸ τείχιϲμα λαμβανούϲηϲ ὄρθιαι πᾶϲαι ϲυντελοῦνται παρὰ ⟨. . . . . . πρὸϲ⟩ τὸ τὸν χάρακα δυϲυπέρβατον καὶ δυϲδιάϲπαϲτον γενέϲθαι·

gelassen auf den Seiten (s. Bild 4), um leicht ausfallen zu können, ohne beim Rückzuge die ungedeckte Seite zu zeigen, und damit die durch das erste Tor ausgefallene Rotte durch das zweite zurückkehren kann; ebenso müssen auch alle anderen in gleicher Weise den Rückzug ausführen.
(34) Von den Toren werden die einen gekrümmt[1], die anderen geneigt angelegt. **(35)** Vor allen diesen aber werden Bauten errichtet, damit ihre Verbrennung wie ihre Zertrümmerung durch die Steinwerfer verhütet werde und damit die Feinde nicht an sie herankommen können, endlich damit, falls einige aus der Stadt einen Ausfall zu machen im Begriff sind, dies dem Feinde nicht sichtbar werden kann.

(36) Wenn das Gelände nicht sumpfig ist, werden die ausgehobenen Gräben an den geeigneten Stellen im Trockenen unterminiert angelegt, damit, wenn sie zugeschüttet werden, alles, was tagsüber eingeworfen wird, in der Nacht von den Belagerten (durch die Gegenminen) heimlich wieder herausgeschafft werden kann. **(37)** Die Palisaden aber werden außen vor dem ⟨Graben, der unmittelbar neben⟩ dem Festungswerk ⟨herläuft⟩ Festungswerk hergestellt, alle senkrecht eingeschlagen, ⟨. . . .⟩ so daß die Pfähle schwer zu übersteigen und schwer auseinanderzureißen sind: schwer zu übersteigen, weil

82. 16 [ἢ] tilgte Gra vgl. p. 83, 40 17 ἐπαϲπίδαϲ PV: corr. L. Dindorf Thes. s. v. ἀϲπίϲ 22 κλεῖϲιν PV: corr. Gra παϲῶν S: πάντων PV 25 ϲυντρόβωνται V 28 ὀρυττόμενοι PV: corr. Gra ᾖ Gra: ἦν PV 30 ϲυγχύνωνται V: ϲυγχάνωνται P: ϲυγχωνύωνται Gra 30. 31 πάντα ἐμβαλλόμενα τὰ μὲν ἡμέραϲ VP: corr. Fa [τὰ δὲ] Gra 33 ⟨τάφρου τῆϲ⟩ Fa πρὸϲ τὸ τείχιϲμα PV: Lücke erg. Die 34 Lücke. Es fehlen nähere Angaben über die Palisadenkonstruktion παρὰ PV: πρὸϲ Vincent

[1] Gekrümmt, damit nicht hineingeschossen werden kann, nach außen fallend, wenn das Gelände außen tiefer ist als innen.

δυσυπέρβατον μὲν διὰ τὸ μηδαμῶς μήτε ⟨κλίμαξιν μήτε⟩ ὑπέρβασιν ἔχειν τοῖς σκέλεσι· δυσδιάσπαστον δὲ διὰ τὸ καὶ ἑλκόμενον στάσιν ἔχειν καὶ ὑπὸ τῶν γινομένων τοῖς καλῳδίοις ἐνάψεων πρότερον ἂν συντριβῆναι τὸν κάλων, ὅπερ γένοιτο ἄν, ἢ ἑλκυσθῆναι τὸν σκόλοπα τελέως. **(38)** τίθενται δὲ [καὶ] εἰς τὸ στάδιον οἱ μέσοι τοῖς μεγέθεσιν ὄντες χάρακες ͵αχ. **82**

(39) ἑτέρα δέ τίς ἐστιν πυργοποιΐα ταύτης οὐθὲν χείρων ἐκ τῶν ἡμικυκλίων συνισταμένη, ὡς τὰ κοῖλα πρὸς τοὺς πολεμίους φαίνεσθαι· **(40)** ἐν ᾗ τὰ πέρατα τῶν τμημάτων δεῖ συνάπτειν τοῖς πύργοις, ὥστε ἀπαρτίζειν ταῖς γωνίαις αὐτῶν καὶ λαμβάνειν ἀπ' ἀλλήλων διάστημα τῆς ἔξω περιφερείας ὅσον ἂν ᾖ τὸ πλάτος τοῦ ἔσω τοίχου τῆς βάσεως. **(41)** ἁπάντων δὲ τὰς δοκοὺς ἐπὶ τοὺς ὀρθοὺς τοίχους ἐπιθετέον ἐστίν, ἵνα ἐάνπερ ὁ πρὸς τοὺς πολεμίους καθήκων τοῖχος τυπτόμενος πέσῃ, μέ- **83** νωσιν αἱ ὀροφαὶ καὶ δυνώμεθα πάλιν οἰκοδο-

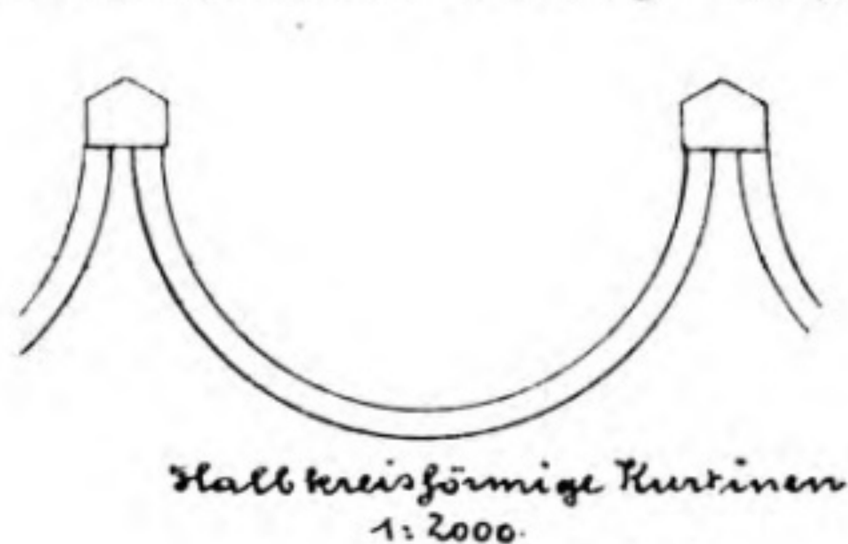
sie auf keine Art, weder mit Leitern noch mit den Beinen, zu übersteigen sind, schwer auseinanderzureißen, weil sie, wenn man versucht, sie herauszuziehen, standhalten und weil infolge ihrer Strickverschnürung eher das Tau reißen würde, was auch leicht vorkommen kann, als daß der Pfahl völlig herausgezogen werden könnte. **(38)** Auf ein Stadion werden aber 1600 Pfähle mittlerer Stärke (10 cm) aufgestellt.

(39) Ein anderer, aber nicht schlechterer Festungsbau als dieser wird aus Halbkreisen[1] gebildet, und zwar so, daß ihre hohle Seite dem Feinde zugekehrt erscheint. **(40)** Bei ihm sollen sich die Enden der Segmente den Türmen anschließen, so daß sie genau auf die Ecken derselben passen und von einander einen Abstand vom Außenumfang erhalten, so groß wie die Dicke der inneren Mauer der Turmbasis beträgt. **(41)** Bei allen aber sind die Deckbalken auf die Frontmauern aufzulegen, damit, wenn die nach dem Feinde zu sich erstreckende Mauer, durch einen Treffer fällt, die Decken bleiben und man sie wieder aufbauen kann.

82, 36 ⟨κλίμαξιν μήτε⟩ Die 37 Lücke nach σκέλεσι Gra 38 στάσιν Br: τάσιν PV 39 ἀνάψεων R 40 τὸν κάλον PV: corr. Gra; τῶν κάλων ὃ περιτείνοιτο ἂν Bue ἑλκυθῆναι P: ἐξελκυσθῆναι Gra 41 τελείως V [καὶ] S: gehört vielleicht nach ὅπερ Z. 40 42 ͵αχ PV: corr. Cod. Escor. 44 ἡμικκλίων V ως Bue: ὥστε Gra 45 πολ. ⟨ποιοῦσα⟩ φ. Va 47 τὰς γωνίας PV: corr. Br 49 ᾖ S: ἦν PV 50 nach ἁπάντων δὲ Lücke Gra 51 τείχους V

83, 2 δυνάμεθα PV: corr. Vincent

[1] Anscheinend nur Philons Vorschlag. Bild 9.



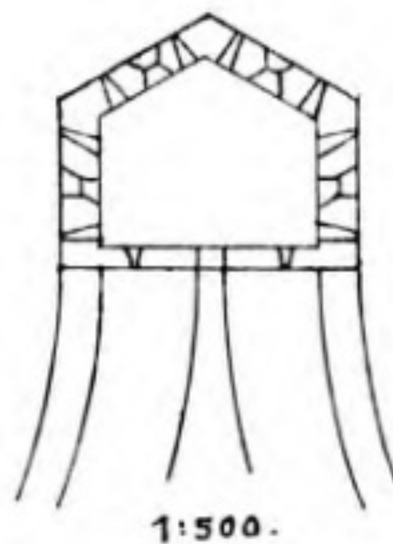


Bild 9.

83 μεῖν αὐτούς. (**42**) ποιητέον δὲ καὶ ⟨παρα⟩θυρίδας παρ' αὐτούς, ὥστε μήτε ψιλὰ τοὺς ἐκπορευομένους φαίνειν μήτε ὑπὸ τῶν λιθοβόλων αὐτὰς ἐκκόπτεσθαι. (**43**) τὴν δὲ ἄλλην οἰκοδομίαν ἀκολούθως τοῖς πρότερον δεδηλωμένοις κατασκευαστέον· (**44**) ταύτῃ δὲ ⟨ἡ⟩ πριονωτὴ παραπλήσιος οὖσα τυγχάνει, ἣν Πολύειδόν φασιν εὑρεῖν τὸν μηχανοποιὸν ἐν τῇ Με⟨γαλοπόλεως περιτειχίσει· μάλιστα δὲ αὐτῇ χρῆσθαι δεῖ κα⟩τά τινας τῶν ἐπικαίρων τόπων, παρ' οἷς καὶ πύρ-

(**42**) Neben diesen sind auch Pforten anzulegen, so daß die Ausfalltruppen nicht ungedeckt erscheinen und daß die Pforten selbst von den Steinwerfern nicht aus den Angeln geschlagen werden können. (**43**) Der übrige Bau ist entsprechend den vorigen Anweisungen auszuführen.

(**44**) Diesem ähnelt der gezahnte[1], den der Ingenieur Polyeidos erfunden haben soll, bei der Befestigung von ⟨Megalopolis. Man soll ihn aber besonders anwenden an einigen der gefährdeten Stellen, an denen man auch fünfeckige Türme bauen

83, 3 αὐτὸν verm. Gra θυρίδας] πυλίδας Ro: θυρίδας ..... ⟨πυλίδας⟩ παρ' αὐτοὺς Gra 7 ταύτῃ δὲ ⟨ἡ⟩ Gra: αὕτη δὲ PV 8 πριονωτη PV: πριονωτῇ Th παραπλήσιον PV: corr. Gra 9 ἐν τῇ] ἐν ᾗ Gra 9. 10 μετὰ τινὰς PV: κατὰ Th mg: Με⟨γαλοπόλεως — κα⟩τὰ Die; Megalopolis verm. schon Bue (Philipps Einfluß: vgl. die NW-Seite der Umwallung auf Pl. 1 der *Excav. at Megalop.*, Soc. for the Prom. of Hell. Stud., Suppl. I Lond. 1892); an Metapont dachte Th 10 παρ' οἷς] βάρεις verm. S nach 26

[1] Zickzack- oder sägeförmig, wie in Priene (Südostteil). Vgl. Bild 10 Plan der Stadt Priene, nach Wiegand und Schrader Priene (Berl. 1904) Taf. VI.

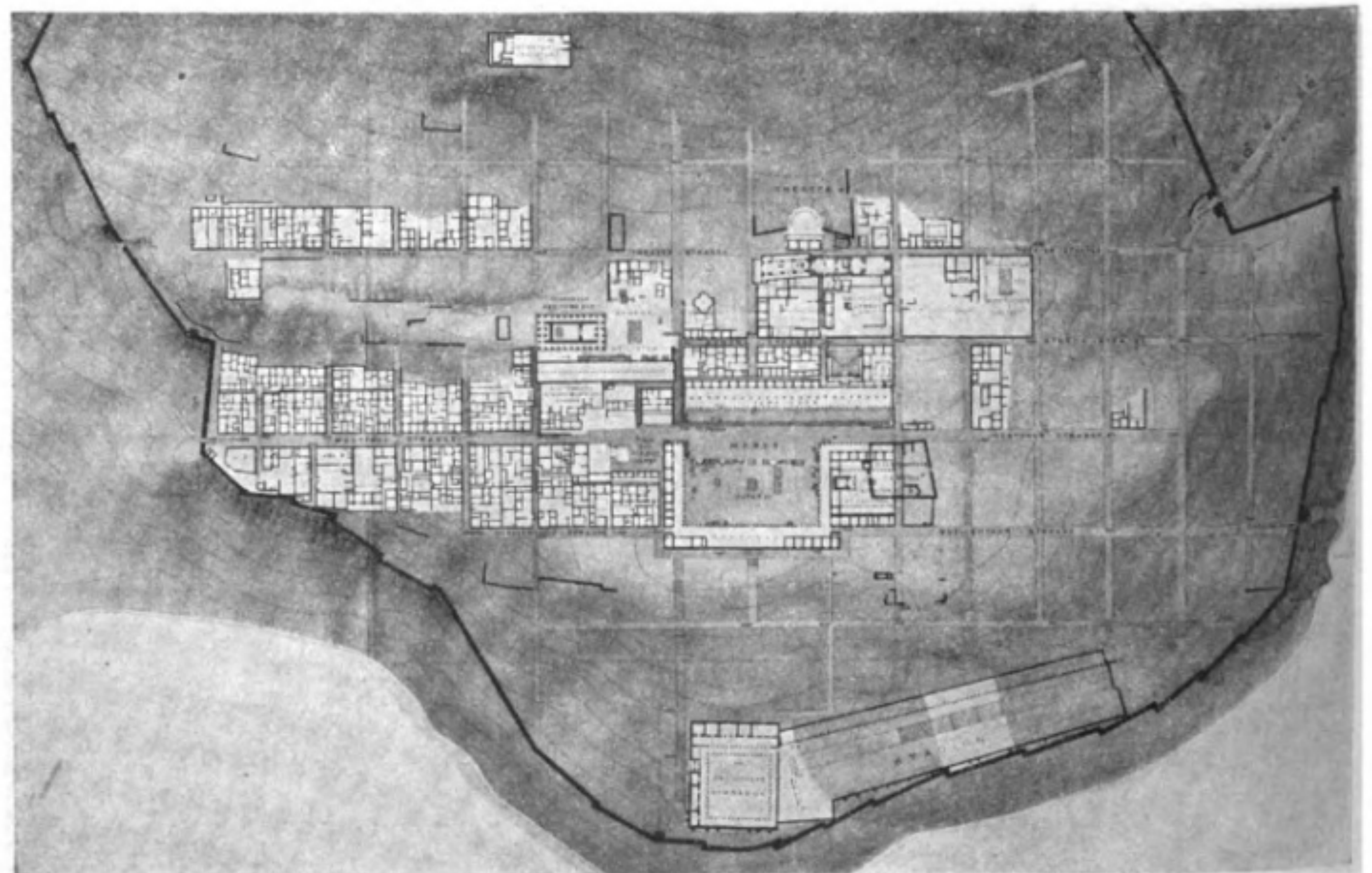


Bild 10.

83 γους οἰκοδομεῖν πενταγώνους κατὰ τὰ διαλείμματα τῶν μεσοπυργίων, ἀφ' ὧν, καθάπερ εἴρηται πρότερον, δοκῶν ἐπιβληθεισῶν ταῦτα τὰ κατασκευάσματα ἔσται.

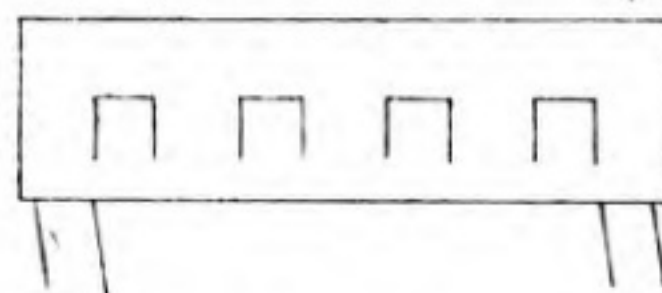
(**45**) παρὰ δὲ ταύτην ἄλλην τινὲς τειχοποιίαν δοκιμάζουσιν, ἐν ᾗ μικρὸν ἐκκλίνοντα τὰ μεταπύργια ᾠκοδόμηται ἑκατὸν πηχῶν τὸ μῆκος, τὸ δὲ πάχος ιβ̅, τὸ δὲ ὕψος ἓξ ὀργυιῶν· (**46**) τὸ δὲ πρὸς τοὺς πολεμίους καθῆκον τοιχόκρανον δεῖ μείουρον διπλοῦν κατασκευάζειν, ἵνα ὑπὸ τῶν λιθοβόλων τυπτόμενον μηδὲν πάσχῃ, ἀπέχον θάτερον θατέρου πήχεις ὀκτώ, ἐπ' ἔλαττον δὲ δώδεκα· (**47**) ⟨τῶν δ'⟩ ἄνωθεν εἰς ψαλίδας συγκλεισθέντων ἢ δοκῶν ἐπιτεθεισῶν οἰκοδομεῖται φυλακτήρια· ἐπὶ δὲ τῶν διεξόδων πυλίδες ἐπιτίθενται. (**48**) κατὰ δὲ τὸ μέσον αὐτῶν πύργοι [βάρεις] οἰκοδομοῦνται κατὰ τοὺς ἐπικαίρους τόπους πεντάγωνοι. (**49**) συμβαίνει οὖν τῇ μὲν γίνεσθαι διπλοῦν ⟨τὸ⟩ τεῖχος, τῇ δὲ πύργοις πεφυλαγμένον, ὥστε μηδὲν δεινὸν πάσχειν· (**50**) τάς τε γὰρ προστιθεμένας δοκίδας καὶ τὰ προσαγόμενα μηχανήματα καὶ τὰς

muß, an den Zwischenräumen der Kurtinen, von denen aus, wie früher gesagt, durch Auflegen von Balken die erwähnten Gerüste hergestellt werden.

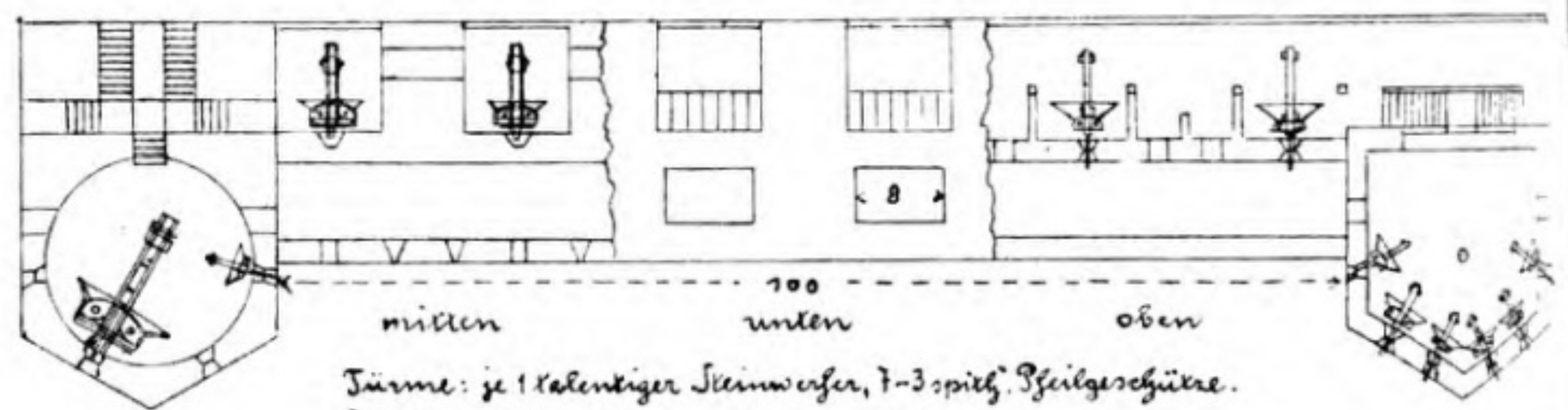
(**45**) Außer diesen wird auch eine andere Befestigungsart von einigen empfohlen, bei der die Kurtinen etwas abweichend gebaut worden sind: 100 Ellen (44.36) lang, 12 Ellen (5.23) dick, 6 Klafter (10.65) hoch. (**46**) Der nach dem Feinde zu zeigende abgestumpfte Mauerkopf[1] soll doppelt stark konstruiert sein, damit er unter den Schlägen der Steinwerfer keinen Schaden leide. Jeder soll von dem anderen 8 Ellen (3.55) entfernt sein, in selteneren Fällen 12 (4.32). (**47**) Die oberen Teile sollen zu Gewölben zusammengeschlossen oder mit Balken überdeckt und hierdurch Wachthäuser erbaut werden. An den Ausgängen werden Pforten errichtet. (**48**) Zwischen diesen (Kurtinen) werden an den gefährdeten Stellen fünfeckige Türme gebaut. (**49**) Dadurch wird also bewirkt, daß einerseits eine doppelt starke, anderseits eine durch Türme gedeckte Befestigung entsteht, so daß sie keinen ernstlichen Schaden leiden kann. (**50**) Denn die angelegten Balken und die vorgebrachten Maschinen und die angebauten Schutz-

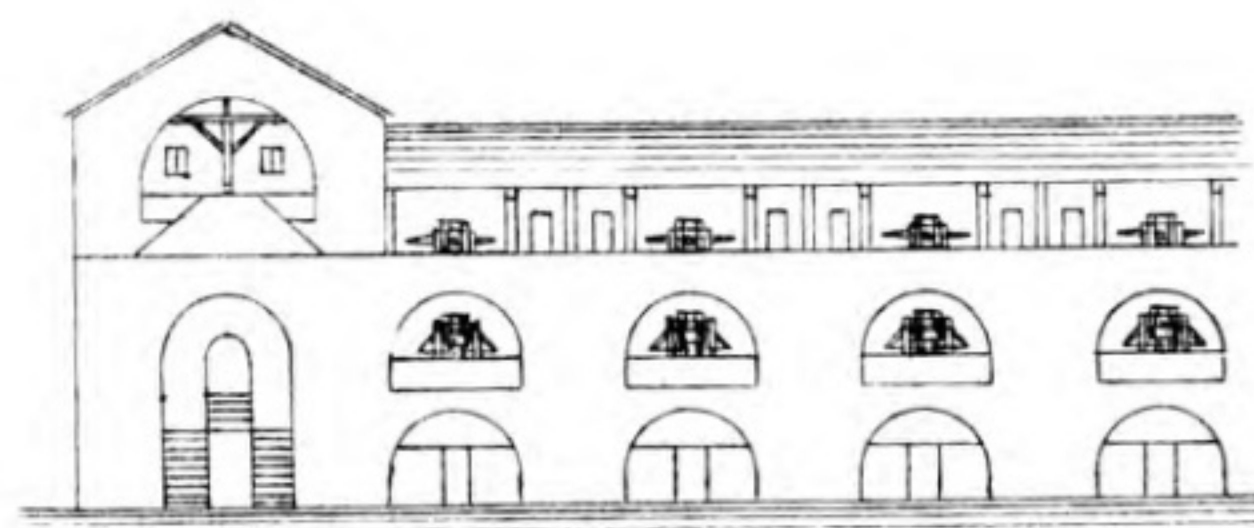
83. 17 οἰκοδομεῖται Fa 23 ⟨τῶν δ'⟩ Bue 25 ταῖς διεξόδοις verm. Gra 26 [βάρεις] byzantinisches, aus der Septuaginta übernommenes Fremdwort (vgl. Hieron. ep. 65, 14, 7) tilgte Die: ⟨ἢ⟩ βάρεις Bue 27 [συμβαίνει — 43 τειχοποιίαις] Gra 28 τὴν μὲν PV: corr. Th ⟨τὸ⟩ Br 29 πεφυλαγμένον Br: περιφυλαγμένον PV: περιπεφυλαγμένον Cod. Vat. 220

[1] Die Abmessungen stimmen nach Mauceri's Plan mit der Hauptbatterie des Euryalos überein. Bild 11. Auf der Byrsa Karthago's war (1879) eine ähnliche Anlage erkennbar.

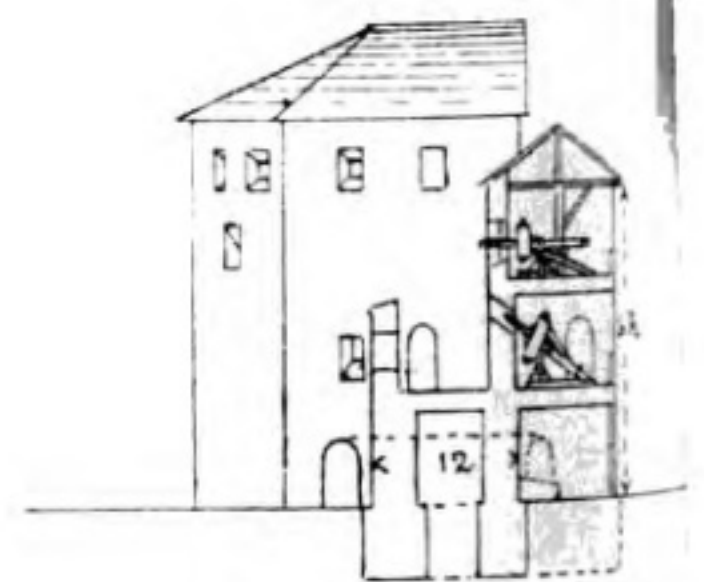


Hauptbatterie des Euryalos.
1:1000
Bild 11.

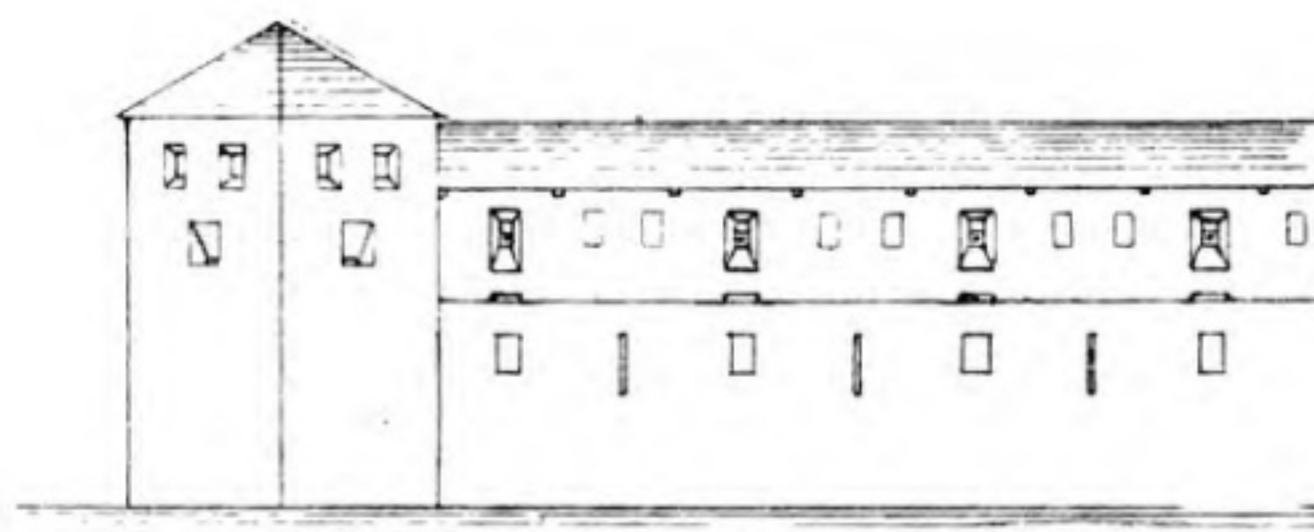




Rückseite.



Querschnitt der Kurtine



Vorderseite



Turmquerschnitt

Kurtine mit Zwinger

1:500

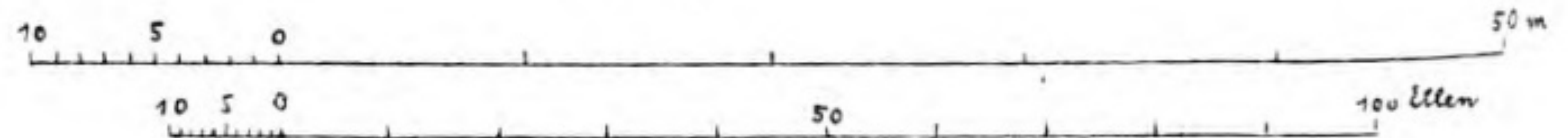
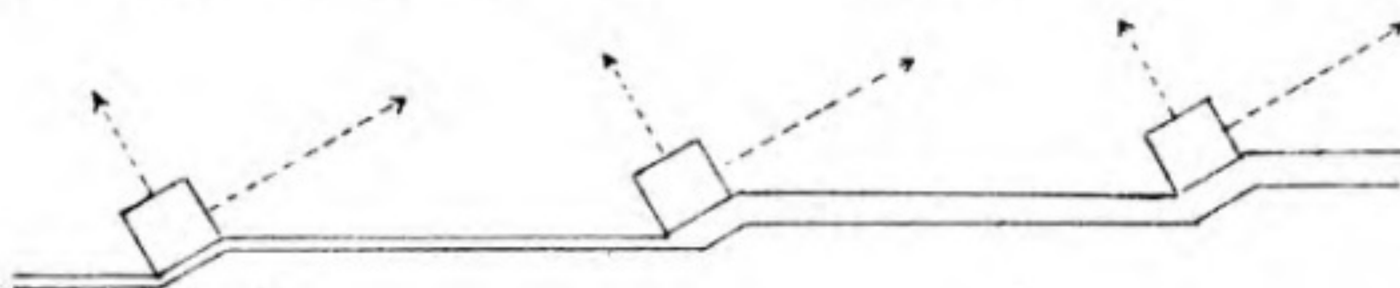


Bild 12.

83 προσῳκοδομημένας στοὰς ἐκ τοῦ πλαγίου τυπτομένας τοῖς λιθοβόλοις καὶ κριοῖς τὰς μὲν συντρίβειν, τὰς δὲ ῥᾳδίως καταβάλλειν· (**51**) καὶ τοὺς ὑπορύττοντας καὶ τοὺς ὑπ᾽ αὐτοῖς ὄντας εὐχερῶς ἀπολεῖν, ἔτι δὲ βρόχους περιβάλλοντας περὶ τοὺς κριοὺς ῥᾳδίως καθέξειν ἢ κυριεύσειν αὐτῶν· (**52**) τούς τε προσερχομένους εἰς τὸ τεῖχος εἰς τὰ ψιλὰ τυπτήσειν καὶ αὐτοὺς εὐχερῶς ὑπεξελεύσεσθαι καὶ πάλιν τὰς ἀποχωρήσεις ἀσφαλῶς ποιήσεσθαι μὴ διδόντας τὰ ψιλὰ τοῖς πολεμίοις. (**53**) ταῦτα δὲ πάντα συμβήσεται καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις τειχοποιίαις. (**54**) δεῖ ⟨δὲ⟩ τὰ προτειχίσματα αὐτῶν ὡς ἰσχυρότατα ποιεῖν τὸν αὐτὸν τρόπον τοῖς τείχεσιν οἰκοδομοῦντας· τὰς δ᾽ ἄλλας οἰκοδομίας καὶ τὰς χαρακώσεις οἵας πρότερον εἰρήκαμεν ποιητέον. (**55**) εὐχερεστάτη δέ ἐστι τειχοποιία καὶ ἀσφάλειαν ἱκανὴν ἔχουσα, ἐν ᾗ τὰ μεταπύργια λοξὰ οἰκοδομεῖται·

dächer kann man, da sie von der Flanke aus durch die Steinwerfer und die Widder getroffen werden, teils zerstören, teils mit Leichtigkeit zu Boden werfen. (**51**) Auch die Mineure und die unter diesen (Schutzdächern) Befindlichen wird man leicht vernichten und die Widder durch Überwerfen von Schlingen leicht festhalten oder in seine Gewalt bekommen können. (**52**) Die gegen die Mauer Vordringenden wird man auf der ungeschützten Seite treffen, selbst leicht heimlich ausfallen und den Rückzug wieder sicher ausführen können, ohne dem Feinde die ungeschützte Seite zu bieten[1]. (**53**) Dies alles wird übrigens auch bei den früheren Festungsbauten der Fall sein. (**54**) Die Außenwerke müssen aber möglichst stark angelegt und in gleicher Art wie die (Haupt)befestigung erbaut, die übrigen Bauten und Palisadierungen, wie wir früher beschrieben, errichtet werden.

(**55**) Der leichteste und doch hinreichende Sicherheit bietende Festungsbau ist der, bei dem die Kurtinen schräg (zu den Turmflanken, s. Bild 13) gebaut wer-



Befestigung mit schrägen Kurtinen. schematisch.
1:2000.
Bild 13.

83, 32 προσῳκοδομημένας Schramm 33 [καὶ κριοῖς] Gra: καιρίως Bue 35 ὑπ᾽ αὐτοῖς PV: ὑπὸ ταῖς στοαῖς S: ὑπ᾽ αὐταῖς Gra: ὑπὸ γῆς Die 36 ἀπόλλειν PV: corr. Bue 36. 37 περιβάλλοντες PV: corr. Gra: περιβαλόντας Die 40 ἐπεξελεύσεσθαι verm. Gra 41 ποιήσασθαι PV: corr. Gra 44 δεῖ δὲ Gra: ἔδει P: εἰδεῖ V: ἔτι δὲ δεῖ Ha [αὐτῶν] Gra nach οἰκοδομεῖται Lücke Gra

[1] Niedrige Epikampien, wie in Bild 4 (unten) dargestellt, würden das Aufsteigen auf die nur 7 m hohe Zwingermauer sehr erleichtern, solche in ganzer Höhe der Zwingermauer würden dagegen die so wichtigen Grabenflankierungsscharten in den Türmen verbauen. Deshalb ist anzunehmen, daß die Ausfalls- und Rückzugspforten in den Türmen selbst angebracht waren, wie in Bild 12 dargestellt.

(**56**) καὶ πύργοι ἐν αὐτῇ κατασκευάζονται τὴν μὲν **83** ὀξεῖαν, τὴν δὲ ἀμβλεῖαν γωνίαν ποιοῦντες τὰς προσηκούσας πρὸς τὸ τεῖχος· (**57**) οὕτω γὰρ οἰκοδο- **84** μηθέντες κἂν προσαγομένων τῶν μηχανημάτων ἀλλήλοις ἀμύνειν δύναιντο. (**58**) τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐν τοῖς στρατοπέδοις τειχοποιητέον ἐστίν, ἐὰν προσδέχηται πολιορκίαν τινά.

(**59**) ἐν δὲ ταῖς ἀρχαίαις τειχοποιίαις δεῖ τοὺς πύργους προεκτιθέναι κατὰ μίαν γωνίαν, τὰ δὲ μεσοπύργια οἰκοδομεῖν καθάπερ ἐν Ῥόδῳ κατεσκεύασται. (**60**) τῶν δὲ ἐπάλξεων τὰς μὲν ὑποστάσεις δεῖ ποιεῖν τριῶν

den. (**56**) Und die Türme werden bei diesem so angelegt, daß sie mit der anstoßenden Mauer einen spitzen und einen stumpfen Winkel bilden. (**57**) Wenn sie so gebaut werden, können sie sich gegenseitig unterstützen, auch wenn die Maschinen herangebracht werden. (**58**) Auf gleiche Weise soll auch bei den Lagern der Festungsbau sein, wenn eine Belagerung in Aussicht steht.

(**59**) Im älteren Festungsbau soll man die Türme mit einer Ecke vorstehen lassen, die Kurtinen aber so bauen, wie sie in Rhodos konstruiert worden sind. (**60**) Von den Wehren sollen die Unterteile 3 Quadern hoch (s. Bild 14) ge-

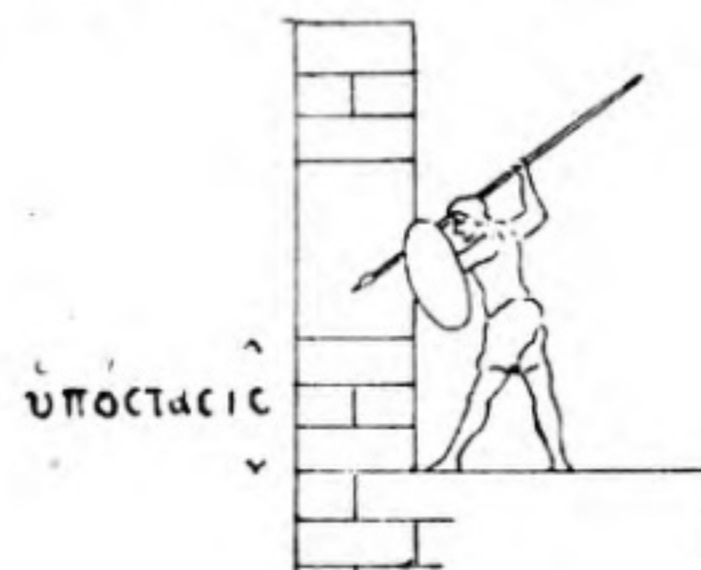


Bild 14.

πλινθίων, ἵνα ὑπὲρ αὐτῶν βάλλειν δύνωνται τοῖς προβόλοις οἱ φύλακες τοὺς πλησιάζοντας τῷ προτειχίσματι· αἳ δ' ἐργωδῶς ἀποκόπτονται.

(**61**) πρὸ δὲ τῶν τετραγώνων πύργων προοικοδομεῖν δεῖ

macht werden, damit die Wächter darüber hinweg die Speere auf die gegen die Vorwerke Vorrückenden werfen können; diese lassen sich auch nur schwer abkämmen.

(**61**) Vor die viereckigen Türme soll man auch noch weiter Dreiecke vorbauen

83, 51 γωνίας Gra

84, 1 προσεικούσας PV (in P corr. m[1]): καθηκούσας ci. Gra   1. 2 οἰκοδομηθέντος PV: corr. Th   2 καὶ PV: corr. Die; tilgte Gra   5 προσδέχῃ Gra   ἐν Th: ἐὰν PV   8 ἐρ-ρόδω V   9 nach τριῶν Lücke Gra   10 πλινθίων] Quadern wie πλίνθος und πλινθίς vgl. Fabricius *Herm.* 17. 566. 569   12 αἳ δ'] οἱ δ⟨ὲ προμαχῶνες ... τὸ πάχος ὄντες oder πεποιημένοι⟩ ἐργ. ἀ. verm. Br   ἀποκόπτωνται Gra   13 πρὸ R: πρὸς PV   τῶν fehlt V προωκοδομεῖν P: προωκοδομῆν V

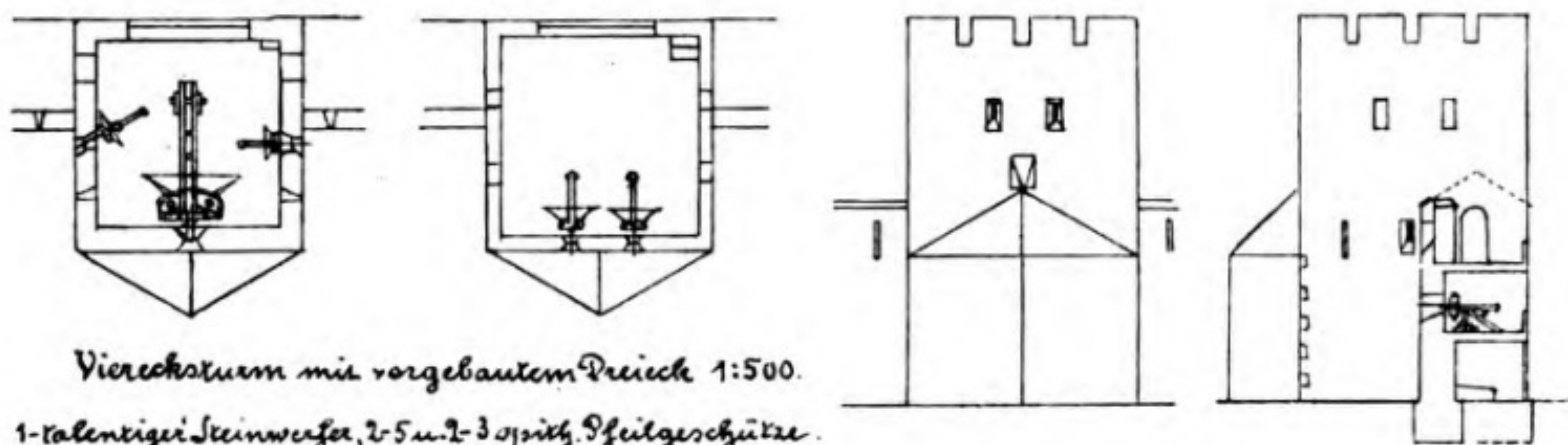


Bild 15.

τριγώνους ἄλλους συνεχεῖς καὶ στερεοὺς ἀπὸ ἰσο- **84** πλεύρου τριγώνου, ἵνα περὶ τὴν ἐκκειμένην γωνίαν στερεὰν καὶ ἰσχυρὰν οὖσαν οἱ λιθοβόλοι παράφοροι γινόμενοι μὴ καταβάλλωσι τοὺς πύργους.

(**62**) τοῖς δὲ πύργοις τὰ μεταπύργια οὐ δεῖ συναγαγεῖν· ἀνίσων γὰρ ὄντων τῶν βαρῶν οὐχὶ αἱ αὐταὶ ἐνδέσεις τοῖς θεμελίοις καὶ ταῖς πλίνθοις γίνονται κατά τε τοὺς πύργους καὶ ⟨τὰ⟩ μεταπύργια. (**63**) τούτων δὲ συμβαινόντων ῥήξεις ἐν τοῖς τείχεσιν ἔσονται· καὶ ἐὰν πέσῃ τι τῶν μεταπυργίων, ἐπισπάσεται τοὺς τοίχους τῶν πύργων.

(**64**) ἐργάσασθαι δὲ δεῖ τοὺς λίθους τῶν ἡμικυλινδρικῶν πύργων τὴν ἔξωθεν περιφέρειαν καταμετρήσαντα καὶ πρὸς αὐτὴν ἐμβολεῖς ξυλίνους κατασκευασάμενον διαδοῦναι τοῖς λιθουργοῖς, ἵνα εὐεργῶς καὶ ταχὺ ἐργάζωνται· (**65**) καὶ ἔσονται οὕτως συνεχῶς οἰκοδομούμενοι μάλιστ' ἰσχυροὶ διὰ τὸ τὴν οἰκοδομίαν αὐτῶν τοιαύτην

(s. Bild 15), die mit ihnen fest in Form eines gleichschenkligen Dreiecks zusammenhängen, damit an der ausspringenden, so festen und starken Ecke die Steinwerferschüsse abgleiten und die Türme nicht zerstört werden.

(**62**) Mit den Türmen dürfen die Kurtinen nicht in Mauerverband zusammenhängen; denn da die Belastungen ungleich sind, ist zwischen den Fundamenten und dem Ziegelmauerwerk nicht Verband herzustellen bei den Türmen und den Kurtinen. (**63**) Geschieht dies aber trotzdem, werden Risse in den Mauern entstehen, und wenn ein Stück der Kurtine fällt, wird es die Turmwände mitreißen.

(**64**) Die Steine der halbzylindrischen Türme sollen dem äußeren Umfange genau entsprechend behauen werden und nach Anfertigung von hölzernen Modellen unter die Steinmetzen verteilt werden, damit sie zunftgerecht und schnell behauen werden. (**65**) Und wenn (die Türme) so im Verband errichtet werden, so werden sie im höchsten Maße Festig-

84, 14 ἀπὸ] »f. ὑπὸ sub« Th mg 18. 19 συναγαγεῖν PV (*Fugenverband*) verteidigt Fa; συνάπτειν (*anstoßen*: so Bue) ist etwas anders, vgl. 80, 3; 82, 46 19 βαρῶν] βαρβάρων PV: corr. R 20 θεμένοις PV: corr. Ha πλίνθαις V 21 ⟨τὰ⟩ R 24 πύργων Egger (vgl. zu p. 83, 26; 84, 36): βαρῶν PV 25 ἡμικυλινδρικῶν S: ἡμικυλίνδρων PV 26 καταμερήσαντα V 28 εὐεργῶς] »f. ἐνεργῶς« Br: εὐχερῶς S 29 μάλιστ' ἰσχυροὶ Die: πόλεις, τε ἰσχυροὶ PV: τὰ πλεῖστ' εἰσχυροὶ Bue: ἄλλως τε ἰσχ. früher Die 30 ἰσχυραὶ R

84 γίνεσθαι καὶ διὰ ⟨τὸ⟩ τῶν πετροβόλων τὰς πληγὰς παραφόρους συμβαίνειν καὶ μὴ εἴκειν τοὺς λίθους μηθέν· ἔξωθεν γὰρ εὐρύτεροι ἢ ἔνδοθέν εἰ-

keit erhalten, weil ihr Bau derart ist und die Schüsse der Steinwerfer daran abgleiten und die Steine nicht nachgeben können; denn außen sind sie ja breiter

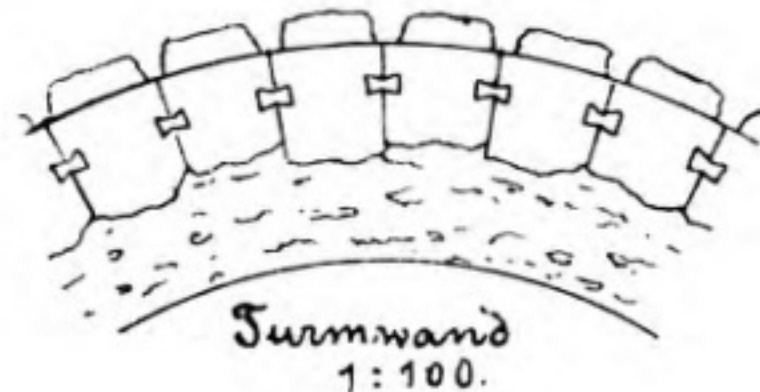


Bild 16.

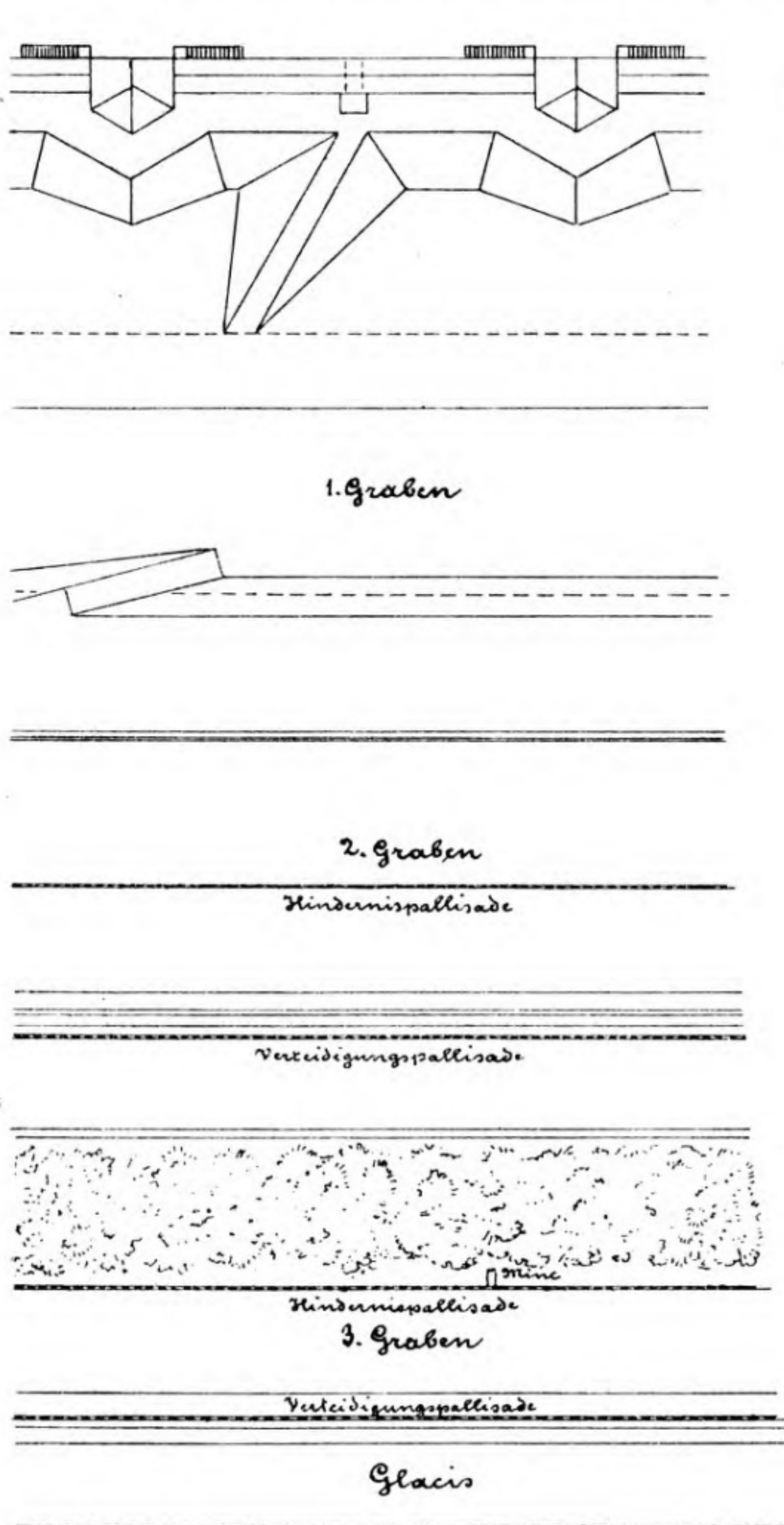
σιν. **(66)** Δεῖ δὲ τοὺς γωνιαίους καὶ τοὺς ἔξωθεν τιθεμένους λίθους ὡς μεγίστους καὶ παχυτάτους καὶ ἀκροτόμους εἶναι. **(67)** Τῶν δὲ [βαρῶν καὶ τῶν] πύργων πάντων κάτωθεν παρὰ τὰς γωνίας τοίχους ἁπτομένους ἄκρων τῶν γωνιῶν προοικοδομεῖν, ἵνα ὑπόστασιν ἔχωσιν οἱ κινδυνεύοντες· **(68)** καὶ προτειχίσματα περὶ αὐτοὺς καὶ χάρακα κατασκευάζειν, ἵνα ἐὰν προτείχισμα πέσῃ καὶ ἐντὸς αὐτοῦ γένωνται οἱ πολέμιοι, μὴ ὑπορύττωσιν αὐτοὺς προστιθέντες τὰς δοκίδας.

(69) Ὀρυκτέαι δέ εἰσιν ἐν πάσαις ταῖς τειχοποιίαις οὐκ ἐλάττους τριῶν τάφρων, ὧν δεῖ τὴν μὲν πρώτην ἀπέχειν ἀπὸ τοῦ τείχους πλέθρον, τὴν δὲ δευτέραν ἀπ' αὐτῆς πήχεις μ, τὴν δὲ τρίτην ἴσον ἀπὸ τῆς δευτέρας. **(70)** Ἀνὰ μέσον δὲ τῶν διαστημάτων ἐπὶ εἴκοσι ὀκτὼ πήχεις τὸ πλάτος σκόλοπας καταπῆξαι καὶ ὀρύγματα ποιῆσαι καὶ παλίουρον φυτεῦσαι, ἵνα τῷ ταλαντιαίῳ πετροβόλῳ θέσιν μὴ ἔχωσιν, ἐὰν τῆς πρώτης τάφρου κρατή-

als innen (s. Bild 16). **(66)** Die Eck- und Außensteine sollen möglichst groß, dick und kantig (d. i. mit Randschlag) behauen sein. **(67)** Bei allen Türmen sind unten an die Ecken sich eng anfügende Mauern (Strebepfeiler) vor die Spitzen der Winkel vorzubauen, damit die Gefährdeten eine Unterstützung haben. **(68)** Auch sind Außenwerke um sie herum und Palisaden (dahinter) herzustellen, damit, wenn das Vorwerk fällt und die Feinde hineingelangen, sie diese (Türme) nicht untergraben können, nachdem sie (Deckungs-) Balken angelegt haben.

(69) Bei allen Festungsbauten sind nicht weniger als 3 Gräben auszuheben (s. Bild 17); der erste soll von der Mauer ein Plethron (100' = 29.57) entfernt sein, der zweite von dieser 40 Ellen (17.744), ebensoviel der dritte von dem zweiten. **(70)** Längs der Mitte der Abstände, auf 28 Ellen (12.42) der Breite, werden Palisaden eingerammt, Gräben hergestellt und Dornhecken gepflanzt, damit nicht eintalentige Steinwerfer aufgestellt werden können, wenn die Feinde den vordersten Graben genommen haben.

84, 31 ⟨τὸ⟩ Ha 36 [βαρῶν καὶ τῶν] Die; vgl. zu 83, 26; 84, 36 38 προσοικοδομεῖν Th mg ἵνα—40 κατασκ. nicht hierher gehörig Br 39 [προτειχίσματα—40 ἵνα] Gra 40 ἐὰν ⟨τὸ⟩ Gra προστείχισμα P καὶ Die: ἢ PV 42 αὐτοὺς ⟨τοὺς πύργους⟩ Gra 43 ὀρυκταὶ PV: corr. Gra 45 πεώτην V 46 ἀπὸ ταύτης oder ἀπὸ τῆς ᾱ Gra


1. Graben
2. Graben
Hindernispallisade
Verteidigungspallisade
Mine
Hindernispallisade
3. Graben
Verteidigungspallisade
Glacis


Schema einer Stadtbefestigung mit 3 Gräben 1:1000

Bild 17.

σῶσιν οἱ πολέμιοι· (71) δώδεκα γάρ ἐστι πηχῶν τοῦ ταλαντιαίου πετροβόλου ἡ σῦριγξ, ἡ δὲ σκυτάλη δ πηχῶν, ὥστε παράστασιν οὐχ ἕξει τοῖς περιάγουσι τὸν ὄνον. (72) ποιητέον δ' ἐστὶ τὰς τάφρους ὡς βαθυτάτας καὶ μὴ ἔλαττον τὸ εὖρος ἑβδομήκοντα πήχεων· (73) τοσούτων καὶ τοιούτων τάφρων ὀρυχθεισῶν οὔτε χωσθήσεταί ⟨τις⟩ ταχέως, ὅ τε ταλαντιαῖος πετροβόλος, ὅς ἐστι σφοδρότατος, ἢ οὐκ ἀφίξεται πρὸς τὸ τεῖχος ἢ ἔκλυτος ὢν ἀντιτυπήσει, αἵ τε στοαὶ οὐ πλησιάσουσι τῇ πόλει, ὅ τε κριός, ἐάν τινες αὐτῶν χωσθῶσιν, οὐ δυνήσεται τύπτειν τοὺς πύργους. (74) ὀρύττοντας δὲ δεῖ τὰς τάφρους τῆς μὲν πρώτης τὴν ἀναβολὴν ποιεῖσθαι τοῦ χοῦ πρὸ τοῦ τείχους, τῶν δὲ ἄλλων εἰς τὰ διαστήματα ἀνὰ μέσον, ἵνα ὅ τε χάραξ ἀσφαλῶς τίθηται καὶ ὕψος λαμβάνοντα τὰ διαστήματα ἀσφάλειαν παρέχηται τῷ προτειχίσματι καὶ τῷ τείχει· (75) θετέος δέ ἐστι πρὸ τῆς δευτέρας καὶ τῆς τρίτης ἄνευ προτειχισμάτων ὁ χάραξ, ἵνα ὑπόστασιν τοῖς ἐναντίοις μὴ ἔχῃ.

(76) πρὸ δὲ τῆς ἐσχάτης τάφρου συναγαγόντας πα-

85 (71) Die Pfeife[1] des eintalentigen Steinwerfers ist nämlich 12 Ellen (6.5323) lang, die Handspeichen 4 Ellen (1.8), so daß für die Bedienung des Haspels kein Platz vorhanden sein wird. (72) Die Gräber muß man aber möglichst tief machen und die Breite nicht weniger als 70 Ellen (31). (73) Wenn die Gräben so groß und so beschaffen ausgehoben sind, können sie nicht schnell zugeschüttet werden: der eintalentige Steinwerfer, der am weitesten schießt, kann entweder nicht die Mauer erreichen[2], oder die auftreffenden Schüsse werden kraftlos abprallen; auch werden die Schutzdächer nicht bis an die Stadt gelangen, der Widder wird, wenn auch einige derselben zugeschüttet sind, nicht die Türme rammen können. (74) Die Grabenarbeiter müssen die ausgeschachteten Massen des ersten Grabens vor der Mauer aufschütten, die der anderen aber in der Mitte des Zwischenraumes, damit man die Palisadenwand sicher aufstellen kann und die erhöhten Zwischenräume dem Vorwerke und der Mauer Sicherheit bieten. (75) Vor dem zweiten und dem dritten (Graben) ist die Palisade ohne Vorwall[3] aufzustellen, damit es den Feinden keinen Unterstand biete.

(76) Vor dem äußersten Graben sind ferner von den Bürgern und aus Ge-

85, 3. 4 οὐκ ἕξει PV 4 ἕξεις Gra 5 βαθυτάτους V 7 ⟨τις⟩ nach Z. 11 A. Schoene 8 ὅ τε Gra: οὔτε PV παλαντιαῖος P 10 ἀντιτυπήσει PV: corr. Gra: »f. ἀντιτυπήσεται« Th mg 11 πλησιάσωσι PV: corr. Th ἐὰν] κἂν Gra 12 δυνήσονται PV: corr. R 14 χοῦ Th mg: τοίχου PV 16 σχάραξ V 17 τίθεται PV: corr. R 19 θετέον PV: corr. Gra 20 τρίτης] πρώτης Gra Fortif. de Carth. p. 200 n. 2 21 ἔχει PV: corr. R: ἔχῃς Gra 22 πρὸ δὲ — 29 καταδύνειν] vgl. Anon. Pol. p. 209. 12—16 W. und unten p. 100, 4 συναγόντας P

[1] σῦριγξ ist für κλῖμαξ gesetzt. Die Projektion dieser auf die Horizontale ist 5.3232 m.

[2] Stelle wichtig für Beurteilung der Schußweiten.

[3] In beiden Fällen sind Verteidigungspalisaden notwendig, die Schußfeld vor sich haben müssen.

ρά τε τῶν πολιτῶν καὶ δημοσίᾳ κεράμια **85** ὀρθὰ καὶ κενὰ δεῖ κατορύττειν, σάξαντας τὰ στόματα φύκει· ἄσηπτον γάρ ἐστι· μετὰ δὲ ταῦτα γῆν ἄνωθεν ἐπιβάλλειν, ὥστε τοὺς μὲν ἀνθρώπους μηθὲν πάσχειν δεινὸν ἐπ' αὐτῶν βαδίζοντας, τὰς δὲ προαγομένας χελώνας καὶ μηχανήματα ἐπ' αὐτῶν καταδύνειν. **(77)** πολλαχοῦ δὲ ὀρυκτέον καὶ τέλματα, περὶ ἃ παλίουρον δεῖ φυτεύειν, ἵνα ὡς μάλιστα δυσχέρεια γίνηται. **(78)** καταλείπειν δὲ τὰς τάφρους ὀρύσσοντας ὀρθῶς ἐχούσας ὁδοὺς ἁμαξηλάτους ἱκανάς, ἵνα κομίζειν εἰς τὴν πόλιν ὅσα προσῆκον ἐκ τῆς χώρας δυνώμεθα.

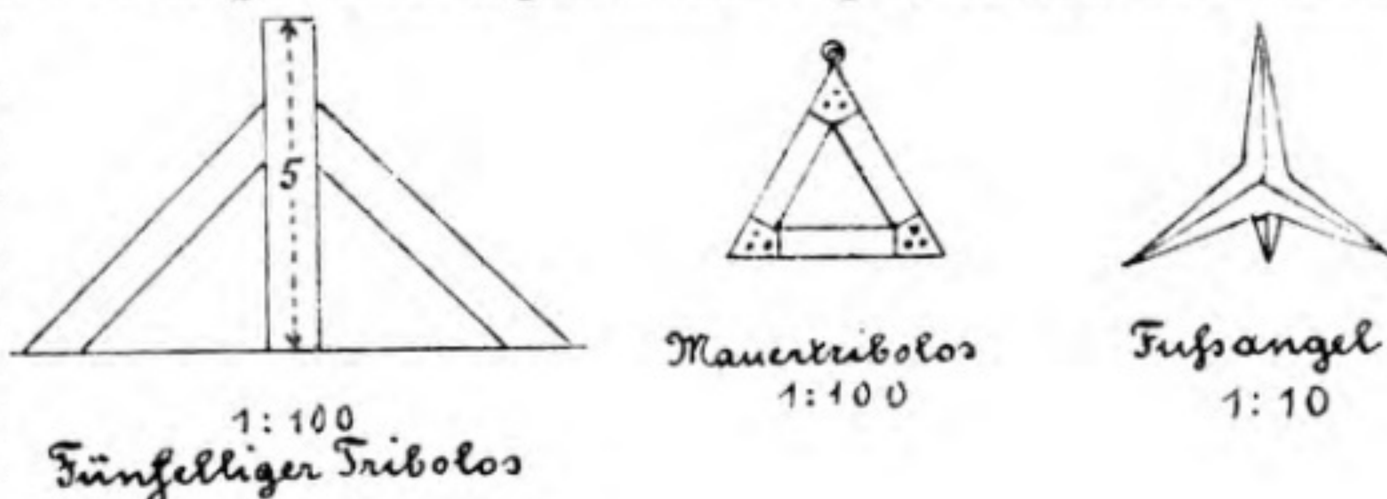
(79) ⟨. . . . .⟩ χρήσιμοι δέ

meindebesitz irdene Gefäße zu sammeln, die aufrechtstehend und leer einzugraben sind, deren Öffnungen mit Seegras verstopft werden, das nicht fault; dann ist oben darauf Erde zu werfen, so daß zwar die Menschen, ohne Schaden zu leiden darüber gehen können, die vorrückenden Schildkröten und Maschinen aber auf ihnen einsinken. **(77)** An vielen Stellen müssen auch Sumpflöcher ausgegraben werden, um die man Dornenhecken anpflanzt, damit ein möglichst schwieriges Gelände geschaffen werde. **(78)** Beim Ausheben der Gräben sind geradelaufende Fahrwege in ausreichender Zahl stehen zu lassen, damit wir angemessene Mengen von Zufuhr vom Lande in die Stadt bringen können.

(79) Brauchbar sind auch die Triboloi [1],

85, 23 δημόσια PV: corr. Gra 25 φύκει ἄσηπτον Gra: φυκίας ἧττον PV 28 προσαγομένας Gra 29 [ἐπ' αὐτῶν] Gra 31 δυσχερῆ Br 32 καταλείπειν Die: καταλιπεῖν (÷ über ι) PV; ÷ auch am Rande V 33 ὀρθὰς P: in ὀρθοὺς m[1] geändert V: corr. Egger: ὄχθας Die 34. 35 προσῆκεν PV: corr. Br 35 [χρήσιμοι — 41 χρεία] anderswoher

[1] τρίβολοι gibt es in 4 Arten: 1. Der fünfellige Tribolos (λάμβδα) diente zum Aufhalten der von hochgelegenen Festungswerken abgelassenen Wagen, Rädern und runden Steinen, siehe Wescher 210 Fig. LXXX. 2. Der Mauertribolos diente zum Abschwächen der Widderstöße und Geschoßaufschläge gegen die Mauern. 3. Die Fußangel diente zum Ungangbarmachen kleiner Geländestrecken, besonders der Breschen. 4. Das Brandgeschoß (Feuerlanze), harpunenähnlich, je nach Größe und Form mit der Hand, Pfeilgeschützen oder Steinwerfern geworfen, diente zum Anzünden von Angriffs- und Verteidigungsmaschinen und Gerät aller Art. Bild 18. — Hier ist der Mauertribolos gemeint, der in gleicher Form auch zum Dreschen benutzt wurde. Serv. zu Vergil Georg. I 164 tribula genus vehiculi omni parte dentatum, unde teruntur frumenta. Das Ursprüngliche scheint eine stachlige Pflanze, die Theophr. beschreibt, zu sein: Tribula terrestris Linn.



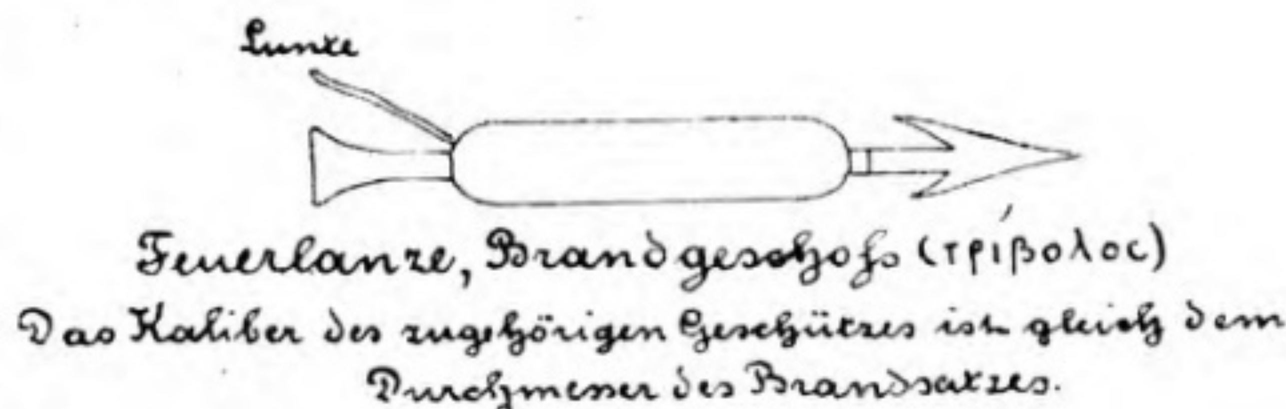


Bild 18.

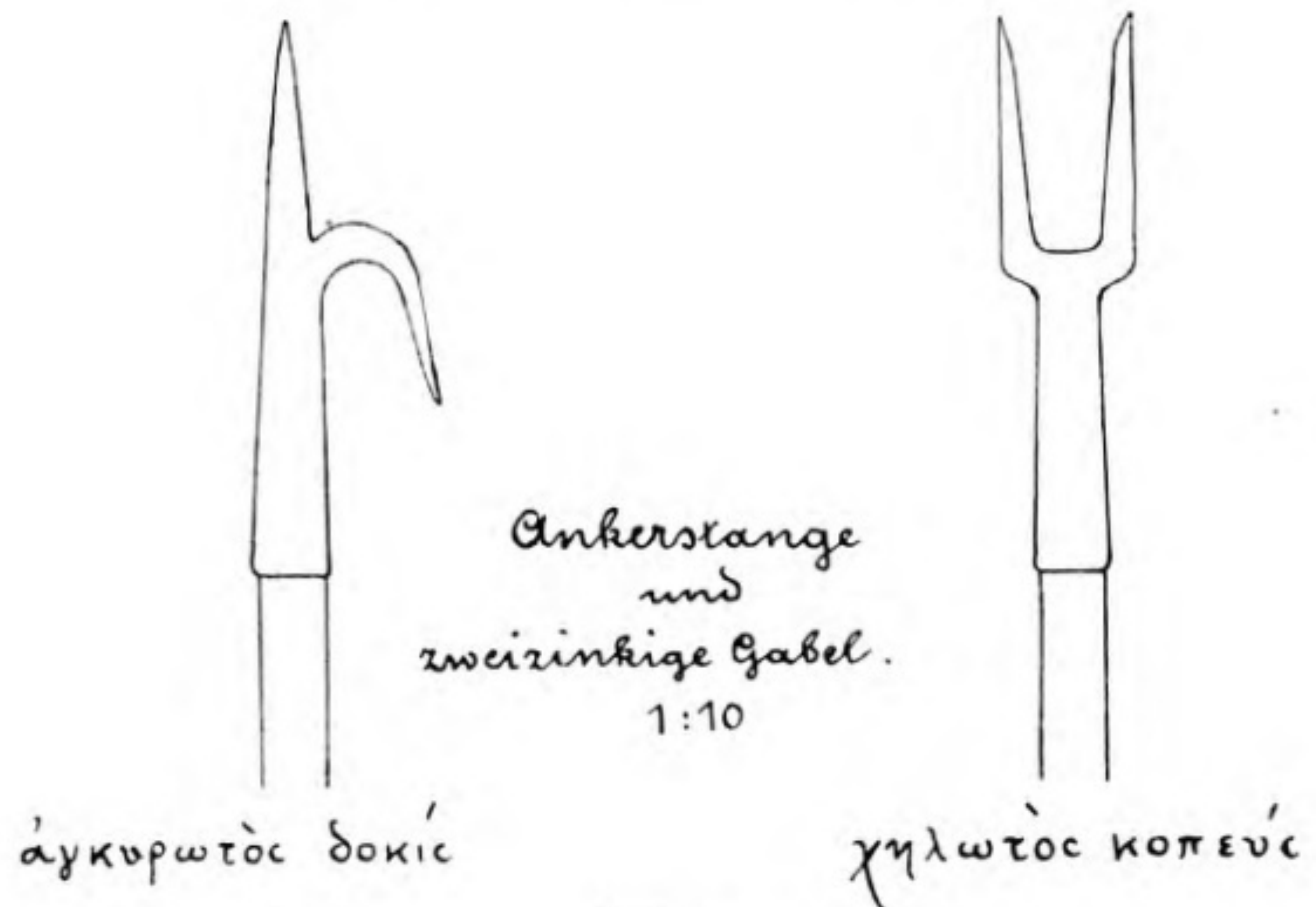


Bild 19.

85 εἰσὶ καὶ οἱ τρίβολοι, οἷς ἀλοῶσι, καὶ αἱ ἀγκυρωτοὶ δοκίδες καὶ οἱ χηλωτοὶ κοπεῖς πρὸς τὸ κωλύειν καὶ ἐκτραχηλίζειν τὰς προστιθεμένας κλίμακας. (80) δεῖ δὲ καὶ μηχανήματα ὑπότροχα ὑπάρχειν.

μάλιστα μὲν β, εἰ δὲ μή γε ἕν, ἵνα ῥᾳδίως παραγένηται οὗ ἂν αὐτῶν γίνηται χρεία ⟨. . .⟩

(81) κατασκευαστέον δὲ καὶ παρόδους καὶ διόδους ἀσφαλεῖς ἐπὶ τὰς παραβοηθείας τοῦ χάρακος, ἵνα μὴ οἱ πολέμιοι ἐπὶ τὰ χείλη στήσαντες τῆς τάφρου τοὺς πετροβόλους

die beim Dreschen verwendet werden, und die Ankerstangen und die zweizinkigen Gabeln (s. Bild 19) zum Abwehren und Hinabwerfen der angestellten Leitern. (80) Es müssen aber auch möglichst zwei, jedenfalls aber wenigstens eine fahrbare Maschine vorhanden sein, damit sie leicht dort erscheinen können, wo sie gebraucht werden. ⟨. . .⟩

(81) Es müssen ferner auch Wehrgänge und sichere Durchgänge zur Unterstützung der Palisadierung hergestellt werden, damit nicht etwa die Feinde auf dem Rande des Grabens (s. Bild 20) ihre Steinwerfer

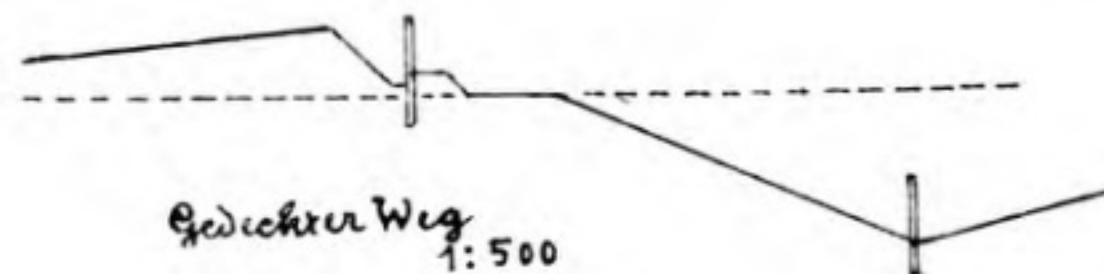


Bild 20.

(etwa p. 90, 24) irrtümlich hierher verschlagen Gra Œuvres II p. 170

85, 36 [οἷς ἀλῶσι] Fa αἱ] οἱ PV: corr. Hase Thes. s. v. ἀγκυρωτός 37 κοπεῖς Bue (neben κοπίδες): κοπέντες PV: tilgte Gra 38 κολούειν Bue 41 ἂν] ἐὰν PV: corr. Gra αὐτοῖς PVE: corr. S γένηται R

85 ἐρύματι χρῶνται ⟨αὐτῇ⟩ καὶ τοῖς πολεμίοις μὴ ᾖ χρήσιμος, ἡμῖν δὲ ἡ ταφρεία. (**82**) σπουδαστέον δ' ἐστὶν ὡς μάλιστα περὶ τὰ προτειχίσματα καὶ τὰς τάφρους καὶ τὰς χαρακώσεις· ὑπὸ γὰρ τῶν λιθοβόλων καὶ στοῶν ῥᾳδίως ἁλίσκεται τὰ τείχη. (**83**) περὶ οὖν ταῦτα φιλοτιμητέον ἐστίν, ἵνα ὡς ἰσχυρότατα ⟨ᾖ τὰ⟩ προτειχίσματα καὶ αἱ χαρακώσεις, καὶ αἱ τάφροι **86** ὡς πλεῖσται καὶ βαθύταται γίνωνται· τούτων γὰρ ἁρμοζομένων οὐθὲν ἂν πάθοι δεινὸν ἡ πόλις.

(**84**) ὀρθῶς δ' ἔχει τὰς τειχοποιίας ποιεῖσθαι προορῶντα τοὺς τόπους· ἄλλη γὰρ ἄλλῃ ἁρμόττει, οἷον ἡ μὲν μαιανδρώδης τῇ πεδινῇ· ἡ δὲ ἐκ τῶν ἡμικυκλίων καὶ πριονωτή, ὅταν ὁ τόπος ᾖ σκολιός, ὃν ἔσω δεῖ περιλαβεῖν· ἡ δὲ διπλῆ, ὅταν κόλπους καὶ ἀναχωρήσεις ἔχῃ, τὸ πόλισμα ὅπου δεῖ κτισθῆναι· ἡ δὲ λοξὰ τὰ μεσοπύργια ἔχουσα τοῖς τριγώνοις εἴδεσιν· ἡ δ' ἀρχαία τοῖς περιφερέσι χωρίοις.

(**85**) εὐλαβητέον τ' ἐστὶν ἐν πάσαις ταῖς πυργοποιίαις, ἵνα κατὰ μηθὲν τὸ τεῖχος ἀμφίβολον οἰκοδομῆται. (**86**) δεῖ δὲ καὶ τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν τοὺς τάφους καὶ πολυάνδρια πύργους κατασκευάζειν, ἵνα ἥ τε πόλις ἀσφαλεστέρα γίνηται καὶ οἱ μὲν δι' ἀρετὴν ⟨ἀριστεύσαντες⟩, οἱ δ' ὑπὲρ τῆς πατρίδος τελευτήσαντες ἐν αὐτῇ τῇ πατρίδι καλῶς ὦσι τεθαμμένοι. (**87**) τούτων δὲ

aufstellen und ihn als Bollwerk benutzen können und so der Graben nicht den Feinden Nutzen bringt, sondern uns. (**82**) Ganz besonderer Eifer ist ferner auf die Vorwerke und die Gräben und die Palisadierung zu verwenden, denn durch die Steinwerfer und Schutzdächer lassen sich die Befestigungen leicht erobern. (**83**) Darum ist dies eine Ehrensache, daß die Vorwerke und die Palisadierungen so stark als möglich und die Gräben so zahlreich und so tief wie möglich hergestellt werden; denn wenn diese Dinge richtig angelegt werden, kann die Stadt wohl keinen Schaden zu befürchten haben.

(**84**) Richtig ist es ferner, den Festungsbau erst nach der Erkundung des Geländes auszuführen, denn die eine Art paßt hier, die andere dort; so paßt z. B. das Mäandersystem in die Ebene, dagegen das Halbkreis- und Zackensystem, wenn der Ort, der befestigt werden soll, gebirgig ist; das verdoppelte, wenn das Gelände, auf dem die Festung erbaut werden soll, vor- und zurückspringende Teile hat; das mit schrägen Kurtinen paßt zu den dreieckigen Geländeformen; das alte endlich für runde Orte.

(**85**) Bei allen Festungsbauten ist Sorge zu tragen, daß die Mauer nirgends »Kreuzfeuer« erhalten kann. (**86**) Auch sollen die Helden- und Massengräber in Turmform errichtet werden, damit die Sicherheit der Stadt vermehrt werde und sowohl die durch ihren Heldenmut Ausgezeichneten als auch die für das Vaterland Gefallenen im Vaterlande selbst eine schöne Grabstätte erhalten. (**87**) Von allen

85, 45 ⟨αὐτῇ⟩ Fa, Br [μὴ] Gra 47 τὰς fehlt A 49 [περὶ — 2 πόλις] Gra 50 ἐστὶ PV ὡς Gra: ὡσιν PV ⟨ᾖ τὰ⟩ Gra Fortif. de Carth. p. 199

86, 1 ὡς Gra: ὡσεὶ PV 3 δ' ἔχει Br Va: δὲ δεῖ PV 6 καὶ in Ras. P καὶ ⟨ἡ⟩ Gra 7 περιβαλεῖν V 9 κτιθῆναι PV: corr. R 12 κατὰ S: καὶ PV 14 καὶ ⟨τὰ⟩ Gra 15 ⟨ὡς⟩ πύργους E. Curtius 16 Lücke Br: ἀριστεύσαντες erg. Die 18 τεθαμένοι P

ὧν δεδηλώκαμεν πασῶν τῶν πυργοποιιῶν ἐν **86** αὐτῷ σοι τῷ βιβλίῳ τὰ σχήματα γέγραπται, σαφέστερον ἵνα καταμάθῃς.

diesen von mir beschriebenen Befestigungssystemen habe ich Dir in diesem Buche selbst die Pläne gezeichnet, damit Du es besser verstehen kannst.

II

Ὀρθῶς δὲ ἔχει δημοσίᾳ καὶ κατὰ τὰς ἰδίας οἰκίας ἀποκεῖσθαι ⟨καὶ⟩ ἄλλα τῶν ἀσήπτων, οἷον κάχρυ καὶ τὸν ἐν τοῖς δράγμασι πυρὸν καὶ ἐρεβίνθους καὶ θέρμους καὶ ἱππάκην καὶ ὀρόβους καὶ σήσαμον καὶ μήκωνας πρὸς τὰς τῶν φαρμάκων συνθέσεις, ἔτι δὲ κέγχρον· πρὸς δὲ τοὺς φοινικικοὺς ἄρτους· **(2)** καὶ παρὰ τοῖς εὐπόροις τῶν πολιτῶν κρέα κρεμαστὰ ⟨ἢ⟩ συγκείμενα ἐν οἰνηρᾷ τρυγίᾳ, ἄλλα δὲ ἡλισμένα· πρός τε γὰρ τροφὴν καὶ ἰσχὺν οὐ μικρὰν συμβαλεῖται καὶ αὐτάρκειαν παρέξεται πᾶσαν οὐδὲν ἀρτύσεως οὐδ᾽ ἁλὸς προσδεόμενα· **(3)** καὶ ἀράκους μάλιστα μὲν πεφωσμένους, εἰ δὲ μή, ὡς ἔχει. ἄλλους ⟨δ᾽⟩ ἐν ἀμόργῳ πεφυραμένους· οὕτω γὰρ ἄσηπτον γίνεται· **(4)** καὶ ἥπατα ἔξω τῶν ὑείων ἔχοντα τὴν χολὴν ἡλισμένα καὶ ἐξηραμμένα ἐν σκιᾷ· ἀπαθέστερα γὰρ οὕτω διαμένει. **(5)** συνάγειν δὲ ταῦτα δεῖ παρὰ τῶν μαγείρων καὶ τῶν ἰδιωτῶν ψηφίσματι περιβάλλοντας.

(6) τὰς δὲ κριθὰς δεῖ καὶ τοὺς πυροὺς ⟨φυλάσσειν⟩ ὡς βέλτιστα καθάραντας καὶ σιροὺς ὡς βαθυτάτους ὑπαιθρίους ὀρύξαντας καὶ τούτων τό ἔδαφος ἀλείψαντας ὅσον ἐπὶ

II.

(1) Es ist sodann richtig, von seiten des Staates und in den Privathäusern auch andere nicht faulende (Lebensmittel) aufzubewahren, wie Gerste, Weizen in Garben, Kichererbsen, Bohnen, Stutenkäse, Pahlerbsen, Sesam und Mohn für die Arzneibereitung sowie auch Hirse, endlich Palmenbrot. **(2)** Bei der wohlhabenden Bevölkerung gedörrtes oder in Weinessig eingemachtes, daneben auch gesalzenes Fleisch; denn das wird keinen unbedeutenden Beitrag zur kräftigen Ernährung liefern und wird allein völlig ausreichen, ohne weitere Zubereitung oder Zusatz von Salz zu erfordern. **(3)** Und Erdnüsse, am besten geröstet, sonst wie sie sind, ferner solche in Ölhefe eingemacht; denn das hindert die Fäulnis. **(4)** Ferner eingesalzene und im Schatten getrocknete Lebern außer schweinernen, mit der Gallenblase; denn so werden sich diese besser halten. **5.** Diese (Lebensmittel) sind auf Grund einer Verordnung überall zu erfassen und von den Stadtköchen wie den Privatleuten beizutreiben.

(6) Die Aufbewahrung der Gerste und des Weizens muß nach möglichst sorgfältiger Reinigung in möglichst tief unter freiem Himmel eingegrabenen Getreidekammern erfolgen (s. Bild 21); der Fußboden wird 4″ (0.07) tief mit geknetetem

86, 20 αὐτῷ] ἐσχάτῳ ci. Haase Ersch et Gruber s. v. Philon p. 434 n. 42 22 ⟨καί⟩ Die. Anderes enthielt der dem Exzerpt vorhergehende Abschnitt ἀλλὰ PV: ἄλλα ⟨τε⟩ Gra: πολλὰ S 27 nach κέγχρον oder ἄρτους fügt Z. 32 καὶ ἀράκους—35 γίνεται ein S φοινικικοὺς PV: φοινικίνους S 28 ⟨ἢ⟩ Die: ⟨καὶ⟩ S 30 μικρὰ R συμβάλεται PV: corr. Bue 32 προσδεόμενα R: πρὸσδεόμενον PV: προσδεομένην Va καὶ ἀράκους κτέ.] vgl. zu 26 34 ⟨δ᾽⟩ Die 35 ὑιῶν P: ὑῶν V: corr. Die 41 σειροὺς PV 42 ἀλείψαντα PV: corr. R: del. Th mg

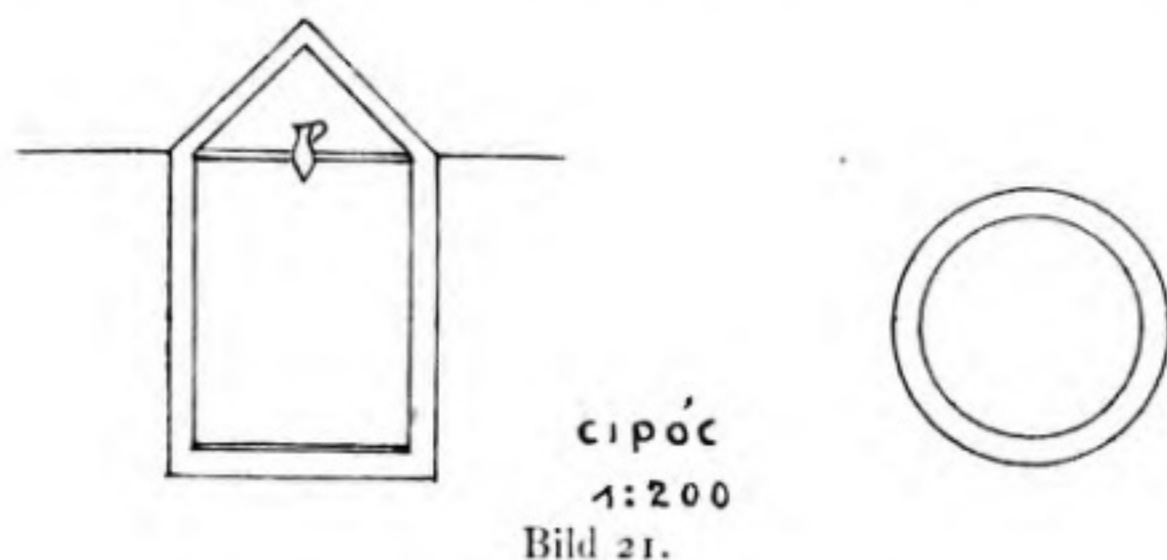


Bild 21.

86 τέϲϲαραϲ δακτύλουϲ τὸ βάθοϲ πηλῷ διειργαϲμένῳ καὶ ἠχυρωμένῳ καὶ κύκλῳ περιαλείψανταϲ ἀμόργῳ· (**7**) ἔϲτω δὲ τὰ μὲν δύο μέρη χνοῦ, τὸ δὲ εν ἄμμου εἰϲ τὸν πηλὸν ἐμβεβλημένα. (**8**) ἐν τούτοιϲ καλῶϲ ἔχει θηϲαυρίζειν, ἂν ὡϲ μάλιϲτα ξηρανθῶϲιν. (**9**) ἐμβληθέντοϲ δὲ τοῦ ϲίτου δεῖ ὄξουϲ κεράμιον ὡϲ δριμυτάτου εἰϲ τὸν μέϲον ἄχρι τοῦ τραχήλου κατορύξαι· καὶ περιβαλόντα ἄνωθεν ⟨ἐν⟩ κωνοειδεῖ ϲχήματι πλίνθουϲ
87 καταλεῖψαι πηλῷ· οὕτω γὰρ ἄϲηπτοϲ γίνεται.

(**10**) τίθεται δὲ καὶ ἄλλον τρόπον ἐν ὑπερῴοιϲ διαληλειμμένοιϲ ἐν ἀμόργῳ τοὺϲ τοίχουϲ καὶ τὸ ἔδαφοϲ, καὶ τὰϲ θυρίδαϲ ἔχουϲι καὶ διεκπνοὰϲ πλείουϲ ἐϲτραμμέναϲ πρὸϲ βορρᾶν καὶ πεφραγμέναϲ δικτύοιϲ, ἵνα μήθ' ὑπὸ τῶν ὀρνίθων κατεϲθίηται μήτε θηρία ἐγγίγνηται· ὁ πυρὸϲ ⟨δ' οὐ⟩ ϲήπεται τεθέντοϲ ὡϲαύτωϲ ὄξουϲ.

(**11**) ἐὰν δὲ ξύλων ϲπανίζωμεν, δεῖ τοὺϲ ϲιτοβο-

und mit Spreu versetztem Lehm ausgefüllt und ringsum (der ganze Silo) mit Ölhefe bestrichen: (**7**) man nehme aber 2 Teile Spreu zu 1 Teil Sand in den Lehm. (**8**) In diesen (Getreidekammern) läßt es sich gut aufspeichern, vorausgesetzt, daß sie möglichst gut ausgetrocknet sind. (**9**) Ist das Getreide eingebracht, soll ein Topf mit schärfstem Essig in der Mitte bis zum Halse eingegraben werden; dann soll man oben darum Ziegel in Form eines Kegels setzen und sie mit Lehm verschmieren; denn so wird es nicht faulig werden.

(**10**) Es gibt aber auch noch eine andere Art der Aufbewahrung, nämlich in oberirdischen Speichern, deren Wände und Boden mit Ölhefe überstrichen sind und die mehrere nach Norden gerichtete und mit Netzen versperrte Fenster und Luftlöcher haben, damit (das Getreide) nicht von den Vögeln gefressen werden oder Tiere eindringen können; der Weizen aber fault nicht, wenn man in gleicher Weise Essig hinstellt.

(**11**) Haben wir aber Holzmangel, muß man die Getreidespeicher so bauen

86, 43 πηλῷ — περιαλείψανταϲ ἀμόργῳ Die: καὶ κύκλω περιαλείψανταϲ πηλῷ διειργαϲμένω καὶ ἠχυρωμένω ἀμέργῳ PV. Mit Bewahrung der handschriftl. Stellung verm. ἠχυρ. καὶ διειργ. S nach Cat. r. r. 92; Varro r. r. I 57, 1: Col. I 6, 13: ἠχυρωμένῳ ⟨καὶ βεβρεγμένῳ⟩ ἀμ. Br χνοῦϲ PV: corr. S 46 ἄμμον PV: corr. S 47. 48 ἂν ὡϲ Br: ωϲ ἂν PV 50 τὸν] τὸ R 51 ⟨ἐν⟩ Die vgl. 87, 3 πλίνθουϲ S: πλίνθοιϲ PV

87, 1 γίνεται ⟨ὁ ϲῖτοϲ⟩ S 2. 3 διαλελειμένουϲ PV 3 [ἐν] S (vgl. 86, 51), doch hält er es jetzt nach Sept. Esth. II 12 ἀλιφόμενα ἐν ϲμυρνίῳ ἐλαίῳ 5 βορὰν PV: corr. Ha 7 κατείϲθηται V: κατεῖϲθηται P ἐγγίγνεται PV ⟨δ' οὐ⟩ S

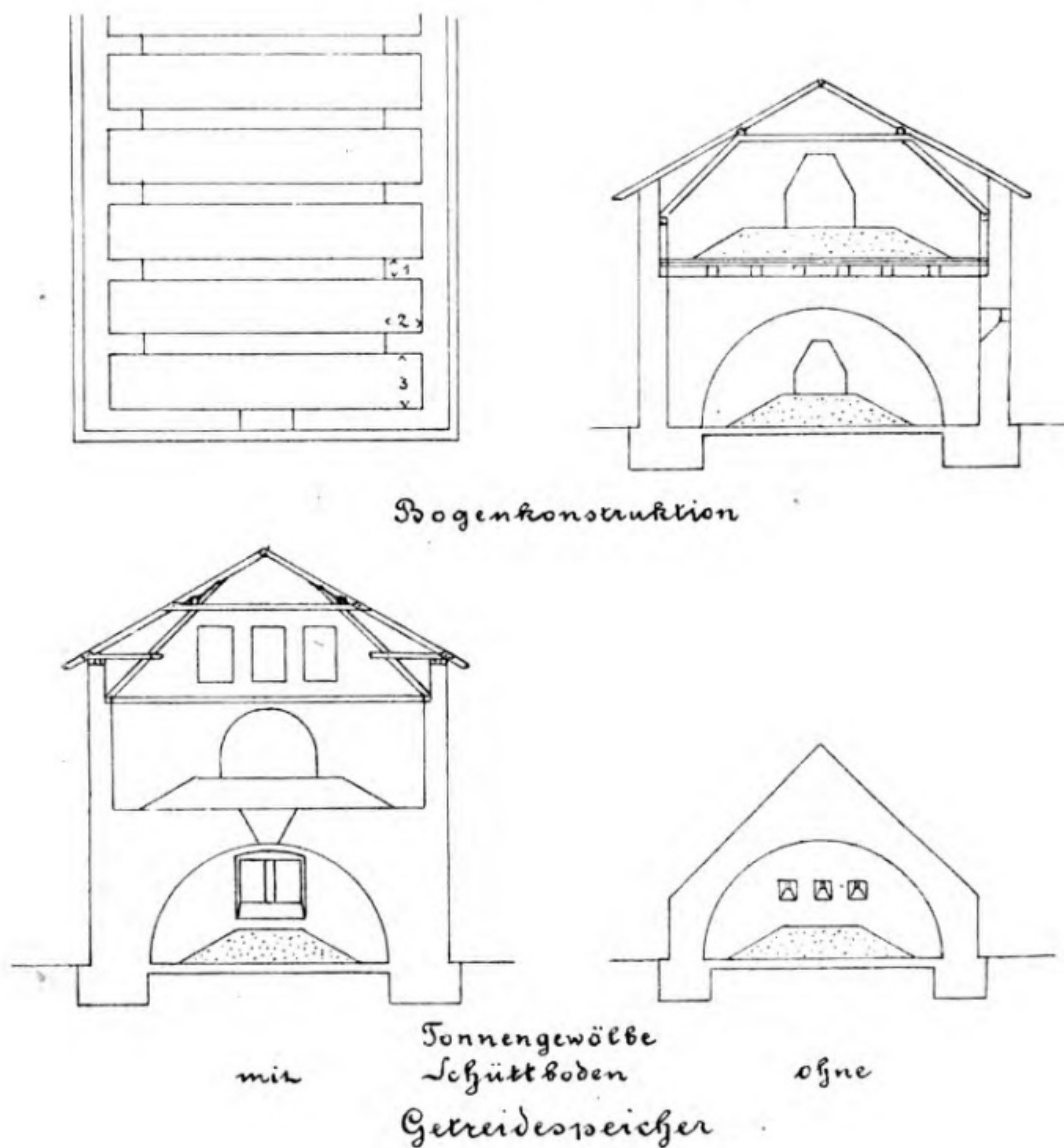


Bild 22.

λῶνας οἰκοδομεῖν οὕτως· ὅταν ὑποβαλώμεθα τοὺς θεμελίους τοῦ οἰκοδομουμένου οἴκου, λαβεῖν τὸ ἥμισυ τοῦ πλάτους ⟨καὶ⟩ τοσούτου ὕψους ἡμικύκλιον ποιῆσαι· (12) καὶ πρὸς τοῦτο δεῖ ⟨διὰ⟩ τριῶν πηχῶν οἰκοδομεῖν ἐφ' ἑκατέρου τοῦ τοίχου ἀψῖδας πλινθίνας· ἔστω δὲ πλάτη αὐτῶν ⟨. . .⟩ δύο πλίνθων ἐπιτεθεισῶν

87 (s. Bild 22): Sobald die Grundmauern des zu erbauenden Gebäudes errichtet sind, soll in halber Dicke und gleicher Höhe ein Halbkreis hergestellt werden. (**12**) Und von diesem ab soll man mit Zwischenräumen von je 3 Ellen (1.32) auf beiden Wänden Gewölbebogen aus Quadern aufbauen. Ihre Dicke soll 2 Ellen (0.887) betragen; wenn zwei Steine auf die Grundmauern gesetzt sind, sollen

87, 12 τοσοῦτον ὕψος PV: τοσοῦτον ὕψους R 13 πρὸ τούτου PV διὰ statt δεῖ S 14 ἑκάτερα PV: corr. S 15 αὐτῶν ⟨δύο πήχεων· καὶ⟩ S

87 ἐπὶ τῶν θεμελίων τὰς ἁψῖδας ἐξῆχθαι δεῖ ὅσον πῆχυν τῷ μήκει· ⟨. . .⟩ τῷ δὲ πλάτει δίπηχυ ποιητέον. **(13)** τοῦτο δὲ ἔστω ξεστῶν λίθων ἢ συγκρουστῶν ὡς μεγίστων, ἵνα δύνηται τὰ βάρη φέρειν. **(14)** ὅταν δὲ συναχθῶσιν αἱ ἁψῖδες, ἐπὶ τῶν θεμελίων ὀρθοὺς οἰκοδομῆσαι τοίχους· **(15)** τὸ δ᾽ ἀνὰ μέσον διάστημα τῶν τοίχων καὶ ἁψίδων πλίνθοις ἀποπληρῶσαι, ὥστε τετράγωνον γενέσθαι τὸ οἰκοδόμημα ἴσον τὸ ὕψος ταῖς ἁψῖσιν ἔχον. **(16)** εἶτα εἰς τὰ ἀνὰ μέσον τῶν ἁψίδων διαστήματα στρωτῆρας ἐπιβαλεῖν τοὺς ἰσχυροτάτους καὶ ἄνωθεν κάλαμον καὶ καταλεῖψαι ὡς βέλτιστα· **(17)** καὶ ἐπὶ τούτοις ἐάν τε βούλῃ σιτοβολῶνα οἰκοδομῆσαι, τὴν ἄνω ὀροφὴν δοκοὺς διαθεὶς καὶ στρωτῆρας ἐπιβαλὼν κεράμωσον καὶ κατάλειψον ὡς βέλτιστα· **(18)** ἐὰν δὲ μὴ οἰκοδομῇς, συνεχῆ τὴν οἰκοδομίαν ὥσπερ καμάρας ποιεῖν καὶ οὐθὲν στρωτήρων προσδεήσεται.

(19) ἵνα δέ σοι εὔρυθμα γίνηται τὰ οἰκοδομήματα ἔχοντα σύμμετρον τὸ ὕψος τῷ μεγέθει, τοὺς θεμελίους ὑποβαλόμενος ὁπηλίκους ἂν βουληθῇς, [τούτοις ἴσον] λάμβανε τὸ ὕψος τῶν ἁψίδων ἀπὸ τῶν θεμελίων ὅσον εἰρήκαμεν **(20)** ⟨. . .⟩ ἐὰν δὲ προέλῃ μήτε μονόλιθον εἶναι τὸ ὑπέρθυρον μήτε ξύλινον, μὴ ἐμπρησθῇ, ποιήσας τὴν εἴσοδον ὁπηλίκην βούλει ἐξοικο-

die Bogen eine Elle dick (0.4425) ausgeführt werden. Nach der Breite sollen sie 2 ellig (0.887) gemacht werden. **(13)** Dieses Gewölbe soll aus behauenen oder möglichst großen Bruchsteinen zusammengefügt sein, um die Belastung (des Schüttbodens) tragen zu können. **(14)** Sind dann die Bogen geschlossen, sind die Umfassungsmauern auf den Grundmauern gerade aufzubauen, **(15)** der Zwischenraum zwischen Seitenwänden und Bogen mit Ziegeln auszufüllen, so daß das Bauwerk in der gleichen Höhe der Bogen viereckig wird. **(16)** Sodann lege man auf die Zwischenräume der Gewölbebogen stärkste Balken und darüber Rohr und verschmiere es bestens (als Schüttboden). **(17)** Und wenn man auf dieser (Decke) einen Schüttboden erbauen will, so errichte man darüber ein Ziegeldach aus Balken und aufgelegten Sparren und verschmiere es bestens. **(18)** Will man aber nicht so bauen, so mache man den Bau zusammenhängend als Gewölbe (s. Bild 22), und man wird nicht Längsbalken nötig haben.

(19) Damit Dir der Bau in schönem Formverhältnis, symmetrisch in der Höhe zu der Länge werde, nimm, wenn auch die Fundamente beliebig groß zugrunde gelegt sind, die Höhe der Bogen von den Fundamenten ab so groß, wie ich Dir angab. **(20)** Wenn Du aber zum Türsturz weder einen Monolith noch einen Holzbalken wählst, damit er nicht angezündet werden könne, so mache den Eingang so groß, wie Du willst, und fülle

17 ⟨τῶν δὲ θεμελίων τὸ ὑπὲρ γῆς πηχυαῖον τῷ ὕψει oder μήκει,⟩ S 18 ζεστῶν PV: corr. R 18. 19 συγκρουστῶν] vgl. Bull. corr. hell. XVII (1893) 243 22. 23 ἀποπληρώσει PV 25 στωτῆρας V; vgl. Boeckh Opp. VII p. 489 ἐπιβάλλειν PV: corr. Bue 29 καὶ (nach κεράμωσον) Die: ἢ PV 29. 30 κατάλειψον Th: κατὰ ψιλὸν P: κατὰ ψηλὸν V 30 ἐάν τε μὴ Bue οἰκοδομῆσαι Bue συνέχῃ PV 31 ποίει H. Schoene 33 τῷ ὕψει PV: corr. S 34 ὑποβαλλόμενος PV: corr. S 34. 35 ὁπολίκους V 35 ἐὰν βουληθῇ PV: corr. Ha [τούτοις ἴσον] Br 36 ὅσον εἰρήκαμεν] Z. 11. 12 37 μονόθυρον PV: corr. Ro 38 μὴ S: μήτ᾽ PV

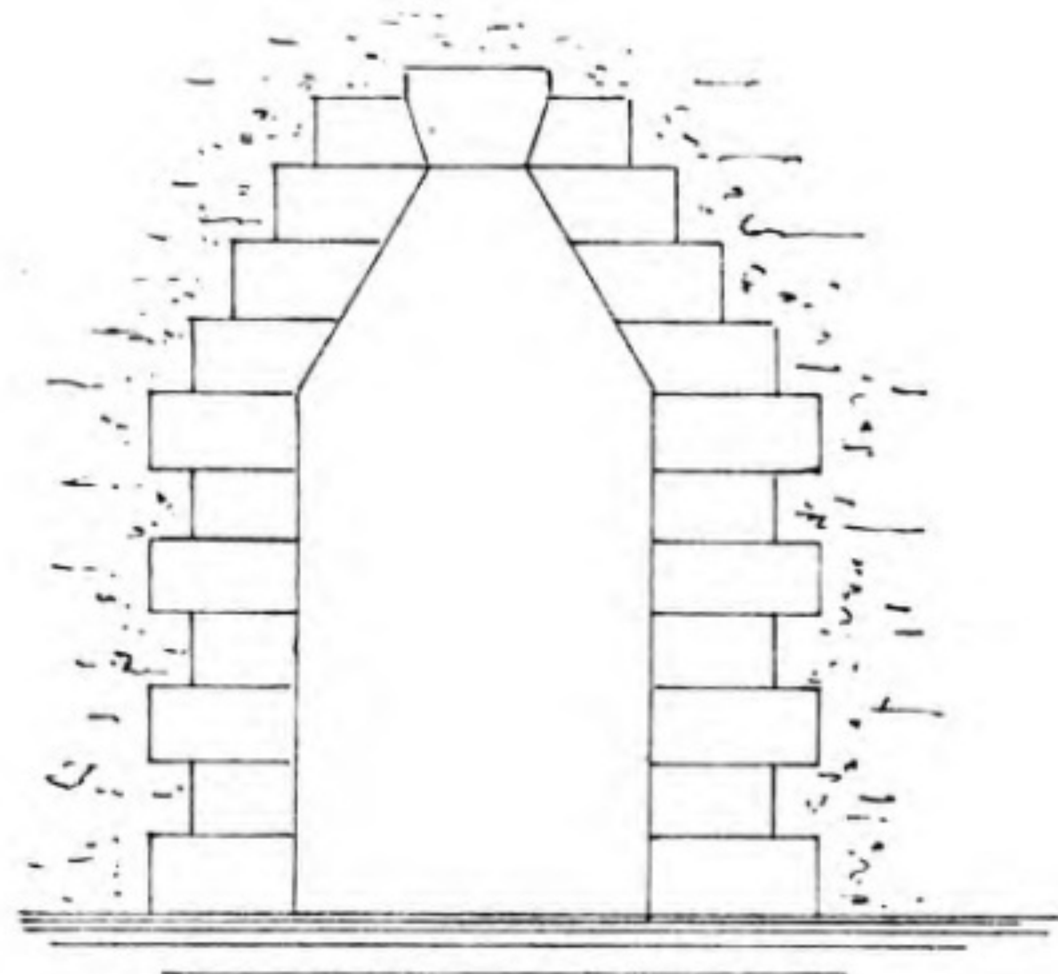


Bild 23.

δόμησον πλίνθοις· (**21**) εἶτ' ἄνωθεν τιθεὶς ξε- **87**
στοὺς λίθους ἔγκλισιν ἔχοντας τοὺς μὲν εἰς ἀριστερὰ τοὺς δὲ εἰς δεξιά, ἔπειτα ἐκ τοῦ μέσου κατάκλεισον ἄνωθεν μὲν λίθῳ εὐρεῖ, κάτωθεν δὲ στενῷ ἐναρμόσας ὥσπερ σφῆνα· (**22**) τοῦτο δὲ ποιήσας ἔξελε τὰς εἰς τὴν δίοδον ἐμβληθείσας πλίνθους· μενεῖ γὰρ ἀσφαλῶς. (**23**) χρήσιμον δὲ τοῦτο καὶ ἐν ταῖς πυργοποιίαις, ἀντὶ τῶν ψαλίδων ἐάν τις βούληται οὕτως κατασκευάζειν τὰς πυλίδας. (**24**) τοὺς μὲν οὖν σιτοβολῶνας οὕτω κατασκευαστέον ἐστίν.

(**25**) τυγχάνει δὲ τοῦ σίτου ἀπαθέστερος ὁ σπα-
ρεὶς καλῶς εἰς κατειργασμένην γῆν καὶ θε- **88**
ρισθεὶς ξηρὸς καὶ μείνας ἐν τοῖς δράγμα-

(ihn) mit Ziegeln[1] aus. (**21**) Dann lege von oben behauene, abgeschrägte Steine (s. Bild 23) teils links, teils rechts darauf, sodann mache mit einem oben breiten, unten schmalen Steine, den Du wie einen Keil einfügst, den Abschluß in der Mitte. (**22**) Ist dies fertig, so nimm die in dem Durchgang eingesetzten Ziegel wieder heraus; denn es wird fest bleiben. (**23**) Auch beim Festungsbau bewährt sich dies, wenn man die Tore anstatt mit Gewölben auf diese Art bauen will. (**24**) Die Schüttboden muß man also auf diese Art errichten.

(**25**) Vom Getreide ist das weniger empfindlich, das auf gutgepflügtem Boden gesäet, trocken eingeerntet und möglichst lange in den Garben geblieben ist.

87, 40 πλίνθοις Ro: »on comblera cette ouverture avec des briques« (vgl. Z. 46): πύργους PV: εἰσοικοδόμησον πλίνθους' Br vgl. Thucyd. II 75. 4 εἶτε PV; vgl. zu p. 88, 6 τιθεὶς] τίθει oder ἐπίθες Br 41 ἔγκλεισιν PV: corr. Th mg 43. 44 λίθῳ ἄ. μ. εὐ. Br 44 στεγνῷ PV: corr. Br 45 εἰς τὸν V 46 μενεῖ A. Schoene: μένει PV

88, 1 εἰς καλῶς verstellt Br, vgl. Theophr. c. pl. III 20, 6

[1] Die zum Stützen der beiderseitigen schrägen Steinsetzung bestimmt sind.

88 ϲιν ὡϲ πλεῖϲτον χρόνον. (**26**) γίνεται δὲ καὶ ἄλλωϲ ἄϲηπτοϲ, ἐὰν ἐκ τῆϲ καλάμηϲ ὠλέναϲ ποιήϲαϲ κύκλῳ περὶ τοὺϲ ϲιροὺϲ περιτείνῃϲ αὐτούϲ, εἶτ' ἀργιλώλει πηλῷ διαπάττων ἐμβάλῃϲ τὸν ϲῖτον ⟨ἢ⟩ ἥπατα ἐλάφου ξηρὰ κατατεμὼν μικρὰ ἐμβάλῃϲ· (**27**) μάλιϲτα δὲ ἄϲηπτον λιαφυλάττει τὸν πυρὸν καὶ κριθὴν καὶ τὰ ὄϲπρια, ἐὰν ϲυγκόψαϲ τὸν τῆϲ τήλεωϲ καρπὸν διὰ πετρῶν εἰϲ τοὺϲ ϲιροὺϲ ἀποτιθῇ τοὺϲ εἰρημένουϲ καρπούϲ, ἢ τὴν κόνυζαν ἢ τὴν ὀρίγανον ὡϲ ἔχει διαμίϲγων ἐν τοῖϲ ϲιροῖϲ θηϲαυρίζῃϲ τὰ ὄϲπρια· (**28**) κἂν οὔρῳ ἔξωθεν ἐπιρρύτουϲ ποιήϲῃϲ τοὺϲ ϲιτοβολῶναϲ, διαφυλάττουϲιν ἀφθάρτουϲ τοὺϲ καρπούϲ.

(**29**) δεῖ δὲ τὰ τοιαῦτα οἰκοδομήματα καὶ χῶναϲ ἔχειν ἐν μέϲαιϲ ταῖϲ ὀροφαῖϲ, ἵνα ἐὰν βουλώμεθα, βάλληται καὶ κατακομίζηται ῥᾳδίωϲ καταρρέων ὁ ϲῖτοϲ εἰϲ τὸ κάτω οἴκημα. (**30**) τίθεϲθαι δὲ προϲήκει μὴ ἔλαττον εἰϲ ἐνιαυτὸν τὸν ϲῖτον τὴν πόλιν· ἀγοράζειν

(**26**) Auch auf andere Weise kann es widerstandsfähig gegen Fäulnis gemacht werden, wenn man Rohrbündel macht und diese ringsherum in den Gruben einspannt, dann das Getreide einwirft, indem man es mit tonhaltigem Lehm bestreut (oder) getrocknete, kleingeschnittene Hirschlebern hineinlegt. (**27**) Am besten kann man den Weizen, die Gerste und die Bohnen vor dem Faulen bewahren, wenn man zwischen Steinen zerquetschten Bockshornkleesamen mit den erwähnten Fruchtsorten in die Gruben einlegt oder die Alantwurzel oder Majoran, wie er gerade zur Hand ist, mit den Bohnen durcheinandermischt und diese so in den Gruben aufbewahrt. (**28**) Auch wenn man die Getreidebehälter mit Luftzufluß[1] von außen herstellt, erhalten sie die Frucht unverdorben. (**29**) Derartige Gebäude sollen aber in der Mitte der Dachboden Trichter haben, damit, wenn wir wollen, das Getreide leicht einwerfen und hinabschaffen können, indem es in das Untergeschoß hinabfließt. (**30**) Es gebührt sich aber, daß die Stadt sich nicht weniger als für ein Jahr Getreide

88. 3 χρόνοιϲ PV: χρόνιοϲ Ha   5. 11 ϲειροὺϲ PV wie 13   4 ὠλέναϲ PV. Es liegt die masc. Form ὠλήν, ὠλένοϲ vor, die Suid. s. v. ὠλέναι und ὠλήν bezeugt. Mit der Bedeutung »Bündel« vgl. Hesych. ὄλενοι: κριθῆϲ δεϲμοί   6 πολῷ P   διαπλάττων PV: corr. S: vgl. Theophr. h. p. VIII 11, 7; Geop. II 27, 8   7 ⟨ἢ⟩ Bue   6 [ἐμβάλῃϲ] S   8 δὲ fehlt V   11 ἀποτεθῆ PV: ἀποθῇϲ Schneider ind. Scr. r. r. sub v. ϲειροί   12 ορίγανιν PV: corr. R   13 θηϲαυρίζειϲ PV   14 κἂν οὔρῳ S vgl. Geop. II 27, 5: καδούρω PV   ἐριρρύτουϲ V: ἐρρύτουϲ P: »ἐρρύτουϲ pro ἐνρύτουϲ« Lobeck   ποιήϲειϲ PV   21 ⟨ἢ⟩ εἰϲ? S. doch vgl. Lob. ad Phryn. p. 410

[1] οὖροϲ, sonst nur poetisch vom Fahrwind gebraucht (doch s. Xen. Hell. II 3, 31) scheint hier vom Luftzuge verstanden werden zu müssen. Schramm. An der gewöhnlichen Bedeutung »Jauche« ist wohl auch hier festzuhalten. Schöne zieht Geoponica II 27, 5 herbei: τινὲϲ δὲ εἰϲ τὴν κονίαϲιν καὶ κτηνῶν οὖρον μιγνύουϲιν ὡϲ φθοροποιὸν ὑπάρχον τῶν ζῴων, καὶ τὴν οϲτρακοκονίαν δὲ τὴν ἐπὶ τοῦ ἐδάφουϲ χριομένην τῷ οὔρῳ βρέχουϲι. Hier muß man annehmen, daß Kanäle in das Innere des Silos führen, die, ohne mit dem Getreide in Berührung zu kommen, die ammoniakalischen Dämpfe der Jauche zur Abwehr des Ungeziefers im Innern verbreiten. Diels.

88 δὲ δεῖ ὅταν εὐωνότατος ᾖ καὶ διελθόντος τοῦ χρόνου τὸν μὲν παλαιὸν ἀναλίσκειν, νέον δὲ ἄλλον τίθεσθαι πρὸς τὰς γινομένας πολιορκίας καὶ τὰς συμβαινούσας σιτοδείας.

(**31**) χρήσιμον δέ ἐστι καὶ σκίλλας καὶ βολβοὺς ἐν ταῖς οἰκίαις ἀποτίθεσθαι καὶ φυτεύειν ἐν τῇ πόλει καὶ κύκλῳ περὶ τὸ τεῖχος, ἵνα κατασκευαζομένου τοῦ Ἐπιμενιδείου φαρμάκου μηθὲν ἡμῶν πάσχωσιν οἱ πολῖται κατὰ τὰς συμβαινούσας σιτοδείας. (**32**) συντίθεται δὲ τὸ λεγόμενον φάρμακον κατὰ τρόπον ἀφεψηθείσης ⟨σκίλλης καὶ πλυθείσης ὕδατι καὶ ξηρανθείσης⟩ κατακοπείσης ⟨τε⟩ ὡς λεπτότατα καὶ μετὰ ταῦτα παραμιχθέντος εἰς αὐτὴν σησάμου μὲν τοῦ πέμπτου μέρους, μήκωνος ὡς πεντεκαιδεκάτου· καὶ πάντων τούτων λεανθέντων ἐν τῷ αὐτῷ, ὡς βελτίστῳ μέλιτι φυράσαντα διελεῖν ὅσον εἰς ἐλαίας τὰς μεγίστας γινομένας· (**33**) καὶ τούτων ἓν μὲν περὶ δευτέραν ὥραν, ἓν δὲ περὶ δεκάτην ἀναλίσκων τις οὐθὲν ἀπὸ λιμοῦ πάθοι ἂν δεινόν.

(**34**) ἔστι δὲ καὶ ἄλλο παραπλήσιόν τι τούτῳ φάρμακον, ὃ δεῖ συντιθέναι τοῦτον τὸν τρό-

einlegt. Man soll es kaufen, wenn es am wohlfeilsten ist, und das alte verbrauchen, wenn die Zeit verflossen ist, und anderes, neues einlegen für die etwa kommenden Belagerungen und den dann eintretenden Nahrungsmangel.

(**31**) Praktisch ist es ferner, Zwiebeln und Bollen in den Häusern aufzustapeln und in der Stadt und rings um die Mauern anzupflanzen, damit die Epimenideische Dauerspeise bereitet werden kann und unsere Mitbürger bei dem eintretenden Nahrungsmangel nicht zu leiden haben. (**32**) Es wird die genannte Dauerspeise richtig so bereitet, daß man Zwiebeln abkocht, dann mit Wasser auswäscht und trocknet, sie alsdann so fein als möglich zerschneidet und ihnen darauf Sesam zu 5 und Mohn zu 15 Teilen beimischt. Dann verreibt man dies alles glatt in demselben (Topfe), vermischt es mit dem besten Honig und zerstückelt es so groß wie die größten Oliven. (**33**) Wenn man davon eins um die zweite Stunde (früh 7 Uhr) und eins um die zehnte (nachm. 3 Uhr) verzehrt, wird man keinen ernstlichen Schaden durch Hunger erleiden.

(**34**) Es gibt auch noch ein anderes, diesem ähnliches Dauernahrungsmittel, das man auf folgende Weise zusammen-

88, 29 Ἐπιμενιδείου Barocius (Hero mech. f. 3ª und L. Dindorf Thes. s. v. Ἐπιμενίδης; vgl. Mi J. des Sav. 1868 p. 312 s.): ἐπιμο . . δίου PV: ἐπιμονιδίου las der Schol. zum Anonym. Poliorc. p. 203, 3 ἐπιμονιδίοις λεγόμενοις φαρμάκοις, der auch schon die Corruptel in dem Archetypus des Philon las. Der Name des alten Katharten steht durch Theophr. H. pl. VII 12, 1 (daraus Plin. H. N. 19, 43) fest. Vgl. Psell. Paradox. p. 143, 2 Westerm. ὁ Ἐπιμενίδειος ἄλιμος κτλ. ἡμῶν vgl. Va Opp. acad. I 440: λιμῷ Bue 30 κατὰ Th: καὶ PV: ⟨κατὰ τὰς γινομένας πολιορκίας καὶ nach Z. 24 Va 31 συντίθεται δὲ bis 89, 10 οὐκ ἐμποιεῖ fast wörtlich exzerpiert im Schol. z. Anon. a. O.; daraus wichtige Lesarten nach dessen Archetypus Vat. gr. 1605 (G). vgl. K. K. Mueller, Rh. Mus. 38 (1883) 454 32 ⟨τοῦτον⟩ τὸν R ἀφεψηθείσης G: ἀφεψησθείσης PV 32a ⟨σκίλλης — ξηρ.⟩ G: fehlt PV 33 ⟨τε⟩ GB ὡς] εἰς G 34 σησάμου G: σεσάλλου PV μὲν fehlt G 35 μήκωνος ⟨δὲ⟩ R 36 λεανσθέντων P 37 βέλτ P φυράσαντι PVG: corr. Ha 40 ἀναλίσκων τις Br: ἀναλίσκοντες G: ἀναλίσκων PV ἀπὸ] ὑπὸ Br πάθειεν G 41 ἔστι — 42 συντιθέναι] ἄλλη σύνθεσις φαρμάκου συντιθεμένη G

πον· **(35)** λαβεῖν σησάμου Ἀττικὸν ἡμίεκτον **88** καὶ μέλιτος ἡμίχουν καὶ ἐλαίου κοτύλην καὶ χοίνικα ἀμυγδάλων γλυκέων λελεπισμένων, φρύξαντα τὸν σήσαμον καὶ τὰ ἀμύγδαλα καταλέσαι καὶ σεῖσαι· **(36)** εἶτα τὰς σκίλλας περιλεπίσαντα καὶ τὰς ῥίζας καὶ τὰ πέταλα ἀποτεμόντα καὶ διελόντα μικρὰ εἰς θυίαν ἐμβαλόντα τρῖψαι ὡς λειότατα· **(37)** μετὰ δὲ ταῦτα τῶν τετριμμένων σκιλλῶν ⟨ἴσον⟩ τῷ μέλιτι τρῖψαι ὁμαλῶς ἅμα τῷ ἐλαίῳ καὶ ἐγχέαντας εἰς χύτραν ἑψεῖν **89** ἐπιθέντας ἐπ' ἀνθρακιᾶς· **(38)** ὅταν δὲ ἄρξηται ζεῖν παρεμβαλόντα τοῦ σησάμου καὶ τῶν ἀμυγδάλων ἅμα ξύλῳ διακινεῖν μέχρις ἂν ἅπαντα ἐμβληθῇ· **(39)** ὅταν δὲ γένηται στερεὸν ἰσχυρῶς, ἀφελόντα διελεῖν ὅσον εἰς ψωμοὺς μικρούς, καὶ ἕνα πρωί, ἕνα δείλης ἀναλίσκων ἄν τις ἱκανὴν ἔχοι τροφήν. **(40)** τυγχάνει δὲ καὶ πρὸς τὰς στρατιὰς ἱκανὸν τοῦτο ⟨τὸ⟩ φάρμακον· ἡδὺ γάρ ἐστι καὶ πλήσμιον καὶ δίψαν οὐκ ἐμποιεῖ.

(41) συντίθεται δὲ βρῶμα καὶ ἐκ τοῦ τῆς μολόχης καὶ ἐκ τοῦ τῆς σκίλλης καρποῦ, ἴσων μιχθέντων τούτων καὶ ἐν ὅλμῳ κοπέντων καὶ μετὰ ταῦτα καὶ μέλιτι ἑφθῷ φυραθέντων, καὶ τῶν ἴσων ψωμῶν τοῖς εἰρημένοις διδομένων τροφὴν ἱκανὴν παρέχεται τοῖς πολιορκουμένοις. **(42)** ἐσθίεται δὲ καὶ ἡ σκίλλα καὶ ἀ-

stellen soll: **(35)** Man nehme ½ attischen Hekteus (4.32 l) Sesam, ½ Chus (1.62 l) Honig, 1 Kotyle (0.27 l) Öl und 1 Choinix (1.08 l) süße, geschälte Mandeln. Hat man den Sesam und die Mandeln geröstet, mahle man sie klein und schüttle sie durcheinander. **(36)** Dann schäle man die Zwiebeln, schneide die Wurzeln und die Blätter ab, zerteile sie fein und schütte sie in einen Mörser, in dem sie so glatt als möglich verrieben werden. **(37)** Darauf reibe man die zerriebenen Zwiebeln mit dem Honig und dem Öl gleichmäßig ⟨zu gleichen Teilen⟩ zusammen, fülle es in einen Topf und lasse ihn auf Kohlenfeuer aufgestellt kochen. **(38)** Fängt er zu sieden an, werfe man von dem Sesam und den Mandeln hinein und rühre mit einem Holzlöffel durch, bis alles eingeworfen ist. **(39)** Wenn es ganz fest geworden ist, nehme man es weg und zerteile es in kleine Stücke, und wenn man eins davon früh, das andere nachmittags verzehrt, so hat man wohl davon eine genügende Nahrung. **(40)** Auch für die Heere ist es ein geeignetes Nahrungsmittel, denn es ist angenehm im Geschmack, sättigend und macht nicht durstig.

(41) Es wird auch ein Nahrungsmittel aus der Frucht der Malve und der Meerzwiebel bereitet. Beides zu gleichen Teilen gemischt, im Mörser gestoßen und darauf mit abgekochtem Honig gemischt und in gleichgroßen Stücken wie die vorher erwähnten gegeben, wird es den Belagerten genügende Nahrung gewähren. **(42)** Man ißt auch die Meerzwiebel, abgekocht und ähnlich wie die Bolle zubereitet.

88, 43 λαβεῖν S: λαβῶν V: λαβὼν P   σησάμου S: σήσαμον PVG   Ἀττικὸν] vgl. Galen. XIII p. 893 s.; XV p. 201 K.   44 ἐλαίου] εκαιευ G   σχοίνικα P   45. 46 φρύξαντες PVG   47 εἶτας τὰς κέλλας V   51 ⟨ἴσον⟩ G: fehlt PV

89, 1 ἐγχέοντας G   4. 5 ἐμβληθῇ P: ἐνωθῇ G (beachtenswert!)   6 ὅσον fehlt G   7 ἂν fehlt G   ἔχει G   8 στρατείας Bue zu p. 58, 5   τοῦτο τὸ G: τὸ fehlt PV   10. 11 μολόχος V   12 ὅλμῳ Th: ὁλκῷ PV

89 φεψηθεῖσα καὶ ὁμοίως τῷ βολβῷ σκευασθεῖσα καὶ ἐγκρυφθεῖσα καὶ ὀπτηθεῖσα καλῶς, εἶτα ⟨. . .⟩ περιληφθεῖσα· καὶ σὺν τῷ ὀροβίνῳ ἀλεύρῳ ἐν τῷ αὐτῷ κοπεῖσα πίνεται ἐν οἴνῳ κεκραμένῳ ὅσον τρισὶ κοτύλαις καὶ μέλιτι, καὶ ἐν αὐτῷ τῷ οἴνῳ διατηχθεῖσα ουτως, ὥστε γίνεσθαι τὸ πάχος ὡς κυκεῶνα· (**43**) τοῦτον δὲ τὸν τρόπον προσφερομένη τροφὴν ἱκανὴν παρέχει καὶ κάθαρσιν διὰ τῶν οὔρων οὔκ ἄτοπον ἀπεργάζεται. (**44**) γίνεται δὲ καὶ ἐξ αὐτῆς ἄρτος τρὶς ἀφεψηθείσης ⟨καὶ τριβείσης⟩ λείας καὶ μιχθείσης τρίτῳ μέρει σταιτὸς τροφὴν ἰσχυρὰν παρέχεται τοῦτον τὸν τρόπον θεραπευθεῖσα. (**45**) ὡσαύτως δὲ καὶ τὰ σῦκα μετὰ τῶν γιγάρτων καὶ τῆς σταφίδος κοπέντα καὶ εἰς παλαθίδια διαμερισθέντα καὶ μαράθῳ διαχρισθέντα χρήσιμα πρὸς πολιορκίαν ὡς ἐνδέχεται μάλιστα γίνεται.

(**46**) παρέχεται δὲ τροφὴν οὐθενὸς χείρω καὶ τὰ κρέα σφοδρῶς ἑψηθέντα καὶ διατακέντα καὶ βουτύρῳ καὶ μέλιτι μιχθέντα, καὶ ἐγχυθεὶς πᾶς ὁ ἐξ αὐτῶν γινόμενος ζωμὸς εἰς ἀγγεῖα καθαρά.

(**47**) χρήσιμος δ' ἐστὶ καὶ αἰγίλωψ ἑψηθεὶς ἐπὶ τέφρας μαλακῆς ἐν χύτρᾳ καινῇ ἐλαίῳ χρισθείσῃ· τροφήν τε γὰρ παρέχει καὶ δυσεντερίαν ἰᾶται.

(**48**) συμφέρει δὲ καὶ κηπία ἐν ταῖς ἰδίαις οἰκίαις καὶ ἐν ταῖς ἀκροπόλεσιν καὶ ἔν τε τοῖς ⟨ἄλσεσι καὶ⟩ τεμένεσι τῶν θεῶν κατασκευάζειν ὑγείας ἕνεκεν καὶ ἐάν τις συμβαίνῃ πολιορκία· φυτευ-

in Asche gesteckt und schön gebraten, sodann ⟨in Mehl⟩ gewickelt. Man kann sie auch trinken, indem man sie zusammen mit Erbsenmehl in demselben Mörser zerstößt, dann mit 3 Kotylen (0.81 l) Wein und Honig in dem Weine selbst so auflöst, daß die Dicke eines Mischtrankes entsteht. (**43**) Auf diese Weise zubereitet, gibt sie genügende Nahrung und regt keine unwillkommene Urinalscheidung an. (**44**) Es wird auch aus ihr ein Brot hergestellt, indem sie dreimal abgekocht, glatt ⟨verrieben⟩ und mit $^1/_3$ Weizenmehl vermischt wird, das, auf diese Weise bereitet, eine kräftige Nahrung bietet. (**45**) Ebenso werden auch Feigen, mit Weintrestern und Rosinen zerstoßen, in kleine Kuchen zerteilt und mit Fenchel bestrichen, so brauchbar für eine Belagerung werden, wie es nur eben möglich ist.

(**46**) Eine um nichts schlechtere Speise ergibt auch Fleisch, stark gesotten und zerkocht und mit Butter und Honig vermischt und alle daraus gewonnene Brühe in reine Gefäße gefüllt.

(**47**) Brauchbar ist auch Windhafer, auf gelindem Aschefeuer in einem neuen mit Öl bestrichenen Topfe gekocht: denn er gibt Nahrung und heilt die Ruhr.

(**48**) Es ist auch nützlich, Gärtchen in den Privathäusern, auf den Burgen und in den Hainen und Tempelbezirken der Götter anzulegen, der Gesundheit wegen und für den Fall, daß eine Belagerung eintritt. Wenn man nämlich

89, 17. 18 περιληφθεῖσα verderbt oder lückenhaft, etwa ⟨ἀλφίτοις⟩ π.: »περιλαβεῖν v. proprium ciborum aliis involutorum in medicina, non seorsus comestorum« Bue 18 σὺν Bue: ἐν PV 20 καὶ ἐν Die: ἐν Bue: μὲν PV 24 γίνεται S: γίνονται PV 25 ⟨καὶ τριβείσης⟩ Br 25. 26 σταιτὸς Bue nach Dioscorid. II 202: σπαστο darüber und am Rde. V PV: σταιτὸς ⟨ὃς⟩? S 26. 27 θεραπευθεῖσιν Bue 28. 29 παλαθίδια Bue: παλαθίδα PV: παλαθίδας S 31 παρείχεται PV 33. 34 a. Rde. .:- PV 36 μαλακῆς PV; vgl. Hippocr. de victu I 20 (VI 494 Littr.): Gal. XIII 26 K; Athen. II 54c: Oribas. V 106, 13: μαλακῶς Ro; vgl. 32 σφοδρῶς 40 ⟨ἄλσεσι καὶ⟩ Die

89 θεισῶν γὰρ συκεῶν καὶ φοινίκων, ἐὰν ἡ πόλις φέρῃ, καὶ σπαρείσης τῆς Ἰνδικῆς καὶ Ἑλληνικῆς κολοκύνθης καὶ ἄρων καὶ κράμβης καὶ θρίδακος καὶ τῶν ἄλλων λαχάνων οὐ μικρὰν παρέχεται ἐπικουρίαν.

(49) δεῖ δὲ παρασκευάζεσθαι πρὸς τὰς πολιορκίας ὅπλα καὶ σίδηρον καὶ χαλκὸν καὶ πλίνθους καὶ λίθους χρησίμους πρὸς τὴν οἰκοδομίαν καὶ βέλη καὶ πετροβόλους καὶ ὀξυβελεῖς καταπάλτας καὶ μηχανοποιὸν καὶ ἄνδρας, οἳ χρήσιμοι τοῖς ὀργάνοις ἔσονται, καὶ κοφίνους
90 καὶ δικέλλας καὶ ἄμας και ἁμάξας καὶ ἀξίνας καὶ σκαφεῖα. **(50)** δεδοκιμάσθω δὲ ταῦτα πάντα κατ' εἰρήνην ἐν ταῖς ⟨οὐ⟩ χρείαις, ἵνα μὴ κατὰ πόλεμον ἐν ταῖς συμβαινούσαις χρείαις συντριβόμενα ἀχρεῖα γένηται.

(51) πρὸς δὲ τούτοις φορμοὺς δεῖ ὑπάρχειν ἐν τῇ πόλει ὡς ἰσχυροτάτους καὶ πλείστους πρὸς τὸ ἐάν τι πέσῃ τοῦ τείχους τοὺς κινδυνεύοντας ἐμπιπλάντας αὐτοὺς ταχὺ παρασκευάζειν ἀσφάλειαν αὑτοῖς· **(52)** χωρὶς δὲ τούτων βύρσας καὶ πίσσαν καὶ μόλιβον καὶ θεῖον καὶ σχοινία παχέα καὶ λεπτὰ καὶ χάρακα καὶ φῦκος καὶ στυππίον καὶ οἶνον καὶ ἔλαιον καὶ ὄξος καὶ σπειράματα καὶ ξύλα καύσιμα [ὡς πλεῖστα] καὶ ναυπηγήσιμα ὡς πλεῖστα στρογγύλα καὶ τετράγωνα καὶ κώπας καὶ φοινικίνας σανίδας καὶ δᾳδας· **(53)** καὶ τὸ Ἀραβικὸν φάρμακον καὶ κογχύλιον τὸ ἐν τῇ λίμνῃ γιγνόμενον, ἣ ἀπέχει ἀπὸ Ἄκης πεντήκοντα σταδίους, καὶ ἰξόν, καὶ σαλαμάνδρας καὶ ἰὸν ἐχέων καὶ

Feigen- und Dattelbäume pflanzt, falls überhaupt in der Stadt solche gedeihen, wenn man ferner indische und hellenische Kürbisse, Aron, Kohl, Lattich und die anderen Küchengemüse säet, bringt das keine kleine Hilfe.

(49) Für die Belagerung muß aber in Bereitschaft gehalten werden: Kriegsgerät, Eisen, Erz, Ziegel und zum Bauen brauchbare Steine, ferner Geschosse, Steinwerfer und Pfeilgeschütze, dazu einen Ingenieur und Bedienungsmannschaft, ferner Körbe, Hacken, Schaufeln, Wagen, Äxte und Grabscheite. **(50)** Dies alles soll im Frieden, wenn man es nicht braucht, geprüft sein, damit es nicht im Kriege bei der eintretenden Verwendung verdirbt und unbrauchbar wird.

(51) Außerdem müssen in der Stadt möglichst starke und viele Schanzkörbe vorhanden sein, damit, wenn ein Stück der Mauer fällt, die in der Bresche Stehenden diese schnell füllen und sich selbst Sicherheit damit schaffen. **(52)** Abgesehen hiervon Felle, Pech (Teer), Blei, Schwefel, starke und feine Binsenstricke, Pfähle, Seegras, Werg, Wein, Öl, Essig, Seile und möglichst viel Brenn- und Schiffsbauholz, rundes und viereckiges, ferner Riemen, Palmenbretter und Fackeln. **(53)** Sodann das arabische Gift und das Muschelgift, das in dem von Ake (Phönizien) 50 Stadien (8.2 km) entfernten See vorkommt, ferner Mistel und Salamander und Pfeilgift soll da sein von Ottern und

89, 43 φέρῃ καὶ S: φέρηται PV 46 vgl. zu p. 90, 24

90, 1 ἅμμας PV 2 σκαφέα PV: corr. Die Bue (»alveolos« Ca) 3 ⟨οὐ⟩ add. Va: [ἐν ταῖς χρείαις] Gra ἵνα—4 χρείαις fehlt V 4 ἀχθεῖα PV: corr. R 7 οἱ κινδυνεύοντες ἐμπίπραντες PV: corr. S 8 αὐτοὺς nach p. 93, 31 Br: αὐτοῖς PV ἀσφάλειαν] a. E. d. Z. ∵ P αὑτοῖς S: αὐτοῖς PV 9 μόλινβον V 11 στίππυον PV ὄξος] vgl. Aen. Tact. p. 115 Schoene [Iul. Afr. Cest. 38] 12 σπειράματα Die: σπέρματα PV: σπάρτα Bue [ὡς πλεῖστα] Br 15 κογχύλιον] vgl. Iul. Afr. Cest. 2 16 ἄκτις PV: corr. Bue 17 vgl. Aen. Tact. p. 114 fr. 4 [Iul. Afr. 37]

90 ἀσπίδων καὶ ναπτάλιον ⟨ὃ⟩ ἐν Βαβυλῶνι γίνεται καὶ ἰχθυηρὸν ἔλαιον πρὸς τὸ φθείρειν πολεμίων ἐπιπορευομένων τὰ ὕδατα, κἂν προελώμεθα κατὰ τοὺς γινομένους κινδύνους [πρὸς] τὰ μηχανήματα ἐμπιπράναι καὶ ἀλείφειν τὰ βέλη, ἵνα φόβον καὶ φθορὰν ταχεῖαν παρασκευάζῃ τοῖς τιτρωσκομένοις καὶ προσβάλλουσι πρὸς τὸ τεῖχος.

Nattern, endlich Naphtha, die in Babylon gewonnen wird, und Fischtran, um dem anrückenden Feinde das Wasser zu verderben und wenn wir bei vorkommenden Gefährdungen die Maschinen anzünden und die Geschosse bestreichen, um so Furcht und schnelles Verderben den verwundeten und den die Mauer stürmenden Feinden zu bereiten.

(**54**) ἐὰν δὲ σαπρὰ γένηται τὰ ὕδατα, κρίθινον ἐμβάλλειν δεῖ θερμὸν ⟨ἢ⟩ εἰς τοὺς δύο χοέας ὄξους βελτίστου ὅσον κύαθον ζέσαντος ἐγχέαι καὶ μετ᾽ οὐ πολὺν χρόνον χρήσιμα γίνεται.

(**54**) Wenn aber das Wasser faulig geworden ist, soll man warmes Gerstenbier hineingießen oder auf 2 Kannen (6.48 l) 1 Becher (0.045 l) besten siedenden Essigs eingießen, dann wird es bald darauf brauchbar werden.

(**55**) δεῖ δὲ καὶ τρυπητῆρα χαλκοῦν ἢ κεραμεοῦν κατασκευάσαι μὴ ἔλασσον ἢ τέσσαρας χωροῦντα

(**55**) Man muß aber auch ein ehernes oder tönernes, durchbohrtes Gefäß herstellen (s. Bild 24), das nicht weniger als

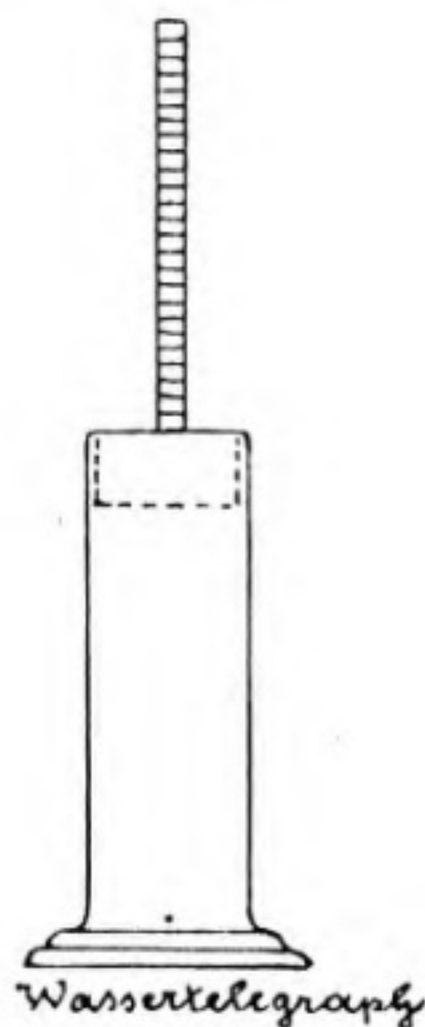


Bild 24.

90, 18 ναπτάλιος PV ⟨ὃ⟩ Bue: ⟨ἢ⟩ Ha 19 ἰσχυὴρον V: ἰσχυρὸν P: corr. Th 20 τὰ ὕδατα κἂν Bue (vgl. 103, 31): ταῦτα δ᾽ ἂν PV κατὰ Th: καὶ PV 21 [πρὸς] S 22 ἵνα S: τινὰ PV 23 παρασκευάζει PV 24 ἐὰν δὲ—27 γίνεται wollte nach ἐπικουρίαν p. 89, 46 versetzen S 25 κρίθινον] ∴ über ον u. a. Rde. V[c] PV κρίθινον ⟨οἶνον⟩? S ⟨ἢ⟩ Br 26 ζέσαντας PV: corr. Br 28 δεῖ δὲ κτὲ.] Aen. Tact. fr. 3 p. 112 Sch. [Polyb. X 44]

90 μετρητάς, ἐν ᾧ ⟨παρασκευάσαντί τε φελλὸν καὶ ἐμπήξαντι βακτηρίαν, ἣ τριδάκτυλα ἴσα μέρη διαιρεῖται, καὶ⟩ διαγράψαντι ἐν ταῖς μοίραις ἔσται γεγραμμένα τάδε· νῆες σῖτος ξύλα ὅπλα στρατιῶται καὶ ἄλλο ἐάν τι θέλῃς γράψαι τῶν κατὰ πολιορκίαν ἢ κατ' ἄ⟨λλην τινα χρείαν⟩ παρασκευαζομένων καὶ ἐκλειπόντων· **(56)** τούτων δὲ γεγραμμένων κἀκ τετρυπημένου τοῦ τρυπητῆρος ὕδατος ἐκχυθέντος σημαίνειν τῆς νυκτὸς κατὰ τὰς πυρσείας εἰς ὃ ἂν προαιρῇ στρατόπεδον ἢ πόλιν ἢ φυλακτήριον, ὥστε ἐκ διαδοχῆς ἐφικνεῖσθαι ὅπερ οἱ πυρσοὶ δυνατοί εἰσιν σημαίνειν, τίνος δέονται οἱ πολιορκούμενοι· **(57)** δεῖ δὲ ἐν τοῖς προειρημένοις τόποις ὁμοίους καὶ ἴσα ἔχοντας τρυπήματα [καὶ] ἄλλους τρυπητῆρας εἶναι τὰς αὐτὰς ἐπιγραφὰς ἔχοντας τῶν ὀνομάτων ἐν ταῖς αὐταῖς μοίραις, ἵνα αἰσθάνῃ, τίνα χρείαν ἔχουσιν οἱ πολιορκούμενοι συνθέματος αὐτοῖς ὄντος.

4 Maß (156 l) faßt, in dem ⟨man einen Schwimmer anbringt und einen in 3zöllige (5.55 cm) Felder gleichmäßig eingeteilten Stab hineinsteckt und⟩ auf den Teilstrichen folgende Aufschriften anbringt: Schiffe, Getreide, Holz, Waffen, Soldaten, und wenn man sonst etwas, was bei einer Belagerung oder zu anderem Zwecke vorzubereiten und nötig ist, einschreiben will. **56)** Wenn dieses geschrieben ist und man aus dem durchbohrten Gefäße das Wasser abläßt und des Nachts Feuerzeichen in ein beliebiges Lager oder eine Stadt oder eine Wache sendet, kann man nun aus der Reihenfolge entnehmen, soweit diese Feuerzeichen das anzeigen können, wessen die Belagerten bedürfen. **(57)** Man muß aber an den vorerwähnten Orten andere gleich große Gefäße mit den gleichen Bohrungen haben, welche die gleichen Aufschriften an den gleichen Teilstrichen haben, so daß man dadurch erfahren kann, welches Bedürfnis bei den Belagerten vorhanden ist, vorausgesetzt, daß mit ihnen vorher eine Verständigung getroffen ist[1].

III.

(1) Τούτων δὲ παρεσκευασμένων πρὸ τῆς μελλούσης γενέσθαι προσβολῆς ἐφιστάναι δεῖ τὰ βέλη πάντα κατὰ τοὺς προσήκοντας ἑκάστῳ τόπους.

(2) ⟨. . .⟩ καὶ φείδεσθαι τῶν στρατιωτῶν καὶ τῶν

III.

(1) Wenn dies vor dem zu erwartenden Angriff vorbereitet ist, muß man alle Geschütze an dem einem jeden zukommenden Orte aufstellen.

(2) ⟨. . . .⟩ und man soll die Soldaten

90, 30 Lücke vor διαγράψαντι erg. aus Aen. a. O. Die (vgl. dessen Antike Technik² S. 81): Lücke nach διαγράψαντι Br 31 ἔσται] ἔστω S νῆες Die aus Polyaen. VI 16, 2: νέος PV 33 ἢ κατα P: Lücke S: erg. Kaibel: »quae ad obsidionem aut praeparata non sunt aut defecerunt« Th lat.: κατὰ ⟨σιτοδείαν⟩ Va: κατὰ παρασκευὰς ζητουμένων Bue 35 κἀκ Die: καὶ PV τετρυπημένου PV: πεπληρωμένου Th mg 36 ἐκχυθέντος Die: ἐγχυθέντος PV 37 εἰς ὃ] ισως P: ἴσως V: corr. Th mg 38 ἐκ] καὶ PV: corr. Th mg ἀφικνεῖσθαι PV: corr. Die 39 οἵπερ verm. S 41 τόποις] τούτοις PV: corr. Th mg ἔχοντα PV 42 [καὶ] ἄλλους S: viell. καταλλήλους Die 44 αἰσθάνῃ Die: αἰσθάνηται PV: αἰσθάνωνται S 45 »f. συνθήματος: sed vd. Lob. ad Phryn. p. 249« S 47 γίνεσθαι S ἐφεστάναι PV: corr. S 49 »καὶ φείδεσθαι—91, 2 καιροῖς ab hoc loco aliena« S στρατιῶν V

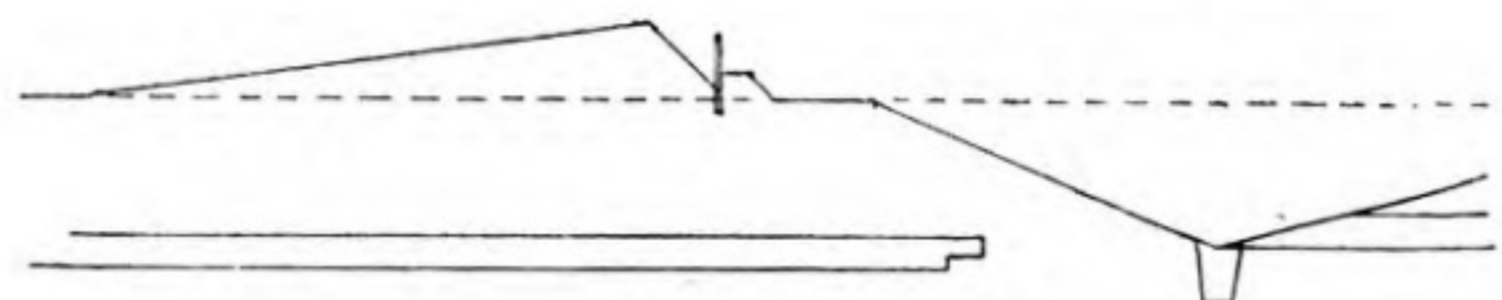
[1] Siehe Diels, Antike Technik. S. 73.

πολιτῶν ὡς μάλιστα κατὰ τοὺς γινομένους κιν- **90**
δύνους καὶ μὴ ἐπιτρέπειν αὐτοῖς ἐμπηδῶσιν εἰ- 51
κῇ τραυματίζεσθαι, ἵνα ὅταν ᾖ χρεία ἔ- **91**
χῃς τοὺς κινδυνεύοντας ἐν τοῖς καθήκουσι καιροῖς.

(3) ⟨. . .⟩. μετὰ δὲ ταῦτα ⟨πρὸς⟩ τοὺς [μὲν] πετροβόλους ὀρθῶς ἔχει τὰς ἐκ τῶν φοινίκων σανίδας συνδήσαντας κατακρεμάσαι πρὸ τοῦ τείχους (ἰσχυραὶ γάρ εἰσι καὶ δυσέμπρηστοι), ἔπειτα μαλάγματα πρὸ αὐτῶν ⟨, ᾗ⟩ ἀλλήλαις ἐπιβάλλονται, ἵνα μὴ αἱ συναρτήσεις αὐτῶν διακόπτωνται ὑπὸ τῶν βελῶν· (4) ἢ ἐκ τῶν σχοινίων πλέξαντας δίκτυα καὶ φύκους ἐμπλήσαντας κατασπᾶν. (5) ἄνωθεν δ' ἐκ τῶν ἐκκειμένων ξύλων αἱ ὁρμιστηρίαι δέδενται τῶν σανίδων καὶ τῶν μαλαγμάτων· δέρρεις δὲ δεῖ πρὸ αὐτῶν καταπετάσαι, ἵνα μὴ ὑπὸ τῶν βελῶν οἱ δεσμοὶ ἀποκόπτωνται. (6) ἀνθιστάναι δὲ χρήσιμον πρὸς ἕκαστον αὐτῶν δύο δεκαμναίους λιθοβόλους, οὓς δεῖ μεταφέρειν οὗ ἂν καὶ οἱ πολέμιοι κινῶσί τινα τῶν πετροβόλων, ἵνα ἂν δύνῃ ἀνταφεὶς συντρίψῃς πατάξας τὸ ὄργανον.

und die Bürger soviel als möglich bei den eintretenden Gefahren schonen und ihnen nicht erlauben auf gut Glück daraufloszustürmen und dabei verwundet zu werden, damit, wenn Not an Mann ist, es nicht an Leuten fehle, die ihr Leben im richtigen Zeitpunkte einsetzen.

(3) ⟨. . .⟩ Danach ist es richtig, gegen die Steinwerfer die Palmenholztafeln zusammenzufügen und vor die Mauer herabzuhängen, denn sie sind stark und unverbrennlich, alsdann vor diese, wo sie aneinandertreffen, Schutzkissen, damit nicht ihre Verbindungen von den Geschossen durchbrochen werden. (4) Oder man soll aus Binsen Netze flechten und, mit Seetang gefüllt, herablassen. (5) An den oben vorstehenden Hölzern sollen die Seile angeknüpft sein für die Tafeln und Kissen. Vor ihnen soll man Häute herabhängen, damit nicht die Verbindungstaue durch die Geschosse abgeschossen werden können. (6) Es ist aber praktisch, einem jeden (Geschütz) von ihnen gegenüber 2 zehnminige Steinwerfer aufzustellen, die man dahin bringen muß, wo gerade die Feinde einen ihrer Steinwerfer in Bewegung setzen, damit man durch Gegenschüsse, wenn möglich, das Geschütz trifft und zertrümmert.



Mine, Minensuchgraben und Gegenmine
1:500
Bild 25.

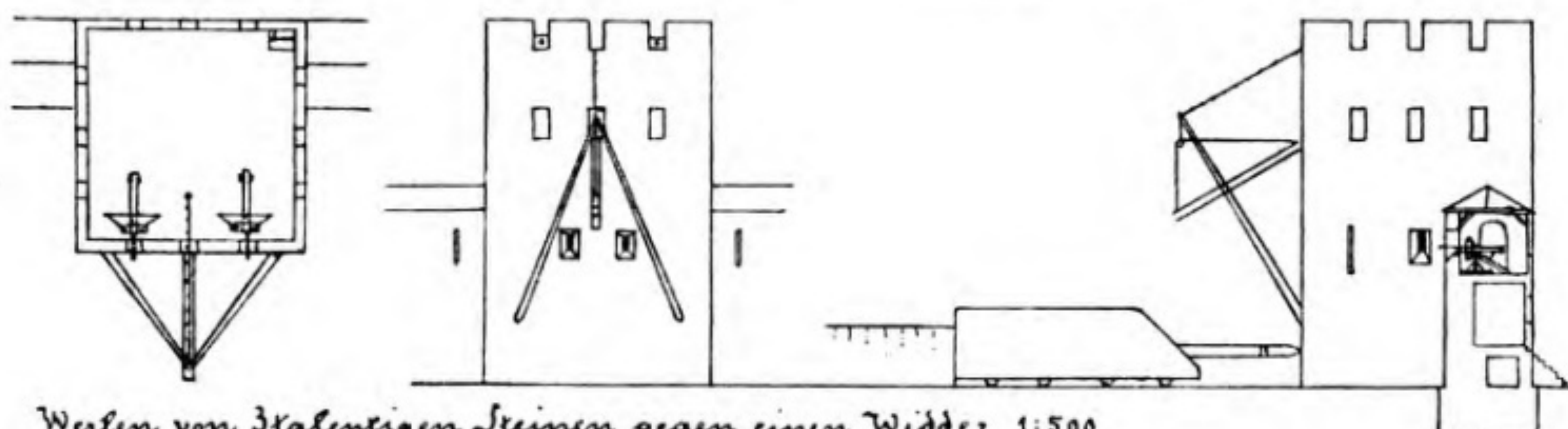
91, 2 ἔχῃ PV 3 ⟨πρὸς⟩ Ca [μὲν] S 3. 4 πυροβόλους R 6. 7 ἐπὶ τὰ PV: corr. Th 7 πρὸς V ⟨ᾗ⟩ nach p. 99, 28 Br 10 φύκους Wesseling zu Diod. XVII 45: vgl. 99, 24: φυλάκους PV: θυλάκους R 12 δίδενται »ligantur« Bue 15 ἀνιστάναι PV: corr. Gra 17 οὗ] οἱ Gra l. c. 17. 18 πετρβόλων V 18 δύνανται φεὶς V: δύνηται φεῖς P: corr. Bue: δύνῃ ἀφεὶς Gra l. c. συντρίψη PV: corr. Gra l. c.

(7) πρὸς δὲ τὰς μεταλλεύσεις ὀρυκτέον ἐστὶν **91** ἀνὰ μέσον τοῦ τείχους καὶ προτειχίσματος ἱκανὴν τάφρον ἰσηλίκην κατὰ βάθος τῶν θεμελίων τῷ κατὰ γῆς, ἵνα φανεροὶ γινόμενοι οἱ ὑπορύττοντες ῥᾳδίως διαφθαρῶσι καὶ μηκέτι τῷ τείχει πλησιάζωσιν.

(8) πρὸς δὲ τὰς στοὰς καὶ τὰ μηχανήματα ⟨εἰς⟩ σωλῆνα ἀπὸ τοῦ ἔνδοθεν μηχανήματος ἢ πύργου ἐκταθέντα ἐμβάλλειν ἔσω τριταλάντους λίθους· **(9)** ἐπ' ἐσχάτῳ δὲ ὁ σωλὴν ἐχέτω ἐκα-

(7) Für das Suchen nach Minen ist in der Mitte zwischen der Mauer und dem Vorwerke ein hinreichend geräumiger Graben von gleicher Tiefe wie das Fundament in der Erde auszuheben [1] (s. Bild 25), damit, wenn die Mineure zum Vorschein kommen, sie leicht vernichtet werden und sich der Mauer nicht nähern können.

(8) Gegen die Schutzdächer und die Belagerungsmaschinen soll man auf einer aus der im Inneren befindlichen Maschine oder aus dem Turme herausragenden Rinne dreitalentige Steine hineinwerfen (s. Bild 26). **(9)** Am Ende soll die Rinne beiderseits in Scharnieren bewegliche



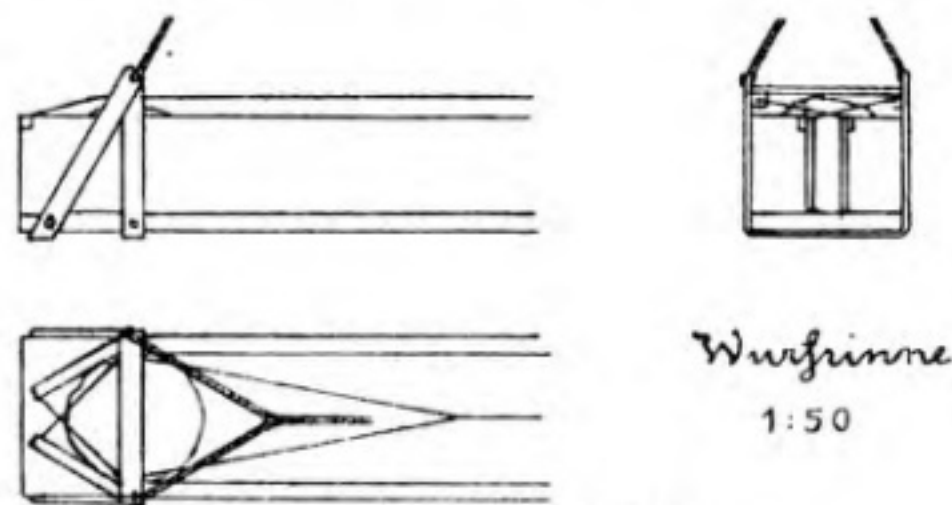


Bild 26.

91, 19 in V am Rande V· Zeichen der Verderbnis (zu Z. 18) πρὸς δὲ — 24 πλησιάζωσιν] vgl. Anon. Byz. XIII 8 Koechly; Aen. 37, 1 p. 101, 1 ff. Sch. 20 καὶ ⟨τοῦ⟩ πρ. Ca 21 ἰσήλικον κ. β. PV: ἡλίκον ἐστὶ τὸ β. Ca θεμελίων V: μελίων P τῷ] τὸ PV: corr. Br nach An. Byz. a. a. O. 22 »f. γενόμενοι« Br 25 [καὶ τὰ μηχανήματα] ⟨ἐς⟩ S 26 σωλῆναι PV: »ἴσως σωλῆνα« R ἀπὸ τοῦ] ἀπό του verm. S

[1] Dieser würde die rückwärtigen Verbindungen empfindlich stören, deshalb ist er wohl im 3. (äußersten) Graben ausgehoben, s. Bild 25; s. auch Aeneas Tact. c. 37 ὑπορυσσόντων γνῶσις καὶ κώλυσις.

91 τέρωθεν γιγγλυμωτὰϲ ϲανίδαϲ ϲυγκλειομέναϲ καλῳδίοιϲ, ὧν χαλαϲθέντων καὶ πιεϲθειϲῶν τῶν ϲανίδων ὀλιϲθηρὸϲ ⟨ὁ λίθοϲ⟩ ἐπιπεϲεῖται ἐπὶ τὰϲ ϲτοάϲ· καὶ πάλιν τῶν καλῳδίων ϲυγκλειϲθέντων [ὅλοϲ ὁ λίθοϲ] ταὐτὸ ἔϲται· **(10)** ὡϲαύτωϲ δὲ ἀπὸ τῶν μηχανημάτων καὶ ἀπὸ κεραιῶν λίθουϲ μεγίϲτουϲ ἀφιένταϲ καὶ τοῖϲ πετροβόλοιϲ ἄνω βάλλονταϲ τοῖϲ παλιντόνοιϲ καὶ τοῖϲ μοναγκῶϲι, διὰ δὲ τῶν καταξύρων θυρίδων τῶν ταλαντιαίων λίθων κάτω ἀφιένταϲ πειρᾶϲθαι διακόπτειν τὰϲ ὀροφάϲ· **(11)** ἐκ δὲ τῶν ἐπὶ τῇ ϲτέγῃ κειμένων κατὰ μέτωπον τύπτονταϲ ⟨ἢ⟩ ἐκ τῶν πλαγίων καταβάλλειν αὐτάϲ. **(12)** ἐὰν δὲ ὦϲιν ἐκ γέρρων πεποιημέναι, καὶ τοὺϲ πυροφόρουϲ εἰϲ αὐτὰϲ ἀφεῖναι· καιρὸν δὲ λαβὼν ἐκπέμψαϲ ϲτρατιώταϲ ἔμπρηϲον. **(13)** ἐὰν δὲ ὦϲιν ὀρυκταί, ὕδωρ θαλάϲϲηϲ ἄνεϲ εἰϲ αὐτὰϲ τοῖϲ περιάκτοιϲ τροχοῖϲ ⟨ἢ⟩ ἐὰν ἄλλον τινὰ δύνῃ τρόπον, καὶ τῷ ἐνετῆρι καὶ τοῖϲ πετροβόλοιϲ ἄνωθεν τύπτονταϲ κελεύειν διακόπτειν τὰϲ ὀροφὰϲ αὐτῶν.

(14) πρὸϲ δὲ τὰ μηχανήματα ὅταν ἐγγὺϲ ᾖ, καὶ τοὺϲ κριοὺϲ καὶ τὰϲ ἐπιβάθραϲ πρῶτον μὲν κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον ἐπᾶραι τὸ τεῖχοϲ ⟨μὴ⟩, καθελόνταϲ τοὺϲ προϋπάρχονταϲ προμαχῶναϲ, ἀλλ᾽ ἐπ᾽ αὐτῶν τὴν οἰκοδόμηϲιν πεποιημέ-

Bretter haben, die durch kleine Taue zusammengehalten werden. Läßt man diese locker und werden die Bretter auseinandergedrückt, so wird der Stein hinabgleitend auf die Schutzdächer fallen. Wenn dann die Taue zusammengezogen werden, wird es wieder so sein.

(10) Ebenso soll man aus den Maschinen und aus Kranen sehr große Steine werfen und mit den Steinwerfern, den Palintonen und Einarmen aufwärtsschießen, durch die schrägen Scharten aber eintalentige Steine abwärtswerfen, um das Durchschlagen der Schutzdächer zu versuchen. **(11)** Aus den auf dem Dache befindlichen (Geschützen) soll man dieselben, sie in der Front oder von der Seite treffend, zusammenschießen. **(12)** Wenn sie aber aus Rutengeflecht gemacht sind, soll man auch die Feuerlanzen gegen sie abschießen: erfaßt man aber eine günstige Gelegenheit, so schicke man Soldaten aus, um sie in Brand zu stecken. **(13)** Wenn aber Ausschachtungen vorhanden sind, soll man Meerwasser hineinlassen durch die (Schöpf-) Räder oder wenn man es auf irgendeine andere Weise tun kann; auch soll man Befehl geben, mit dem Flammenwerfer (Ölspritze) und den Steinwerfern von oben darauf schießend die Dächer derselben zu durchbrechen.

(14) Gegen die Belagerungsmaschinen, sobald sie nahe herangekommen sind, und die Widder und die Sturmbrücken soll man zuerst auf folgende Weise die Mauer erhöhen: Man nehme die vorhandenen Brustwehren nicht weg, sondern baue darauf weiter, stelle noch

91, 31 ὀλιϲθηρὸϲ ⟨ὁ λίθοϲ⟩ Die: ὀλιϲθηλοϲ PV: am Rande λιθοϲ PV (die hierher gehörige falsche Variante ὅλοϲ ὁ λίθοϲ ist verschlagen nach Z. 32. 33): ὁ λίθοϲ Br: ὁ λίθοϲ ὅλοϲ Bue 32 τῶν κ. ⟨ϲυνταθέντων καὶ τῶν ϲανιδων⟩ ϲυγκλειϲθειϲῶν unnötig Br [ὅλοϲ ὁ λίθοϲ] Br: ἄλλοϲ λ. Ro 33 ταὐτὸ Br: τοῦτο PV 34 ἀπὸ ⟨τῶν⟩ κ. Ca 36. 37 καταξήρων PV: corr. Mi vgl. 80, 12 37 τῶν ταλαντιαίων λιθων PV: τὸν ταλαντιαῖον λιθοβόλον Br 39 τῇ] τ aus ϲτ corr. V τύπτονται PV ⟨ἢ⟩ Die 41 γέρρων Bue: πύρρων PV: ξύλων Th 45 ⟨ἢ⟩ S ἐὰν ⟨μὴ⟩ ἄλλον Th mg 46 κέλευε S 49 τρόπον PV: τόπον Ro 50 ⟨μὴ⟩ Ro: ⟨οὐ⟩ Ca 51 τὴν] ἄλλην Th mg

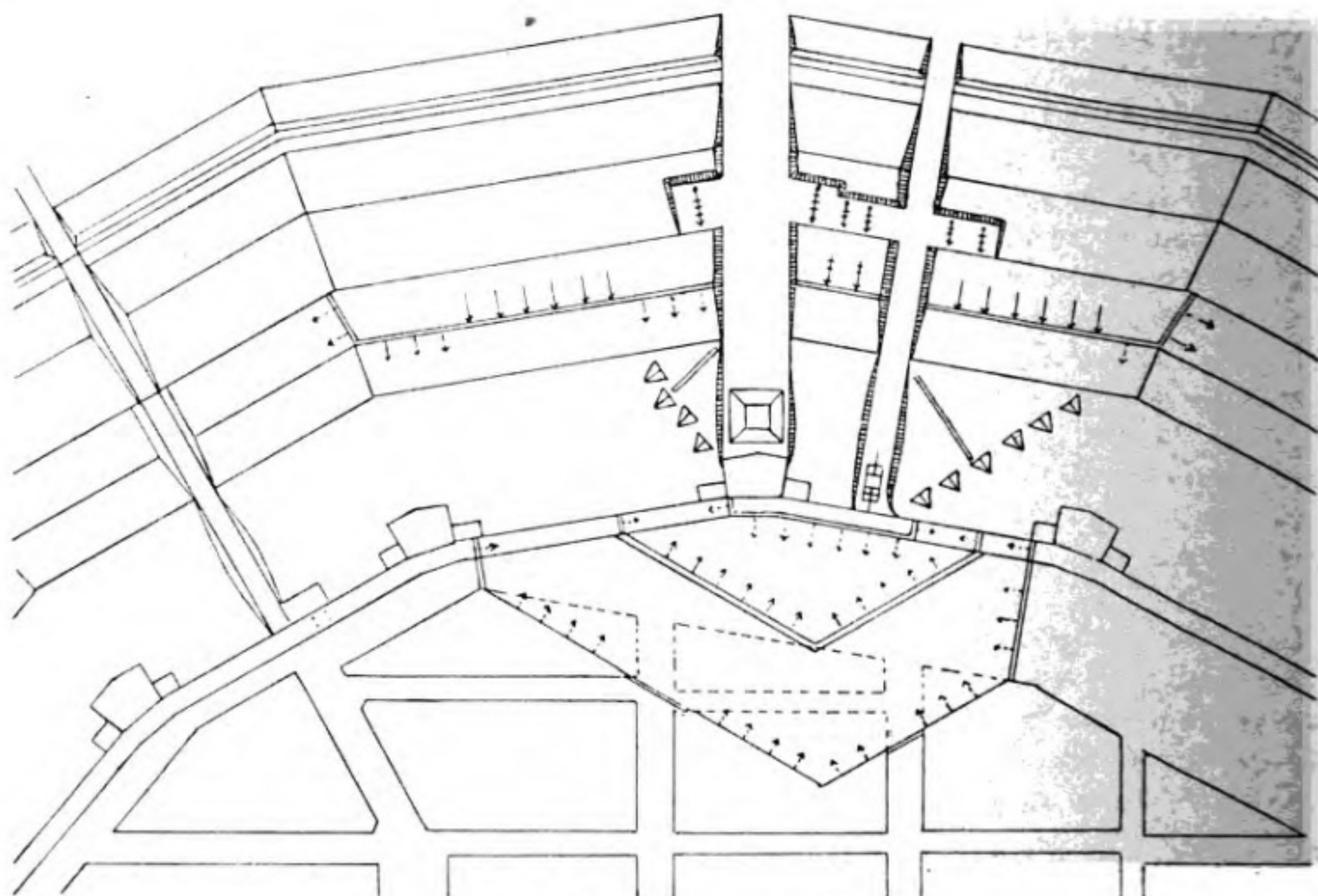
92 νους καὶ ἄλλους ἄνωθεν κατασκευάσαντας κατάστεγον ποιῆσαι ταύτῃ τὸ τεῖχος, ὅπως ἂν ὑπάρχωσί τε διπλοῖ πρὸς τὴν χρείαν ⟨καὶ⟩ ὅπως, ἐὰν [πρὸς] τὴν ἐπιβάθραν ἐπιβάλλωσι, κάτωθεν ῥᾳδίως διὰ τῶν προμαχώνων ἐμπρήσωμεν αὐτήν, ἄν τε τοὺς ἄνωθεν προμαχῶνας ἀποκόπτωσι, κριοὺς καὶ βρόχους προσάγοντες ἐκ τῶν κατὰ τοὺς ⟨κάτω⟩ προμαχῶνας ὄντων διαστημάτων εὐχερῶς ⟨πα⟩τάξωμεν αὐτούς· **(15)** ἐκτρυπήσαντες ⟨δὲ⟩ [αὐτοὺς] ταύτῃ καὶ τὸ τεῖχος κατὰ τοὺς ἁρμόζοντας τόπους, κορμοὺς κατασκευάζωμεν κατὰ τὰς θυρίδας περιτρέχοντας καὶ τῷ κριῷ τῷ ἀντισκευασθέντι τούτοις τύπτοντες ἄνωθεν τῆς ἐσχάρας τὸ μηχάνημα καὶ τὸν κριὸν καὶ τὸ τρύπανον καὶ τὸν κόρακα καὶ ὃ ἂν προσάγωσι, συντρίβωμεν ἀχαλέπως· **(16)** αἱ δὲ περιφερεῖς δοκοὶ τούτων ἕνεκα πλάγιαι παρὰ τὰ ἐκτρυπήματα τίθενται, ἵν' εὐχερῶς ὁ κριὸς ἔξωθέν τε καὶ πάλιν ἔσωθεν παραλαμβάνηται περιτρεχόντων τῶν κορμῶν τὴν κίνησιν ὁποίαν οὖν νοεῖς. **(17)** κατασκευαστέα τέ ἐστιν αὐτῷ κριόστασις ὡς ἀσφαλεστάτη πρὸς τὸ τοὺς ὠθοῦντας αὐτοὺς καλῶς βεβηκότας ὡς σφοδρότατα συντελεῖν τὰς πληγάς.

(18) ἀντοικοδομητέον τέ ἐστι καὶ ταύτῃ τρίγωνον τεῖχος ⟨ἔσω⟩ τὸ ἔμβολον ἔχον, δι' οὗ θυρίδες ἑκατέρωθέν

andere darauf, und überdecke also die Mauer, damit sie im Bedarfsfalle doppelt vorhanden sind und wir, wenn sie die Sturmbrücken überwerfen, diese leicht von unten her durch die Brustwehren anzünden können, wenn sie aber die oberen Brustwehren abkämmen, wir aus den bei den unteren Brustwehren vorhandenen Zwischenräumen Widder und Schlingen vorbringen und sie dann leicht abschlagen können, **(15)** damit wir hier ferner an den passenden Stellen die Mauer durchbohren und Rollen darin anbringen können, die in den Scharten herumlaufen, und, indem wir mit dem Gegenwidder oberhalb des Gerüstes stoßen, wir unschwer die Maschine, den Widder, den Mauerbohrer und den Raben[1] und was alles sonst noch vorgebracht wird, ohne Mühe zerstören können. **(16)** Die rollenden Balken werden deshalb quer in die ausgebohrten Löcher gesetzt, damit der Widder leicht von außen nach innen und umgekehrt gebracht werden kann, weil die Rollen in der gerade beabsichtigten Richtung sich drehend bewegen. **(17)** Ferner muß für ihn das Widdergestell so sicher als möglich gebaut werden, damit die Stoßenden selbst feststehen und so die Stöße möglichst wuchtig ausführen können. **(18)** Es soll ferner an dieser Stelle auch eine dreieckige Mauer als Gegenwehr errichtet werden, die ⟨nach innen⟩ die Spitze hat

92, 8 πατάξωμεν S: τάξωμεν PV αὐτοὺς S (vgl. Z. 9): αὐτῶν PV 9 ⟨δὲ⟩ S [αὐτοὺς] Korrektur zu Z. 8 tilgte S 10 κατασκευάζομεν Br 12 τούτοις Die: τούτῳ PV: ταύτῃ S 14 καὶ ἐὰν PV: corr. Bue 14. 15 συντρίβωμεν ἀχαλέπως Die: συντριβόμενα χαλεπῶς PV: συντρίβομεν ἀχαλέπως Th 17 ἔξωθέν τε V: ἐξωθέντες P 17. 18 περιλαμβάνηται PV: corr. S 19 ποίανοῦννοε, über οε :, ebenso am Rande PV: corr. Die: ὁποιανοῦν νοεῖ Gra: ὁποίαν οὖν δεῖ Bue: ποιούντων λείαν S αὐτῷ ⟨τῷ⟩ κριῷ στάσις Bue 21 σφοδροτάτας R 23 ⟨ἔσω⟩ Die ἐμβόλου ⟨σχῆμα⟩ ἔχον Mi θυρίδες Br: πυλίδες V: πολίδες P

[1] κόραξ ist entweder identisch mit γέρανος oder ein Mauerbrecher mit Spitze, um diese in die Fugen zwischen die Steine zu stoßen und die Steine auszuwuchten.



Schemaangriff.
Auf der Krönung des Vorwerks sind 12 dreispithamige und 2 vierellige Pfeilgeschütze, dahinter 4 dreißigminige und 2 eintalentige Steinwerfer aufgestellt. 1:2000.

Bild 27.

εἰσιν οὐκ ὀλίγαι ποιητέαι πρὸς τὸ ἐὰν πέσῃ τὸ μεταπύργιον ταύτῃ τοὺς βαδίζοντας ἔσωθεν τραυματίζεσθαι εἰς τὰ πλάγια ὑπό τε τῶν βελῶν καὶ τῶν στρατιωτῶν, ἔτι δὲ ὑπὸ τῶν πολιτῶν. **(19)** δεῖ δὲ καὶ βάλλειν ἐκ τῶν καρβατίνων λίθοις ὡς μεγίστοις τοὺς πλησιάζοντας τῷ τείχει.

(20) ἐὰν δέ τι τοῦ τείχους ἢ τῶν πύργων ἁλίσκηται, ἀποσπαστέον τέ ἐστιν τὴν ταχίστην τὰς πρώτας ὀροφὰς καὶ τὰς καθαιρέσεις ἀναιρετέον ἀποικοδομήσαντα τὰς ἑκα-

92 (s. Bild 27). In ihr sind zahlreiche Scharten auf beiden Seiten anzulegen, damit, wenn die Kurtine fällt, die dort Vordringenden von innen her in den Flanken verwundet werden von den Geschützen und den Soldaten sowie auch von den Bürgern. **(19)** Es soll aber auch aus den Schutzhäusern mit möglichst großen Steinen auf die sich der Mauer Nähernden geschossen werden.

(20) Ist aber etwas von den Mauern oder den Türmen genommen, sollen schnell die ersten Dächer abgerissen und das Niedergerissene davongetragen werden, um zum Vermauern der Pforten der beiderseits befindlichen Türme verwendet

92, 24 ποιητέον PV: corr. S πέσῃ Ha: ποιῇ PV: πονῇ Th mg 27 ἔτι δὲ ⟨καὶ⟩ ὑπὸ R 28 καρβατινῶν Schneider Lex. s. v. wie 101, 32: καρβατιώνων PV 30 ἁλίσκεται PV 31. 32 καθαιρέσεις] καταβάσεις Gra II p. 189

ΤΈΡΩΘΕΝ ΟΫ́CΑC ⟨ΠΥΛΊΔΑC⟩ ΤΩ͂Ν ΠΫ́ΡΓΩΝ· (**21**) ΤᾺC **92** ΔῈ ΠΡῸC ΤᾺ ΜΕCΟΠΫ́ΡΓΙΑ ἜCΩΘΕΝ ὙΠΑΡΧΟΫ́CΑC ΚΑΤΑΛΕΙΠΤΈΟΝ, ἽΝΑ ἜΧΩΜΕΝ ΤΟΙ͂C ΠΫ́ΡΓΟΙC ΤΑΎΤῌ ΒΟΗΘΟΫ͂ΝΤΕC ΚΤΕΊΝΕΙΝ ΤΟῪC ΒΙΑΖΟΜΈΝΟΥC ΑΫ̓ΤΟΎC. (**22**) ΤΟΎΤΟΥ ΔῈ ΓΕΝΟΜΈΝΟΥ ΤΑΧῪ ΠΆΝΤΕC ἈΠΟΛΟΫ͂ΝΤΑΙ ΟἹ ἈΝΑΒΆΝΤΕC ἘΠῚ ΤΟῪC ΠΫ́ΡΓΟΥC Ἢ ΤῸ ΜΕΤΑΠΫ́ΡΓΙΟΝ [ΤῸ] ΤΥΠΤΌΜΕΝΟΙ ΤΟΙ͂C ΒΈΛΕCΙ ΚΑῚ ΟΫ̓Κ ἜΧΟΝΤΕC ΟΫ̓ΔΑΜΗ͂Ι ἈΠΟΧΩΡΗ͂CΑΙ ἈΛΛ' Ἢ ΕἸC ΤῸ ὈΠΊCΩ ΠΆΛΙΝ ἘΡΓΩΔΩ͂C.

(**23**) ἘΠΙΘΕΤΈΟΝ ΔΈ ἘCΤΙ ΚΑῚ ΤΑΙ͂C ΚΑΘΗΚΟΫ́CΑΙC ΠΡῸC ΤῸ ΤΕΙ͂ΧΟC ΟἸΚΊΑΙC ΠΡΟΜΑΧΩ͂ΝΑC ΚΑῚ ΤΟΙ͂C ἈΜΦΌΔΟΙC ἙΚΑΤΈΡΩΘΕΝ ΠΎΛΑC ΚΑΤΑCΚΕΥΑCΤΈΟΝ ΚΑῚ ἘΚ ΤΩ͂Ν ΠΛΑΓΊΩΝ ΤΟΊΧΩΝ ὈΠᾺC ΠΟΙΗΤΈΟΝ, ΔΙ' ὯΝ ΤΟΙ͂C ΤΕ ἈΚΟΝΤΊΟΙC ΚΑῚ ΤΑΙ͂C ΖΙΒΫ́ΝΑΙC ΚΑῚ ΤΟΙ͂C ΒΟΥΠΌΡΟΙC ὈΒΕΛΊCΚΟΙC ἜCΤΑΙ ΤΫ́ΠΤΕΙΝ ΕἸC ΤᾺ ΠΛΆΓΙΑ ΤΟῪC ΕἸC ΤᾺ ἌΜΦΟΔΑ ΒΙΑΖΟΜΈΝΟΥC· (**24**) ΚΑῚ ΤᾺC ἙCΤΑΜΈΝΑC ΟἸΚΊΑC ΠΡῸC ΤΟΙ͂C ΕΫ̓ΡΥΧΏΡΟΙC ΚΑῚ ΤΟΙ͂C ἈΜΦΌΔΟΙC ἘΓΓΙΖΟΫ́CΑC ὉΜΟΊΩC ΚΑΤΑCΚΕΥΑCΤΈΟΝ ἘCΤΊΝ. (**25**) ΚΑῚ ΚΑΤᾺ ΤᾺC ΤΙΜΉCΕΙC ΤΩ͂Ν ΟἸΚΙΩ͂Ν ἈΦΟΡΙCΤΈΟΝ ἘCΤΊΝ, ὍCΑC ΤΕ ΛΌΓΧΑC ΚΑῚ ΤΟΞΕΫ́ΜΑΤΑ ΠΡΩCΗ͂ΚΟΝ ΕἾΝΑΙ ΚΑῚ ΛΊΘΟΥC ΜΕΓΆΛΟΥC ΚΑῚ ΧΕΙΡΟΠΛΗΘΕΙ͂C ΚΑΘ' ἙΚΆCΤΗΝ **93** ΟἸΚΊΑΝ· (**26**) ΔΗΜΟCΊᾼ ΤΕ ΕἸC ἝΚΑCΤΟΝ ἌΜΦΟΔΟΝ ΔΟΤΈΟΝ ἘCΤῚΝ ΛΙΘΟΒΌΛΟΝ ΔΈΚΑ ΜΝΩ͂Ν ΚΑῚ ΚΑΤΑΠΆΛΤΑC ΔΎΟ ΤΡΙCΠΙΘΆΜΟΥC· (**27**) ΚΑῚ ΤΟΙ͂C ΜῊ ΚΕΚΤΗΜΈΝΟΙC ὍΠΛΑ ΜΗΔῈ ΔΥΝΑΜΈΝΟΙC [ΚΑῚ ΜῊ ΔΥΝΑΜΈΝΟΥC] ΚΑΤΑCΚΕΥΆCΑCΘΑΙ ΔΗΜΟCΊᾼ ΔΟΤΈΟΝ ἘCΤΊΝ.

(**28**) ἘΚΚΟΙΤΊΑC ΤΕ ΚΑῚ ἘΦΟΔΕΊΑC ΤᾺC ΠΡΟCΗΚΟΫ́CΑC ΠΟΙΗΤΈΟΝ,

92 zu werden. (**21**) Dagegen die von innen her durch die Kurtinen führenden soll man lassen, damit wir den Türmen Hilfe bringen und die sie Erstürmenden töten können. (**22**) Ist das geschehen, werden schnell alle, die auf die Türme oder die Kurtinen gestiegen sind, umkommen, da sie durch die Geschosse getroffen werden und nirgends die Möglichkeit haben, auszuweichen, außer durch einen schwierigen Rückzug.

(**23**) Es sind ferner Brustwehren auf den an die Stadtmauer anstoßenden Häusern zu bauen, und an den Straßen sind beiderseits Tore anzulegen und in den schrägen Mauern sind Löcher zu machen, durch die es möglich wird, mit den Wurfspießen und den Jagdspießen und den Ochsenspießen die in die Straßen Vordringenden in die beiden Flanken zu treffen. (**24**) Auch die an den Plätzen stehenden und den Straßen benachbarten Häuser sollen ebenso ausgerüstet werden. (**25**) Weiter ist bei der Steuerveranlagung der Häuser zu bestimmen, wieviel Speere und Geschosse sowie große und Schleudersteine in jedem Hause vorhanden sein **93** müssen. (**26**) Auf Staatskosten sind jeder Straße 1 zehnminiger Steinwerfer und 2 dreispithamige Katapalten zu geben. (**27**) Und denen, die keine Waffen besitzen und sich auch keine beschaffen können, müssen sie auf Staatskosten geliefert werden.

(**28**) Ferner sind Nachtwachen und die nötigen Ronden zu machen, wobei man

92, 33 ⟨ΠΥΛΊΔΑC⟩ S ΤᾺ ΔῈ PV: corr. Th 34 ἘCΟΠΫ́ΡΓΙΑ PV ἜCΩΘΕΝ stellen vor ἘCΟΠΫ́ΡΓΙΑ PV: corr. Die 36 ⟨ΕἸC⟩ ΑΫ̓ΤΟΎC nach p. 92, 46 (93, 28) 95, 12 S ΓΙΝΟΜΈΝΟΥ PV: corr. Schramm 37 ἈΠΟΤΕΛΟΫ͂ΝΤΑΙ PV: corr. Th mg 38 ΤῸ ΤΥΠΤΌΜΕΝΟΝ PV: corr. Gra 41 ΟἸΚΊΑC V 47 ἙCΤΑΜΈΝΑC Die: ἹCΤΑΜΈΝΑC PV »f. ΤΑΙ͂C ΕΫ̓ΡΥΧΩΡΊΑΙC« E. Curtius, doch vgl. Aen. Tact. 2, 2, 67 50 ΠΡΟCΗ͂Κ⟨ΟΝ⟩ ΕἼ⟨ΝΑΙ⟩ Die: ΠΡΌCΗΚΕΙ PV: ΠΡΟCΉΚΕΙ ⟨ΕἾΝΑΙ⟩ Va

93, 2 ΔΕΚΆΜΝΟΥΝ Ha wie p. 95, 17 ΤΕΤΡΆΜΝΟΥC; doch vgl. p. 51, 36. 49. 91, 16 3. 4 ΜΗΔῈ ΔΥΝΑΜΈΝΟΥC PV: corr. Die: »f. ΜΗΔ' Ἃ ΔΕΙ͂ ἈΜΥΝΟΜΈΝΟΥC« Bue 4 [ΚΑῚ ΜῊ ΔΥΝΑΜΈΝΟΥC] Die: ΚΑῚ ΜῊ ΔΥΝΑΜΈΝΟΙC S

93 ⟨ἐν⟩ αἷϲ χρήϲονται ξυλίνοιϲ λαμπτῆρϲιν, ἵνα ὑπὸ τοὺϲ πόδαϲ μόνον φαίνωνται καὶ μὴ καταφανεῖϲ ποιῶϲι τοὺϲ ἐφοδεύονταϲ τοῖϲ ὑπεναντίοιϲ. (**29**) τούτοιϲ δὲ καὶ τοῖϲ ἀμφοδάρχαιϲ ϲυνθήματα καὶ ὑποϲυνθήματα παρὰ τῶν ϲτρατηγῶν δίδοϲθαι δεῖ, τὸ μὲν φωνῆεν, τὸ δὲ ἄφωνον·

(**30**) δεῖ δὲ κεκλεῖϲθαι τὰϲ πύλαϲ καθάπερ καὶ τὰϲ τῆϲ πόλεωϲ καὶ τὰϲ τῶν ἀμφόδων, ἵν᾽ ἐάν τινεϲ τῶν πολεμίων νυκτὸϲ ἢ ἡμέραϲ ἐμβαλόντεϲ εἰϲ τὴν πόλιν παρεμπέϲωϲιν καὶ καταλάβωνταί τιναϲ τόπουϲ, πρῶτον μὲν τοῖϲ καταπάλταιϲ καὶ τοιϲ λιθοβόλοιϲ, ἔτι δὲ ⟨τοῖϲ⟩ τοξεύμαϲι καὶ τοῖϲ λίθοιϲ πάντοθεν τυπτόμενοι κακὰ πάθωϲιν, μετὰ δὲ ταῦτα ἐκφοιτῶϲι καὶ βοηθῶϲιν οἱ πολῖται καὶ ϲτρατιῶται ἐκ τῶν ἐκκοιτιῶν καὶ τῶν ἀμφόδων ϲυντεταγμένοι καὶ ἡγεμόναϲ ἔχοντεϲ ἐπιτιθῶνταί ⟨τε⟩ τοῖϲ πολεμίοιϲ ὅταν ὑπολαμβάνωϲι καιρὸν εἶναι, καὶ ἐάν τι διαϲφάλλωνται, ἔχωϲιν εἰϲ ἀϲφαλὲϲ ἀποχωρεῖν ἐχόντων τῶν ἀμφόδων πύλαϲ· (**31**) οἵ τε παῖδεϲ καὶ αἱ δοῦλαι καὶ αἱ γυναῖκεϲ καὶ αἱ παρθένοι τύπτωϲιν ἀπὸ τῶν ϲτεγῶν καὶ πάντεϲ ὦϲι κατὰ τὴν πόλιν ἐνεργοί.

(**32**) ὀρθῶϲ δ᾽ ἔχει καὶ κατά τιναϲ τόπουϲ ἔνδοθεν ἀντιταφρεύειν καὶ κρύπτειν τὰϲ τάφρουϲ, ἵνα ἐὰν πεϲόντοϲ

hölzerne Stocklaternen gebrauchen soll zu dem Zweck, nur das Nächste vor den Füßen zu beleuchten und nicht die Rondengänger dem Gegner sichtbar zu machen. (**29**) Diesen und den Straßenkommandanten muß der Feldherr die Losung und Nebenlosung mitteilen, die eine durch Worte, die andere durch Zeichen.

(**30**) Die Tore, sowohl die der Stadt als auch die der Straßen, müssen verschlossen gehalten werden, damit, wenn irgendwelche Feinde, nachts oder tags in die Stadt eindringend, eingefallen sind und einige Orte bereits erobert haben, diese zunächst von den Katapalten und Steinwerfern sowie von den Geschossen und den Steinen von allen Seiten getroffen werden und schweren Schaden leiden, dann aber auch die Bürger herauskommen und zu Hilfe eilen, ferner die aus den Nachtwachen und den Straßen kommenden Soldaten sich in Reih und Glied ordnen und unter ihren Führern die Feinde angreifen, wenn sie glauben, daß es der richtige Augenblick ist, falls ihnen aber etwas fehlschlägt, die Möglichkeit haben, sich auf sichere Orte zurückzuziehen, vorausgesetzt nämlich, daß die Straßen Tore haben; (**31**) damit ferner die Kinder und die Sklavinnen, die Frauen und Jungfrauen von den Dächern herab kämpfen und allesamt für die Stadt tätig sind.

(**32**) Richtig ist es auch, an einigen Stellen innen Gegengräben anzulegen und diese gut zu verdecken, damit, wenn die Feinde nach Fall der Mauer ein-

93, 6 ⟨ἐν⟩ Ca λαμπτῆρϲιν] vgl. Aen. Tact. 26, 3. 1170 9 καὶ παραϲυνθήματα ὑπὸ Gra nach Aen. Tact. 25, 1145; doch s. p. 93, 41. 44 11 κεκλεῖϲθαι Nissen Pomp. Stud. p. 505: καὶ κλείεϲθαι PV 13 ἐμβάλλοντεϲ PV: corr. Nissen 14 παρεμπέϲωϲιν V: παραπέμπωϲιν P 16 ⟨τοῖϲ⟩ Br 17 κακοπαθῶϲιν Br 18 καὶ fehlt P 20 ἐπιτίθενται τοῖϲ PV: corr. Nissen 21 καιρὸϲ P 23 ὅ τε V οἱ δοῦλοι Hercher, aber die Sklaven werden unten verwendet; vgl. Diod. 20, 84, 3 24 τύπτοντεϲ PV: corr. Nissen ϲτεγνῶν PV: corr. R

93 τοῦ τείχους εἰσβιάζωνται οἱ πολέμιοι, πολλοὶ δι' ἄγνοιαν αὐτῶν φθείρωνται. (**33**) δεῖ δὲ καὶ τὴν ταχίστην καθ' ὃ ἂν πέσῃ τὸ τεῖχος χάρακα θεμένους καὶ φορμοὺς γῆς ἐμπλήσαντας προτείχισμα κατασκευάσαι.

(**34**) καὶ οἷς ἂν ἀπιστῇς τῶν στρατιωτῶν ἢ τῶν πολιτῶν, ὀρθῶς ἔχει μεταλλάσσειν αὐτῶν τὰς ἐκκοιτίας καὶ τὰς φυλακὰς καὶ μὴ εἰδέναι αὐτούς, καθ' ὃν τόπον φυλάξουσι τὸ τεῖχος, ἵνα μὴ δύνωνται προδοῦναι τοῖς πολεμίοις τὴν πόλιν. (**35**) μεταλλακτέον δέ ποτ' ἐστὶ καὶ τὰ συνθήματα, ἵνα ἐὰν τῶν ἔνδοθέν τις κακουργῶν τὸ σύνθημα δῷ τοῖς πολεμίοις ἢ αὐτοὶ ⟨ἑαυτοὺς⟩ νυκτὸς ὑποτάξαντες τῷ τείχει λάβωσιν, ἀχρεῖον αὐτοῖς ᾖ γενομένης τῆς μεταλλαγῆς. (**36**) τὰ ⟨δ'⟩ ὑποσυνθήματα ἄφωνα δίδοται πρὸς τούτῳ ⟨ἵνα⟩ κἂν ἀκούσωσιν οἱ πολέμιοι τὸ σύνθημα, καταφανεῖς γίνωνται οἱ λάθρα ἐπὶ τὸ τεῖχος ἀναβάντες. (**37**) ἔστι δὲ τὰ ὑποσυνθήματα τοιαῦτα· ἀπαιτήσαντος δεῖ τὸ σύνθημα ἀφελέσθαι τὴν καυσίαν ἢ τὸν πῖλον ἢ τὴν περικεφαλαίαν ἐὰν ἔχῃ ἢ πρόκωπον τὸ ἐγχειρίδιον ποιῆσαι ἢ τὴν δεξιὰν ἐμβαλεῖν ἢ τῆς χλαμύδος ἐπιλαβέσθαι. (**38**) ξένα δὲ καὶ διπλᾶ δοτέον ἐστὶ τὰ συνθήματα, ἵν' ἐργωδῶς οἱ πολέμιοι καταμανθάνωσιν αὐτά, ἐὰν [δὲ] ἐξάκουστον ἀπὸ τοῦ τείχους τι γένηται.

dringen, viele durch Unkenntnis derselben zugrundegehen. (**33**) Es sollen auch schnellstens an den Stellen, wo die Mauer gefallen ist, Palisaden aufgestellt und durch mit Erde gefüllte Schanzkörbe ein Vorwerk hergestellt werden.

(**34**) Es ist auch richtig, wenn man bei Soldaten oder Bürgern, denen man mißtraut, die Wachen und Nachtwachen wechselt und diese in Unkenntnis bleiben, an welcher Stelle sie die Mauer bewachen werden, damit sie nicht den Feinden die Stadt verraten können. (**35**) Zuweilen sind auch die Losungen umzuändern, daß, wenn jemand von der Besatzung hochverräterisch den Feinden die Losung ausliefert oder diese selbst des Nachts sich unten verborgen an die Mauer stellen und sie abfangen, sie ihnen keinen Nutzen bringt, da sie ja umgeändert ist. (**36**) Die Nebenlosungen sind lautlos zu dieser (Hauptlosung) zu geben, damit, wenn auch die Feinde die Losung hören, die heimlich auf die Mauer Gestiegenen entdeckt werden. (**37**) Nebenlosungen sind aber z. B. folgende: Vor dem, der die Losung abfordert, muß man den Hut abnehmen oder den Filz oder den Helm, wenn man einen trägt, oder man soll das Schwert am Griff fassen oder die rechte Hand darauflegen oder den Mantel anfassen. (**38**) Übrigens sollen die Losungen fremdartig und doppelt gegeben werden, so daß die Feinde sie schwer verstehen, wenn von der Mauer irgend etwas hörbar geworden ist.

93 28 εἰσβιάζονται PV: corr. R   30 ἐὰν PV   31 ἐμπλήσαντες PV   32 ἐπίστη PV: corr. Br   33 ἔχειν PV   35 φυλάσ σουσι PV: corr. S   36 πολέμοις PV   38—43 »totius loci interpretatio et mendarum correctio omnis Brinkmanno debetur; praeivit Ca« S   39 ἢ αὐτοὶ ἑαυτοὶ PV   »⟨αὑτοὺς⟩: pro νυκτὸς hoc scribendum aut ante addendum« Bue   40 ⟨ἐκ⟩λάβωσιν Die   41 ἄφωνα] ἀφ' ὧν PV   42. 43 πρὸς τούτῳ ⟨ἵνα⟩ κἂν Die; πρὸς τὸ ἐὰν . . . ., καταφανεῖς γίνεσθαι τοὺς . . . . . . ἀναβάντας (vgl. p. 90, 6) S   43 γίνονται PV: corr. Die   44 ἔτι PV: corr. R   45 ἀπαιτήσαντα PV: corr. Bue   46 πηλόν PV   51 ἐὰν καὶ ἐξ. Ca

94 (39) ⟨...⟩ καὶ αὐτῶν τὰς δοκίδας καὶ τὰς προστιθεμένας κλίμακας ἐκ τοῦ πλαγίου τύπτοντας τοῖς λιθοβόλοις ῥᾳδιόν ἐστι συντρίβειν καὶ ἀπορρίπτειν ἀπὸ τοῦ τείχους, ἢ τῇ νάφθᾳ, ἐὰν ἔχῃς, ῥάναντα καὶ λαμπάδας ἄνωθεν ἐμβαλόντα κατακαῦσαι· (40) ὡσαύτως δὲ καὶ τὰς χελώνας καὶ τὰ μηχανήματα ὅταν ἐγγὺς γένηται τοῦ τειχίσματος ἐμπιπράναι. (41) ἀφετέον δέ ἐστιν ὡς αὐτὰ καὶ πυροφόρους ὡς πλείστους καὶ τριβόλους καιομένους στιππύῳ περιειλι⟨γ⟩μένους.

(42) .... χρη⟩στέον δέ ἐστι καὶ ταῖς πάλιν προδοσίαις καὶ ταῖς γινομέναις νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐπιθέσεσιν ὅταν λάβῃς καιρόν· (43) οὕτως γὰρ ἂν τάχιστα κατατυχὼν λύσαις πολιορκίαν.

(44) ἐν δὲ ταῖς ἐμπρήσεσι τῶν μηχανημάτων καὶ τῶν χελωνῶν ⟨καὶ⟩ ταῖς συμβαινούσαις ἐπιθέσεσι δεῖ τοὺς ὁπλίτας καὶ τοὺς ψιλούς, ὅσοι ἂν μὴ ἐπὶ τῶν τειχῶν ὦσι χρήσιμοι, πάντας διεσκευασμένους ἐν τῷ προτειχίσματι ἑτοίμους εἶναι, ἵνα ταχὺ καὶ εὐτάκτως ποιῶσι τὸ προστταττόμενον τῷ στρατηγῷ.

(45) τοὺς δὲ γινομένους τραυματίας τῶν ξένων ἐπιμελῶς θεραπεύειν πάντα τὰ δέοντα παρασκευάζοντας, καὶ ὅσοι ἂν μὴ ἔχωσιν αὐτῶν τοὺς θεραπεύοντας, εἰς τὰς τῶν πολιτῶν οἰκίας διδόναι· (46) καὶ ὅσοι ἂν ἄνδρες ἀγαθοὶ γίνωνται,

(39) ⟨...⟩ und ihre Schutzbalken und angestellten Leitern sind leicht durch Schrägschüsse aus den Steinwerfern zu zerstören und von der Mauer herabzuwerfen, oder man spritzt Naphtha, wenn vorhanden, und wirft Fackeln von oben darauf, um sie in Brand zu stecken. (40) Ebenso kann man die Schildkröten und Belagerungsmaschinen, sobald sie der Befestigung nahekommen, in Brand stecken. (41) Gegen diese sind auch möglichst viele Brandpfeile abzuschießen und angezündete mit Werg umwickelte Feuerlanzen.

(42) .... Man soll aber auch den Gegenverrat gebrauchen und nachts und tags Ausfälle zur rechten Zeit unternehmen, (43) denn so wird die Aufhebung der Belagerung am schnellsten erreicht.

(44) Bei dem Verbrennen der Maschinen und Schildkröten und bei den erfolgenden Ausfällen sollen die Hopliten und die Leichtbewaffneten, die nicht auf der Mauer verwendet werden, alle in den Vorwerken bereitgestellt werden, damit sie schnell und wohlgeordnet den Befehl des Feldherrn ausführen können.

(45) Die vorkommenden Verletzungen der Söldner sollen sorgfältig geheilt und alles dazu Erforderliche herbeigeschafft werden, alle, die keinen eigenen Pfleger haben, soll man in die Bürgerhäuser legen. (46) Ferner soll man diejenigen,

94, 1 Lücke Ha καὶ αὐτῶν] »f. κατ' αὐτῶν« Ha 2 κλίμακας ἐκ τοῦ πλαγίου stellte um S: ἐκ τ. πλ. κλ. PV 4 τῇ νάφθᾳ Br: τὴν ἄφθαν PV: τὰς νάφθας Kaibel ἔχῃ PV: corr. Br 5 ἐμβάλλοντας PV: corr. Br 7 ⟨προ⟩τειχίσματος S 8 ὡς] εἰς Th mg: ὡς ⟨εἰς⟩ S: ὡσαύτως καὶ Bue 10 περιειλι⟨γ⟩μένους. χρη⟩στέον δέ Br: περιειλιστέον PV: περιειλητέον R: Lücke Ro 10. 11 παλιμπροδοσίαις H. Schoene 13 ταῖς—χελ.] »videtur ad vs. 6 adscriptum fuisse in mg. ἐμπρήσεις τῶν μηχανημάτων καὶ τῶν χελωνῶν idque huc irrepsisse« S 14 ⟨καὶ⟩ Die 17 πάντες PV: corr. Ha, Gra διεσκεδασμένους P: διασκεδασμένους V: corr. Bue; vgl. Xen. Hell. IV 2, 19 18 ἕτοιμοι P: ἕτοιμον V: corr. R 20 »τοὺς δὲ—31 κινδυνεύσειαν f. inserenda p. 96, 15 ante verba Δεῖ δὲ κτέ.« S 22 ὅσους PV: corr. Ha 24 γίνονται PV: γένωνται Die

94 ἀναβιβάζειν ⟨καὶ⟩ χώραν καὶ ἡγεμονίαν διδόναι καὶ στεφανοῦν· **(47)** καὶ ἐάν τινες τελευτήσωσιν, θάπτειν ὡς λαμπρότατα δημοσίᾳ, καὶ ἐὰν καταλίπωσιν ἑαυτῶν τέκνα ἢ γυναῖκας, πολυωρεῖν μὴ παρέργως· **(48)** μάλιστα γὰρ οὕτως εὔνοοι γινόμενοι τοῖς στρατηγοῖς καὶ τοῖς πολίταις ἄριστα ἂν κινδυνεύσειαν.

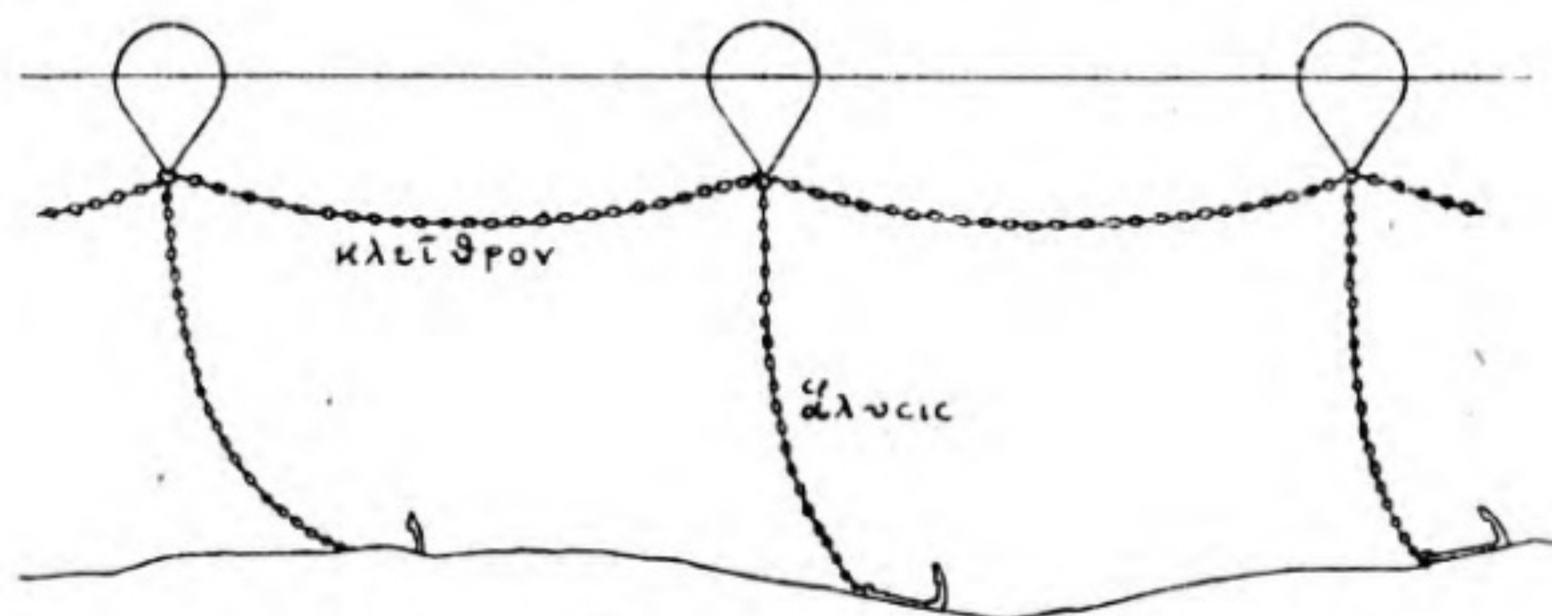
(49) ἐὰν δὲ ὁ τόπος καθ' ὃν προσβάλλουσι, κατάντης ᾖ, ἀφετέον ἐστὶ τοὺς τροχοὺς δρέπανα ἔχοντας ἢ λίθους μεγάλους· **(50)** οὕτω γὰρ ἂν τάχιστα καὶ πλείστους διαφθείραις τῶν ἐναντίων.

(51) ἐὰν δὲ ἐκ θαλάσσης ἡ προσαγωγὴ συντελῆται, κατὰ τὰς ἀποβάσεις θύρας τ̣ε̣ κρυπτὰς ἥλους ἐχούσας δεῖ τιθέναι καὶ τριβόλους καὶ σιδηροῦς καὶ πυξίνους διασπείρειν καὶ

die sich durch Heldentaten auszeichnen, befördern und ihnen Landbesitz und Führerstellung geben und sie mit Ehrenkränzen belohnen. **(47)** Und wenn einige von ihnen gefallen sind, soll man ihnen auf Staatskosten ein möglichst glänzendes Begräbnis veranstalten, und wenn sie Kinder oder Frauen hinterlassen, soll man für diese nicht nur nebensächlich sorgen. **(48)** Denn auf diese Weise werden sie am ehesten eine gute Gesinnung gegenüber den Feldherren und den Bürgern gewinnen und so am besten sich den Gefahren aussetzen.

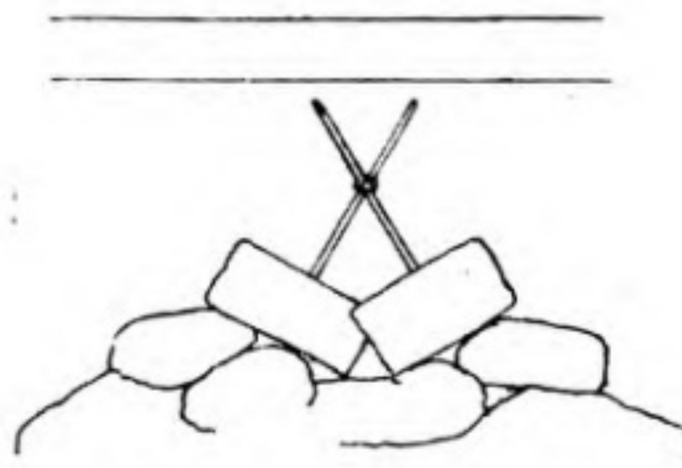
(49) Wenn aber der Ort, gegen den sie angreifen, abschüssig ist, soll man Sichelräder oder große Steine loslassen, **(50)** denn so dürfte man wohl am schnellsten die meisten Gegner vernichten.

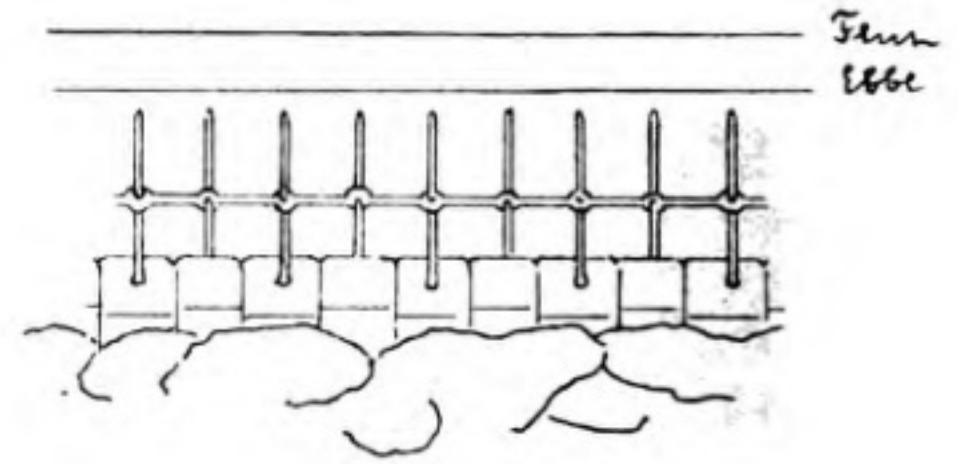
(51) Wenn der Angriff vom Meere aus erfolgt, soll man an den Landungsstellen verborgene, mit Nägeln beschlagene Falltüren aufstellen und Fußangeln aus Eisen und Buchsbaum verstreuen und die zur Landung günstigen Orte

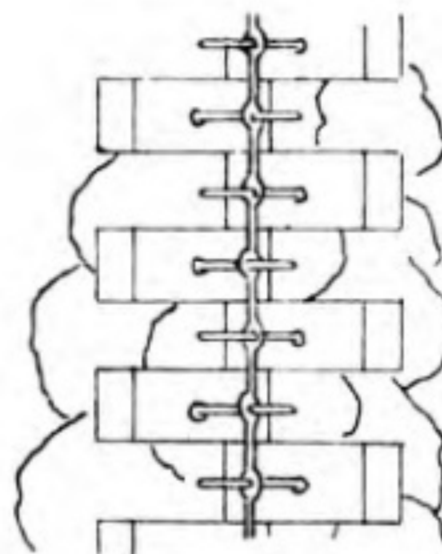


Hafensperrkette an Bojen hängend.
1:100.
Bild 28.

94, 25 ⟨καὶ⟩ Die »recte ἀναβ. χ.: loco promovere« Bue (bezweifelt Die) 25. 26 στέφανον PV: corr. Br 27 καταλίπωσιν Br: καταλείπωσιν PV 29 τοῖς] τὴν kompendiös P 30 στρατηγικοῖς PV: corr. R 32 προβάλλουσι PV: corr. H 35 πλείους PV: corr. S ἐναντίων] »hic apte inserueris quae infra sequuntur p. 95, 32 ἐὰν δὲ μακρᾶς—96, 14 παθεῖν« S 36 ἐκ] καὶ PV: corr. Ha, Gra 36. 37 συντελεῖται PV: corr. R 37 θύρας] vgl. p. 100, 7 39 [καὶ] σιδ. Br







Unterseepallisadensperre

1:100.

Bild 29.

ἀποχαρακοῦν τοὺς εὐεπιβάτους τόπους. (52) τὰ **94** δὲ στόματα τῶν λιμένων φράττειν ἱμητοῖς κλείθροις, ἐν οἷς ⟨χῶναι⟩ εἰσι περιτρέχουσαι καὶ στρογγύλαι, σιδηροῦς δὲ κόλπους ἔχουσαι· (53) ἢ ἐσχάρας ἐπὶ τοῦ τόπου τίθεσθαι καὶ λίθους ὡσεὶ χιαστοὺς καὶ μεγίστους ἐπιβάλλειν, ἐν οἷς ⟨ἐμπήγνυσθαι⟩ τοὺς καθαρμόττοντας σταυροὺς λοξοὺς σεσιδηρωμένους, ἐπαλλάττοντας ἀλλήλοις καὶ συνδεδεμένους, οὐχ ὑπερέχοντας τῆς θαλάσσης ἀλλ' ὅσον παλαιστὴν ἀπολείποντας· (54) ἢ πλοῖα ἐναντία ⟨ὁρμίζεται⟩ πολεμιστήρια ὅπλα ἔχοντα, εἰ δὲ μή, λέμβοι καὶ ὧν ἂν ἔχῃς τὰ πλεῖστα προσ-

verpalisadieren. (**52**) Die Einfahrten der Häfen soll man durch an Ketten hängende Sperren schließen, an denen im Kreise bewegliche, runde, mit eisernen Wölbungen versehene Bojen sind (siehe Bild 28). (**53**) Oder man soll Gerüste an dem Orte errichten und Steine größter Sorte kreuzweise aufwerfen (siehe Bild 29); in diese sind die eisernen, schräggestellten Pfähle einzupassen, gegeneinander abwechselnd und miteinander verbunden, nicht über das Meer hervorragend, sondern eine Handbreite (0.0739) übriglassend[1]. (**54**) Oder es werden den Feinden gegenüber Schiffe, die Kriegsgerät geladen haben, oder andernfalls Nachen und was man von kleineren gerade am meisten

94. 41 ἱμητοῖς Die: μὴ τοῖς PV: τμητοῖς (»sectilibus«) Bue: σιδηροῖς Mi: μὲν τοῖς Ha: [μή] Th mg: ἢ τοῖς S 42 ⟨χῶναι⟩ Die περιτρέχουσι PV: corr. S 43 ἐχούσας PV: corr. S 45 χιστοὺς PV: corr. R 46 καθορμόττοντας V 47 ὑπαλλάττοντες PV: corr. Die 50 »ἐναντία corruptum« Br ⟨ὁρμίζεται⟩ Die ἔχοντας PV 51 λέμβους V: λέμμους P πλεῖστα Die: λεπτὰ PV

[1] In Toulon und La Spezzia sind genau die gleichen Unterseedämme. Das Mittelmeer hat geringe Ebbe-und-Flut-Differenz.

95 ὁρμιϲθέντα πρὸϲ ἄλληλα ϲυναναρτᾶται καὶ ϲυμβολαὶ καταϲκευάζονται αὐτοῖϲ δοκῶν παχεῶν τετραγώνων πρὸ τῆϲ πρῴραϲ τεθειϲῶν, καὶ τούτων ϲυγγομφωθειϲῶν καὶ ϲυνδεθειϲῶν εἰϲ τὸ αὐτό, καὶ ἐπ' ἄκρῳ ἐμβόλου περὶ αὐτὰ καθαρμοϲθέντοϲ.

(55) παρὰ πάντα τὰ εἰρημένα κλεῖθρα καὶ ζεύγματα καὶ πλοῖα ἀκάτια παρορμείτω πίϲϲαν καὶ θεῖον καὶ τριβόλουϲ ἔχοντα ϲτιππύῳ περιειλιγμένουϲ· καὶ ἐν ταῖϲ ὁλκάϲι ταῦτα καὶ ⟨τὰ τοιαῦτα⟩ ἐνέϲτω.

(56) καὶ ἐπὶ τοῦ ϲτόματοϲ [καὶ ἐφ] ἑκατέρωθεν ἐφεϲτάτω πετροβόλοϲ εἰκοϲαμναῖοϲ, ἵνα ὅταν βιάζωνται τῶν μικρῶν τινεϲ εἰϲ τὸν λιμένα, ἐμπρηϲθῶϲιν ἢ περὶ τοὺϲ ἐμβόλουϲ περιπαγεῖϲαι διαφθαρῶϲι⟨ν ἢ⟩ καταποντιϲθῶϲιν τυπτόμεναι τοῖϲ τε μολιβοῖϲ ἀμφορεῦϲι καὶ τοῖϲ πετροβόλοιϲ. **(57)** ἐὰν δὲ μέγα τι τὸ διάϲτημα ᾖ, καὶ πύργοϲ ἐν μέϲῳ ϲταθήτω, ἐν ᾧ πετροβόλοϲ ἔϲτω τριακοντάμνουϲ· **(58)** πρὸϲ δὲ τὰ προϲαγόμενα ⟨μηχανήματα⟩ καὶ τὰϲ προϲπλεούϲαϲ ναῦϲ μάλιϲτα δεῖ χρᾶϲθαι τοῖϲ πετροβόλοιϲ καὶ τοῖϲ πυροφόροιϲ καὶ τοῖϲ δορυβόλοιϲ.

(59) ἐὰν δὲ ἀγχι-

95 hat, vor Anker gelegt und miteinander oben verbunden. und es werden ihnen Verbindungen geschaffen durch viereckige dicke Balken, die vor dem Bug angebracht und die zu einem Ganzen zusammengenagelt und zusammengebunden sind und an deren Ende ein Sporn an sie angepaßt ist.

(55) Neben all den vorerwähnten Sperrketten, Brücken und Schiffen sollen leichte Fahrzeuge zur Seite vor Anker liegen, die Pech, Schwefel und mit Werg umwickelte Feuerlanzen geladen haben. Und auf den Lastschiffen soll dies und ähnliches⟩ auch vorhanden sein.

(56) Ferner soll auf der Hafeneinfahrt beiderseits 1 zwanzigminiger Steinwerfer stehen, damit, wenn einige der kleinen feindlichen Schiffe in den Hafen eindringen, sie in Brand gesteckt werden können oder an den Sporen hängenbleiben und so zerstört werden oder endlich, getroffen durch das Aufschlagen der bleiernen Amphoren[1] und die (Schüsse der) Steinwerfer, versenkt werden. **(57)** Ist aber der Abstand (der Geschütze) etwas groß, soll auch noch ein Turm in die Mitte gestellt werden, in dem sich 1 dreißigminiger Steinwerfer befinden soll, **(58)** Gegen die vorrückenden Maschinen und die heranfahrenden Schiffe muß man vor allem Steinwerfer, Brandpfeile und Speerwerfer verwenden.

(59) Sind aber tiefe Stellen in der

95, 1 ϲυναναϲπᾶται PV: corr. Schramm 2 παχεῶν Die: vgl. Epicur. ep. I 36 (4, 7 Usener, dazu Bonn. Ind. lect. 1880/81 p. VIII): παχέων PV: παχειῶν S: πήχεων Ro 2. 3 τετραγώνων S; vgl. p. 99, 34 und Diod. XX 85, 2. 91, 2 3 ϲυγγοφθειϲῶν PV 4 ϲυνδεθέντων PV: corr. S 5 καθορμοϲθέντοϲ V 9 ⟨τὰ τοιαῦτα⟩ Die 10 [καὶ ἐφ'] Die 11 μικρῶν] μακρῶν Ro 13 ⟨ἢ⟩ S: ⟨καὶ⟩ R 14 τυπτόμενοι PV vgl. schol. Ar. Eq. 762: Thuc. VII 41, 1; Eustath. zu Φ 22; Polyb. VIII 7 XXII 10 15 τι Bue: ἢ PV 16 ᾖ Bue: ἢν P: ἂν V 17 πετρόβολοϲ PV τριακοντάμνουϲ Die (λ statt Δ̄): τετράμνουϲ PV »pétrobole de quarante mines« Ro; vgl. p. 95, 50 ss. ⟨μηχανήματα⟩ Ro

[1] Sogenannte Delphine, d. h. Gewichte, die an den Rahen hängen, zum Aufwerfen auf die feindlichen Schiffe.

95 βαθεῖς τόποι τῶν τειχῶν ὦσι, προσχώματα κατασκευαστέα ἐστίν, ἵνα μήτε προσαγωγὴν ἔχῃ ταύτῃ μήτε τῶν μεγάλων σκαφίων ἔμβολος εἰς τὸ τεῖχος ἐμβάλῃ ἢ ἐπιβάθρας ἐπιθέντες καταλάβωνταί τινα πύργον. (**60**) δεῖ δὲ καὶ νυκτός, ὅταν ᾖ χειμών, τὰς ἀγκύρας τῶν ἐφορμουσῶν νηῶν κελεύειν τοὺς κολυμβῶντας ὑποτέμνειν καὶ τὰ ἐδάφη αὐτῶν ἐκτρυπᾶν· (**61**) μάλιστα δὲ οὕτω κωλύσομεν τοὺς ἐναντίους ἐφορμίζειν. (**62**) τὰ δ' ἄλλα πάντα χρήσιμα ἐν ταῖς τοιαύταις προσβολαῖς ὅσα καὶ πρὸς τὰς ἐκ τῆς ἠπείρου γινομένας προσαγωγάς.

(**63**) ἐὰν δὲ μακρᾶς οὔσης τῆς πόλεως ἀμφίβολον ᾖ τι τοῦ τείχους, διοικοδομητέον ἐστὶ τοίχῳ ἢ δέρρει ἢ αὐλαίαις διαφρακτέον, ἵνα μὴ τιτρώσκωνται ἐκ τοῦ ὄπισθεν οἱ ἐπὶ τοῦ τείχους ὄντες.

(**64**) ἐπειδὰν δὲ τῷ προσαγομένῳ μηχανήματι ὁδοποιηθῇ, πέτρους ὡς μεγίστους προρρίπτειν ἐκ τῶν πετροβόλων, μὴ στρογγύλους, ἵνα μὴ δύνωνται τὴν ἑλέπολιν προσάγειν. (**65**) χρήσιμα δ' ἐστὶ καὶ τὰ προκαταρτιζόμενα παχέα ἀμφίβληστρα ἐκ τοῦ λίνου πρὸς τοὺς κατὰ τὰς κλίμακας ⟨καὶ⟩ διὰ τῶν διαβαθρῶν ἐπὶ τὰ τείχη ἀναβαίνοντας· ὅταν γὰρ ἐπιρριφῇ αὐτοῖς, ῥᾳδίως συνθέοντος ὑποχείριοι γίνονται. (**66**) καὶ τὰ ἀγκιστρωτὰ ἐμβόλια· ἀπὸ γὰρ τῶν καλῳδίων

Nähe der Mauer, muß man Aufschüttungen machen, damit dort weder ein Angriff stattfinden, noch ein Sporn der großen Schiffe in die Mauer eindringen noch durch Anlegen von Sturmbrücken ein Turm genommen werden kann. (**60**) Es soll auch nachts, wenn Sturm ist, den Tauchern Befehl gegeben werden, die Anker der Blockadeschiffe zu kappen und den Boden derselben anzubohren. (**61**) So werden wir am ehesten die Feinde verhindern anzulegen. (**62**) Auch alles andere ist gegenüber diesen Landungen brauchbar, was bei den auf dem Festlande stattfindenden Angriffen brauchbar ist.

(**63**) Wenn sich aber die Stadt weit ausdehnt und dadurch ein Stück der Mauer zwischen zwei Feuer kommt, so ist es durch eine Zwischenwand abzutrennen oder durch Häute oder Vorhänge abzusperren, damit die auf der Mauer Befindlichen nicht hinterrücks verwundet werden können.

(**64**) Sobald aber für die vorrückende Maschine die Bahn hergestellt ist, sollen möglichst große Steine durch die Steinwerfer daraufgeworfen werden, jedoch keine runden, damit sie nicht die Helepole vorbringen können. (**65**) Brauchbar sind auch die vorher zurechtgemachten dicken Netze aus Hanf gegen die auf den Leitern und mit Hilfe der Fallbrücken auf die Mauer Steigenden; denn wenn ihnen diese übergeworfen werden, werden sie leicht durch das sich zusammenziehende (Netz) bezwungen. (**66**) Auch die mit Widerhaken versehenen Wurfhaken (sind brauchbar): denn

95, 21 προσχώματι PV: corr. Spanh. ad Iulian. p. 191: πρόσχωμά τι κατασκευαστέον Mi 24 ἐπιθέντας PV: corr. Ha 26 ἐφουρμουσῶν V 29 ἐφορμίζειν Mi: ἐφαρμόζειν PV 32 ἐὰν δὲ κτὲ.] vgl. zu p. 94, 35 μακρὰν PV: corr. R 33 ᾖ τι Ha Gra: εἴ τι PV οἰκοδομητέον PV: corr. S [ἐστὶ] Gra 35 ὄπιθεν PV 37 προσρίπτειν PV: corr. Bue 40 τὰ προκ. π. ἀ. — 44 γίνονται] vgl. Anon. Pol. p. 261, 3 ff. We 42 ⟨καὶ⟩ Br; vgl. Anon. Pol. a. O. 44 συνδέοντος Wesseling zu Diod. XVIII 43: συνδεθέντες oder συρέντες Br

εὖ ἐξακοντιζόμενα καὶ ἄνωθεν ἐμβαλλόμενα, **95** ὅταν ἐμπαγῇ εἰϲ τὰ μαλάγματα καὶ τὰϲ ῥυτὰϲ ϲανίδαϲ ⟨καὶ ἀναϲ⟩πάϲῃ τὰ καλῴδια, πολλὰ ἀποϲπᾶν αὐτῶν δύναται.

(67) πάντων δὲ μάλιϲτα δεῖ ϲπουδάζειν περὶ τοὺϲ τριακονταμναίουϲ πετροβόλουϲ καὶ τοὺϲ χρωμένουϲ τοῖϲ ὀργάνοιϲ τούτοιϲ καὶ τὰϲ βελοϲτάϲειϲ αὐτῶν, ἵνα ὦϲιν ὡϲ **96** βέλτιϲτα πεποιημέναι· **(68)** τῶν γὰρ λιθοβόλων οὕτωϲ εὖ πεποιημένων καὶ τῶν βελοϲτάϲεων ἐπὶ τῶν ἐπικαίρων τόπων κατὰ τρόπον ἐπεϲκευαϲμένων καὶ τῶν χρηϲομένων αὐτοῖϲ ἐντέχνων ὄντων οὔτ᾽ ἂν [γερροχελώνη] μηχάνημα οὔτ᾽ αὖ ϲτοὰ οὔτε χελώνη ῥᾳδίωϲ προϲαχθείη· **(69)** ἐὰν δὲ πληϲιάϲῃ τῷ τέλει, οὐκ ἂν ὑποκινήϲειεν οὐθὲν ὑπὸ τούτων τυπτόμενα· **(70)** ϲυμμεμέτρηται δὲ ταῦτα καὶ ϲφοδρότατα ταῦτ᾽ ἐϲτὶ πρὸϲ τὰϲ πληγὰϲ τὰ βέλη· **(71)** ὥϲτε τούτων ἐνεργούντων μηθὲν ἂν δεινὸν κατὰ τὰϲ γινομέναϲ προϲβολὰϲ τὴν πόλιν παθεῖν.

(72) δεῖ δὲ καὶ ἰατροὺϲ χαριεϲτάτουϲ ἔνδον εἶναι ἐμπείρουϲ τραυμάτων καὶ βελῶν ἐξαιρέϲεωϲ, ἔχονταϲ φάρμακα καὶ ὄργανα τὰ προϲήκοντα, καὶ τὴν πόλιν χορηγεῖν κηρωτὴν καὶ μέλι καὶ ἐπιδέϲμουϲ καὶ ϲπληνία, ἵνα μὴ παραπολλύωνται οἱ ϲτρατιῶται τραυματίαι γενό-

wenn sie vermittelst der Taue richtig abgeschleudert und von oben aufgeworfen werden, können sie, wenn sie sich in den Kissen und den herbeigebrachten Pfosten festhaken und die Taue anziehen, vieles von ihnen wegreißen.

(67) Am allermeisten soll man sich um die dreißigminigen Steinwerfer, ihre Bedienungsmannschaft und ihre Geschützstände bemühen, damit sie möglichst gut hergestellt werden. **(68)** Denn wenn die Steinwerfer gut gemacht und die Geschützstände an den vorteilhaftesten Stellen nach Vorschrift aufgestellt werden und die Bedienung geübt ist, dürfte weder eine Maschine noch ein Schutzdach noch eine Schildkröte leicht herangebracht werden. **(69)** Wenn sie sich dem Ziele genähert haben, dürften sie, von diesen getroffen, sich nicht mehr rühren können. **(70)** Diese Geschütze sind die entsprechend gebauten und in bezug auf die Durchschlagskraft die stärksten, **(71)** so daß, wenn diese in Tätigkeit treten, die Stadt bei den etwa eintretenden Belagerungen keinen ernstlichen Schaden erleiden kann.

(72) Es sollen auch die tüchtigsten Ärzte darin sein, erfahren in der Wundbehandlung und dem Herausziehen der Geschosse. Sie müssen die entsprechenden Heilmittel und Instrumente haben, und die Stadt muß ihnen Pflaster, Honig, Verbandzeug und Binden beschaffen, damit die verwundeten Krieger nicht sterben, sondern schnell wieder geheilt

95, 46 εὖ Br: οὗ PV 48 ῥυτὰϲ PV: zweifelhaft ⟨καὶ ἀναϲ⟩πάϲῃ τὰ Schramm: μαϲητὰ ϛ über η und a. Rde. ϛ V² PV: [μαϲ] ᾗ τὰ Bue: [μαϲ] ⟨καὶ ἀνιμηθῇ⟩ τὰ Br: ⟨καὶ⟩ ἱμήϲῃ τὰ früher Die 51 χρωμένουϲ] χρηϲομένουϲ Gra

96, 1 [ἵνα — πεποιημέναι] Gra 2 πεποιημένοι, a. Rde. αι, PV 2. 3 οὕτωϲ] τούτων Gra 6 γεροχελώνη P: tilgte Gra vgl. p. 99, 29 7 αὖ S: ἂν PV 8 τέλει] τείχει R 15 vgl. zu p. 94, 20 16 ἐξαιρέϲεωϲ Ha Mi: ἐξαιρέτωϲ PV 17 προϲέλκοντα PV: corr. Ha Mi 19 ϲπληνία] ϛ über η und a. Rde. PV 20 παρ⟨απ⟩ολλύωνται Br nach 101, 45: παρολλύονται PV 20 γινόμενοι PV: corr. S

μενοι, ἀλλὰ ταχὺ ὑγιαζόμενοι χρήσιμοι **96** γίνωνται ἐν ταῖς ὕστερον γινομέναις συμβολαῖς προθύμως κινδυνεύοντες διὰ τὰς γενομένας θεραπείας αὐτοῖς καὶ χορηγίας· **(73)** πολλάκις δὲ καὶ ταῦτα τῆς πόλεως ἐπὶ σωτηρίᾳ γίνεται.

und kriegsverwendungsfähig werden und bei den später vorkommenden Treffen sich bereitwillig wieder in die Gefahren stürzen, wegen der ihnen zuteil gewordenen Pflege und Ausstattung. **(73)** Auch dies kann der Stadt öfter zur Rettung werden.

IV.

(1) Πρὸς μὲν οὖν πολιορκίαν οὕτω δεῖ παρασκευάζεσθαι.

(2) Τὸν μέλλοντα λήψεσθαι τὰς πόλεις ἐὰν προέληται ⟨ῥᾳδίως λαβεῖν⟩, δεῖ μάλιστα μὲν ἑορτῆς οὔσης ἣν ἄγουσιν ἔξω τῶν πυλῶν, εἰ δὲ μή, ἀμητοῦ ⟨ἢ⟩ τρυγητοῦ ὄντος τὴν ἐπίθεσιν ποιεῖσθαι· **(3)** πλείστους γὰρ ἔξω τῆς πόλεως ἀπολαβὼν ἀνθρώπους ῥᾳδιέστατ' ἂν λάβοις τὸ ἄστυ· **(4)** εἰ δὲ μή, νυκτός, χειμῶνος ὄντος ἢ μεθυόντων τῶν πολεμίων ἔν τινι δημοτελεῖ ἑορτῇ κλίμακας ἑτοίμους ἔχοντας λάθρα πλησιάσαντας τῷ τείχει τῶν πύργων τινὰς καταλαβέσθαι. **(5)** ἐὰν δὲ ἀποτύχῃς τούτου, ἐὰν μὲν ἐπιθαλάσσιος ᾖ ἡ πόλις, περιχαρακῶσαί τε ἐκ θαλάσσης εἰς θάλασσαν. καὶ ἐὰν ἔχῃς σκάφας μακράς, ἐπὶ τοῦ λιμένος ἐφορμεῖν, ἵνα εἰσπλέῃ μηθέν. ἐὰν δὲ μηδ' οὕτως ἡ πόλις ᾖ ἐκτισμένη, **(6)** βαλόμενος τὸ στρατόπεδον ἔξω βέλους ἐπὶ τοὺς ἀσφαλεστάτους τόπους, περιχαρακώσας κύ-

IV.

(1) Auf eine Belagerung soll man sich nun folgendermaßen vorbereiten.

(2) Wer die Städte zu erobern beabsichtigt, soll, wenn er dies ⟨auf leichte Art⟩ tun will, am besten einen Festtag, der außerhalb der Tore gefeiert wird, zum Angriff wählen, andernfalls zur Ernte oder Weinlesezeit. **(3)** Hat man nämlich die meisten Menschen außerhalb der Stadt abgeschnitten, wird man wohl die Stadt am leichtesten einnehmen. **(4)** Wenn nicht, muß man in der Nacht, zur Winterszeit oder wenn die Feinde bei irgendeinem öffentlichen Feste betrunken sind, Leitern bereit halten, sich der Mauer heimlich nähern und einige der Türme einnehmen. **(5)** Glückt das aber nicht, so muß man, wenn die Stadt am Meere liegt, sie entweder von Meer zu Meer durch Palisaden umschließen und, wenn man Kriegsschiffe hat, diese bei dem Hafen vor Anker legen, damit nichts einfahren kann. **(6)** Wenn aber die Stadt auch so nicht angelegt ist, soll man ein Lager außer Schußweite auf den festesten Orten aufschlagen, dieses, so gut

96. 21 γινόμενοι PV: corr. S 23. 24 γινομένας PV: corr. S 25 a. Rde. ὡραῖον PV 28 τὸν μέλλοντα κτἑ.] Anon. Pol. p. 212, 11—16 We 29 προέληται] προσέλθηται R: προσέλθῃ S ⟨ῥᾳδίως λαβεῖν⟩ Die; εὐκόπως πορθεῖν Anon. 30 ἀμητοῦ ⟨ἢ⟩ Bue: ἅμα τοῦ PV 33 ῥᾳδιέστατα PV: corr. S 35 ἑτοίμους PV (Randkorrektur): ἑτοίμας PV (Text) 35. 36 ἐχόντας P: ἔχοντα und πλησιάσαντα S 38 ᾖ Ha: ἣν PV (η corr. im Archetypus, in PV als ἡ nach πόλις gestellt) 39 περιχωρῆσαι PV: corr. S vgl. 44: περιχῶσαι verm. Die vgl. 100, 40 (ωc im Archetypus übergeschrieben geriet zum folgenden τε) τε] ὥστε PV: corr. Br vgl. App. Pun. 119 41 εἰσπλεῖ PV: corr. Ha 42 μηδ'] μὴ S ᾖ] ἡ PV: corr. R 43 βαλλόμενος PV

96 καλῷ ὡς ἂν ᾖ δυνατόν, εἶτα φύλακας καταστήσας ποιοῦ τὴν πολιορκίαν, πρῶτον μὲν κήρυγμα ποιησάμενος μηθένα φθείρειν ἢ προνομεύειν. δεύτερον δὲ λογισάμενος εἰς τάγματα ἢ ἐπαρχίας διαδώσεις τὰ γεώργια· (**7**) καὶ οἱ στρατιῶται πάντα τὰ δέοντα ἕξουσιν καὶ οἱ πολῖται θᾶττον ὃ βουλόμεθα ποιήσουσιν ἀφθάρτων
97 τῶν κτημάτων ὄντων. (**8**) μετὰ δὲ ταῦτα περὶ τὴν πόλιν ὅσα ἐστὶν ἢ ἀσφάλειαν ⟨τοῖς⟩ ἔνδον ἔχοντα ἢ ὠφέλειαν τὰ μὲν κατασκάψαντας τὰ δὲ ἐκκόψαντας καὶ τὰ ὕδατα τὰ ἔσω ῥέοντα ἀποστρέψαντα (οὕτω γὰρ [ἂν] μάλιστα δειλωθήσονται καὶ σὺ τοῖς ὀργάνοις ὡς βούλει χρήσῃ), εἶτ' ἐὰν ᾖ ποταμὸς πλησίον, ἐπὶ τὸ τεῖχος ⟨ἐφεῖναι,⟩ ἵνα ἐὰν δύνῃ πεσόντος μεταπυργίου τινὸς ἢ πύργου κατάσχῃς τὴν πόλιν. (**9**) ἐὰν δὲ μὴ τοῦτο δύνῃ, τότε τὰ βέλη ἐπιστήσας πάντα καὶ ἐπικηρύξας τῷ πρώτῳ ἀναβάντι ἐπὶ τὸ τεῖχος καὶ δευτέρῳ καὶ τρίτῳ δώσειν τὰ καλῶς ἔχοντα χρήματα, κατὰ τοὺς ἀσθενεστάτους τόπους ἀπὸ κλιμάκων καὶ προστιθεμένων δοκίδων τὴν πρώτην ποίησαι προσβολήν, ἵνα καταφόβων ὄντων ἔτι τῶν ἔνδον καὶ ἀπείρων πολιορκίας, κατὰ κράτος λάβῃς τὴν πόλιν ἢ διαγνῷς τὸ

96 es geht, umwallen, dann Wächter davor aufstellen und die Belagerung durchführen. Zuerst ist der Befehl zu erlassen, niemanden umzubringen, oder zu plündern, zweitens die Ländereien auf Grund einer Berechnung an die Abteilungen oder Befehlshaberschaften zu verteilen. (**7**) Dann werden einerseits die Soldaten alles Nötige haben, anderseits die Bürger uns schneller zu Willen sein, wenn ihr Besitz unzerstört ist.
97 (**8**) Darauf wird rings um die Stadt alles, was für die Einwohner Sicherheit oder Nutzen bringt, entweder niedergerissen oder abgehauen und die hineinfließenden Wasserläufe abgelenkt; denn so werden sie am meisten den Mut verlieren und Du kannst die Geschütze, wie Du willst, benutzen; ferner wenn ein Fluß in der Nähe ist, soll man ihn gegen die Mauer leiten, damit Du die Stadt nehmen kannst, nachdem möglicherweise eine Kurtine oder ein Turm gefallen ist. (**9**) Wenn Du das aber nicht kannst, dann stelle alle Geschütze auf, und nachdem Du öffentlich verkündet hast, dem ersten Ersteiger der Mauer und dem zweiten und dem dritten die üblichen Ehrenpreise geben zu wollen, mache an den schwächsten Stellen von Leitern und aufgelegten Balken aus den ersten Vorstoß, damit Du, wenn die Einwohner noch in Angst sind und keine Erfahrung in der Belagerung haben, Du die Stadt durch Handstreich in die Gewalt bekommst oder wenigstens die Zahl der Kämpfer oder ihre Stimmung erkennst,

96, 45 εἶτε PV: corr. R 47 μηθένα — 48 λογισάμενος in P wiederholt; corr. m[1]

97, 1 μετὰ δὲ—9 πόλιν] 'haec una periodo comprehendi eique insertam esse parenthesin v. 5—7 docuit Va' S 3 κατασκάψαντα Br 4 δὲ (comp.) PV ἐκκόψαντα Br 5 [ἂν] Bue 6 δειλωθήσονται Ha: vgl. 15: δηλωθήσονται PV: δηληθήσονται Mi ὡς ⟨ἂν⟩ βούλῃ Bue 6. 7 βούλη V 7 εἶτ'] εἶτε PV 8 ⟨ἐφεῖναι⟩ Die ἵνα PV: εἶναι Br 9 κατάσχῃς Die: κατασχεῖν PV 11 ⟨ὅτι⟩ S 12 δώσειν Br vgl. 41: δώσεις PV 13 χρήσματα P 14 προτιθεμένων PV: corr. Ha 15 ποιῆσαι PV 16 ἔνδον Die: ὄντων PV: ὄχλων Bue: ἐναντίων oder ἐνόντων Ha

πλῆθοϲ τῶν μαχομένων ἢ τὰϲ ψυχὰϲ αὐτῶν πῶϲ τε διάκεινται πρὸϲ τοὺϲ κινδύνουϲ. **(10)** ταῦτα δὲ ποιήϲαϲ ἂν μή ϲοι προϲέχωϲιν, ἔπαλξιν ἐπὶ τοῦ χάρακοϲ θέμενοϲ καὶ τάφρον περὶ τὸ ϲτρατόπεδον περιβαλόμενοϲ διπλῆν τά τε μηχανήματα ἵϲτα ὑπότροχα καὶ περίακτα καταϲκευάζων καὶ φοινικίναϲ ϲανίδαϲ ἔχοντα, ἵνα μὴ ϲυντρίβωνται· καὶ τὰϲ ϲτοὰϲ οἰκοδομεῖν καὶ τοὺϲ ἐπιτηδείουϲ τόπουϲ ὑπορύττειν, ἐὰν μὴ ὕπομβροϲ ᾖ ὁ τόποϲ, ἢ χελώναϲ καταϲκευαϲάμενοϲ χωϲτρίδαϲ τὰϲ τάφρουϲ χώννυε τὴν χώραν μὴ φθείρων· ὕϲτερον γάρ, ἐὰν ϲυμφέρῃ, τοῦτο ἔϲται ϲοι ποιῆϲαι.

(11) ἐὰν δὲ μὴ δύνῃ χῶϲαι διὰ τὸ βαθείαϲ καὶ εὐρείαϲ εἶναι, χελώνην δεῖ προθέμενον χωϲτρίδα ϲχεδίαν ζευγνύοντα προϲαγαγεῖν οὗ βούλεται τοὺϲ ϲτρατιώταϲ.

(12) ποιοῦ δὲ καὶ κηρύγματα τῶν πολεμίων ἀκουόντων τοιαῦτα· ⟨τοῖϲ μηνύϲαϲιν⟩ ὁπλίϲειϲ τε ϲιδήρων ὑπορυκτικῶν καὶ μηχανημάτων ϲτάϲειϲ καὶ τὰ τούτοιϲ ἀκόλουθα, καὶ ἐὰν ἀποκτείναϲ τιϲ ἢ τῶν μηχανοποιῶν τινὰϲ ἢ τῶν ὄντων ἐπὶ τῶν βελῶν ἀξιολόγων ἢ ⟨ἐάν τιϲ⟩ τῶν ἐνδόξων ἐναντιουμένων τοῖϲ πράγμαϲι παραγίνηται πρὸϲ αὐ-

97 wie sie sich den Gefahren gegenüber verhalten. **(10)** Wenn sie sich Dir aber nicht ergeben, nachdem Du dies gemacht hast, so errichte eine Wehr auf der Verschanzung und ziehe einen doppelten Graben um das Lager und baue die Maschinen auf Rädern beweglich und drehbar und mit Palmbrettern beschlagen, damit sie nicht zerstört werden können; ferner baue die Schutzdächer und unterminiere die dazu geeigneten Orte, wenn der Boden nicht feucht ist, oder baue Schüttschildkröten, um die Gräben zuzuschütten, ohne jedoch das Land zu verderben; das kannst Du später, wenn es Dir nützlich ist, immer noch tun.

(11) Wenn Du sie aber nicht zuschütten kannst, weil sie zu breit und tief sind, so muß man unter einer vorgebrachten Schüttschildkröte eine Brücke schlagen und (darauf) die Soldaten an den gewünschten Ort bringen.

(12) Erlasse auch, während es die Feinde hören können, derartige Verkündigungen, daß Du ⟨denen, die Anzeigen erstatten⟩ über die Ausrüstung mit eisernem Miniergerät und über die Aufstellung von Maschinen und was dieser zu folgen pflegt, ferner, wenn einer einige von den Maschinenbauern oder von den sich bei der Geschützbedienung Auszeichnenden tötet oder wenn einer der angesehenen Gegner den Interessen (seiner Vaterstadt) entgegentritt, zu ihnen überläuft, Ehrenstellungen und Geldpreise verleihen

97, 20 προϲέχωϲιν PV: προϲχωρῶϲιν S 22 περιβαλλόμενοϲ PV: corr. Ha 23 ἵϲτα Bue: εἰϲ τὰ PV: εἰϲ τὰ ⟨....⟩ Ro ὑπότροχα Ro: ὑπουρουχία V: ὑπουρουχέα P: ὑπότροχά τε Bue 24 φοινίκιναϲ P: φοινίκαϲ V 25 ἔχονταϲ PV: corr. Ro ϲυντρίβηται S 26 οἰκοδομεῖν PV: οἰκοδόμει Br καὶ ⟨κατὰ⟩ τοὺϲ Br 26. 27 ὑπόρυττε Br 27 μὴ Br: μὲν PV ᾖ Ha: ἦν PV 28 χελ. χωϲτρίδαϲ] vgl. Athen. mech. p. 15,13 We 30 ἔϲτω P: ἔϲτωι V: corr. Ha ἐὰν δὲ μὴ κτὲ.] vgl. Anon. Pol. p. 259, 2. 260, 5 ss. We 32 προϲθέμενον PV: corr. Br nach An. p. 260,6 33 οὗ ⟨ἂν⟩ βούλῃ Br 35 ⟨τοῖϲ μηνύϲαϲιν⟩ ὁπλίϲειϲ Die: ὅπωϲ εἰϲ PV: ὅπωϲ ⟨θέϲ⟩ειϲ τε εἰδῇϲ τῶν (vel ⟨πό⟩ρων) ὑπορ. Bue 39 ⟨ἐάν τιϲ⟩ Die: ⟨τιϲ⟩ nach ἐνδόξων S 40 παραγίνηται, ⟨λαμ⟩πρῶϲ Bue 40. 41 πρὸϲ αὐτοὺϲ PV: corr. Die; vgl. 98, 1

τούς, τιμήσειν καὶ χρήματα δώσειν· (**13**) καὶ **97** τὸν μὲν δοῦλον ἐλεύθερον ἂν ἀφεῖναι, τὸν δὲ στρατιώτην ἀναβιβάσειν, τὸν δὲ ὁπλίτην μέτοικον στεφανώσειν, καὶ δώσειν δωρεὰς τὰς κατ' ἀξίαν τοῦ πραχθέντος ἔργου· (**14**) τὰ γὰρ τοιαῦτα κηρύγματα μάλιστά πως εἴωθε τῶν ἐναντίων τὰς διανοίας ⟨ταράττειν⟩ καὶ τοὺς μετοίκους καὶ τοὺς οἰκέτας ποιεῖν μηκέθ' ὁπλίζειν καὶ διδόναι τὰ καλῶς ἔχοντα ἐπιτήδεια· (**15**) τούτων δὲ γινομένων ἐλάττους οἱ κινδυνεύοντες ἔσονται καὶ πλείονα σῖτα ἀναλώσουσιν καὶ τάχα στάσις τις ἔσται ἐν τῇ πόλει. **98** (**16**) τοὺς δ' ἀχρείους ὄντας ἐὰν παραγίνωνται, μὴ προσδέχου, ἵνα τροφὴ τῶν πολιορκουμένων θᾶττον ἀναλίσκηται.

(**17**) ταῦτα δὲ πάντα ὅταν συντελέσῃς, ὁδοποιήσας καὶ φαλαγγώσας τὰς προσαγωγὰς τοῖς μηχανήμασι τὴν ταχίστην αὐτὰ πειρῶ προσάγειν φράξας ταῖς φοινικίναις σανίσι καὶ σιδηραῖς λεπίσι καὶ μαλάγμασι καὶ χολέδραις, ἄνωθεν κατασκευάσας, καὶ τοὺς πετροβόλους καὶ τοὺς ὀξυβελεῖς ἐπιστήσας, καὶ πρὸς τοὺς ἐκείνων λιθοβόλους δύο δεκαμναίους πρὸς ἕκαστον καὶ πενтаσπίθαμον ἀντιστήσας. (**18**) μὴ φανερὸς δὲ γίνου καθ' ὃ ποιήσῃ τὴν προσαγωγήν, ἀλλὰ κατ' ἄλλους μὲν προδείκνυε τόπους, κατ' ἄλλους δὲ πρόσαγε τὰ μηχανήματα, ἵνα διαμαρτάνωσι ταῖς παρασκευαῖς οἱ πολιορκούμενοι. (**19**) πρὸ δὲ τῶν κινδυνευόντων στρατιωτῶν προφερέ-

wirst. (**13**) Und den Sklaven würdest Du freilassen, den Soldaten befördern, den waffentragenden Metöken den Ehrenkranz verleihen und Belohnungen geben je nach Wert der vollbrachten Tat. (**14**) Denn solche Ankündigungen pflegen vor allem die Gesinnung der Feinde ⟨zu erschüttern⟩ und die Metöken und die Haussklaven zu veranlassen, sich nicht mehr zu rüsten und brauchbare Lebensmittel zu liefern. (**15**) Wenn das geschieht, wird sich die Anzahl derer, die sich der Gefahr aussetzen wollen, vermindern, sie werden mehr Getreide verbrauchen und bald wird ein Aufruhr in der Stadt entstehen. (**16**) Dagegen nimm keine Untauglichen bei Dir auf, wenn sie überlaufen, damit die Lebensmittel der Belagerten schneller aufgezehrt werden.

(**17**) Wenn Du das alles vollendet hast, so lege Bahnen an und beschaffe Walzen zum möglichst schnellen Vorbringen der Maschinen, versuche die durch Palmbretter, eiserne Beschläge und Kissen gepanzerten, die oben angebrachte Rinnen haben, vorzubringen, nachdem Du auch die Steinwerfer und Pfeilgeschütze aufgestellt und jedem der Steinwerfer jener 2 zehnminige und 1 fünfspithamiges entgegengestellt hast. (**18**) Verrate aber ja nicht, an welcher Stelle Du den Angriff machen willst, sondern deute ihn an mehreren Stellen an, schaffe dagegen die Maschinen an andere, damit die Belagerten durch die Vorbereitungen irre werden. (**19**) Vor den gefährdeten Soldaten sollen möglichst viele Flechtschildkröten aufge-

97, 42 ἂν ἀφεῖναι S: ἀναφῆναι PV 43 »τὸν δὲ μέτοικον πολίτην ⟨ποιήσειν καὶ⟩ στεφ.« Br nach App. Mithr. 48: »f. ἂν ἀφεῖναι, τὸν δὲ μέτοικον πολίτην ἂν ἀποφῆναι, τὸν δὲ στρ. ἀναβ. ⟨καὶ⟩ στεφ. καὶ« Bue 47 f. ⟨ταράττειν⟩ S: »⟨δειλὰς⟩ cf. p. 97, 6; ποιεῖν ex proximis adsumitur« Bue 48 τὰ S: τοῦ PV

98, 3. 4 θᾶττον Bue (vgl. Onesandr. XLII 9, 23): ἔλαττον PV 9 χολέδραις PV: χολέδρας Ro 12 δυοδεκαμναίους V: δοδεκαμναίους P 13 μὴ φ. κτὲ.] Anon. Pol. p. 204, 10 ss. We φανερῶς PV: corr. R 15 προδεικνῦς PV: corr. Br 18 προφερέσθωσαν S: προσφ. PV

98 ϲθῶϲαν γερροχελῶναι ὡϲ πλεῖϲται, ἵν' εὐχερῶϲ ἐντεῦθεν ἐκπηδῶντεϲ κινδυνεύϲωϲιν. (**20**) αὐτὸϲ δὲ μάλιϲτα ἐν τοῖϲ ἀϲφαλεϲτάτοιϲ ἐρύμαϲιν ὢν καὶ μάλιϲτα εὐλαβοῦ παραβοηθεῖν, προϲτάϲϲων ἐάν που [δέοϲ] δέῃ καὶ ϲυνθεωρῶν, ἔτι τί ποιητέον ἐϲτίν.

(**21**) ὡϲαύτωϲ δὲ καὶ ἐκ θαλάϲϲηϲ ἐὰν ⟨ποιῇ τὴν⟩ προϲαγωγήν, ἐπί τε τῶν ὁλκάδων καὶ τῶν λέμβων ϲτήϲαϲ μηχανήματα πρόϲαγε· (**22**) καὶ διαϲκάψαϲ ταῖϲ μεγίϲταιϲ ϲκαφίϲι τὸ κλεῖθρον τοῦ λιμένοϲ, ἐὰν ἔχῃϲ καταφράκτουϲ ναῦϲ, ποίηϲαι τὴν προϲβολὴν τοῖϲ ἐμπειροτάτοιϲ οὖϲι καὶ δυναμένοιϲ κινδυνεύειν καὶ μάλιϲτα κατὰ θάλαϲϲαν. (**23**) τὴν δὲ διάϲπαϲιν τοῦ φράγματοϲ καὶ τῶν κλείθρων ἢ ταῖϲ ἐμβολαῖϲ τῶν νηῶν ποιητέον ἐϲτὶν ἢ ταῖϲ ἐνάψεϲι τῶν ἀγκυρῶν ⟨ὀ⟩νεύοντα ἐκ τῶν προϲαχθειϲῶν ὁλκάδων.

(**24**) ὅταν δὲ προϲαχθῇ τὰ μηχανήματα παρακαλέϲαϲ τοὺϲ ϲτρατιώταϲ καὶ τὴν αὐτὴν ἐπικήρυξιν τῇ προτέρᾳ ϲυντελέϲαϲ ποιοῦ τὴν προϲβολὴν πάντοθεν τῆϲ πόλεωϲ καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλαϲϲαν, ἐὰν ἔφαλον ᾖ τι τοῦ τείχουϲ, ἵνα φόβον τε ὡϲ πλεῖϲτον παραϲκευάϲῃϲ καὶ διαϲπάϲῃϲ εἰϲ πολλὰ τοὺϲ ἔνδοθεν κινδυνεύονταϲ· (**25**) ἐνεργῆ δέ ϲοι τὰ βέλη πάντα ἔϲτω καὶ οἱ κριοὶ καὶ τὰ τρύπανα καὶ οἱ κόρακεϲ καὶ αἱ ἐπιβάθραι καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν εἰϲ τοὺϲ προϲήκονταϲ τόπουϲ· (**26**) καὶ ποιοῦ τὴν προϲ-

stellt werden, damit sie leicht, von hier aus vorspringend, der Gefahr sich aussetzen können. (**20**) Du selbst halte Dich zumeist in den gesichertsten Schanzen auf, und hüte Dich, zu Hilfe eilen zu wollen. Vielmehr ordne an, wenn es irgendwo nötig ist, und überlege im Kriegsrat, was noch zu tun ist.

(**21**) Ebenso bringe aber auch, wenn Du vom Meere aus den Angriff machst, Maschinen heran, indem Du sie auf die Lastschiffe und Boote stellst; (**22**) und durchbrich mit den größten Kähnen die Hafensperre, und wenn Du Panzerschiffe hast, mache mit Deinen erfahrensten und den Gefahren zur See gewachsenen Leuten den Angriff. (**23**) Die Trennung des (schwimmenden) Bollwerks und der Sperrkette muß man entweder durch die Sporen der Schiffe bewerkstelligen oder durch das Einhaken der Anker, die man von den herangebrachten Lastschiffen aus aufwindet. (**24**) Wenn aber die Maschinen herangebracht sind, rufe die Soldaten herbei und lasse dieselben Verkündigungen wie früher ausrufen, greife die Stadt von allen Seiten zu Lande und zu Wasser an, wenn irgendein Teil der Mauer am Meere liegt, damit Du möglichst große Angst einjagst und nach vielen Richtungen die Kämpfer trennst, die innen sich der Gefahr aussetzen müssen. (**25**) Sämtliche Geschütze und die Widder, die Bohrer, die Raben und die Fallbrücken sollen Dich zu Lande und zu Wasser an den geeigneten Orten unterstützen. (**26**) Auch mache den Angriff so, daß Du die Kämpfer ablösest und

98, 23 [δέοϲ] Die: δέον S δέῃ Die: δεῖ PV ϲυνθεωρεῖν PV: corr. Die: »f. ἐὰν δέῃ ϲπουδῇ καὶ ϲυνθεωρεῖν cito succurrere ac porro quid faciendum sit circumspicere« Bue 25 ⟨ποιῇ τὴν⟩ Br τε Die: δὲ PV: [δὲ] S 27 ϲκάφεϲι V 29 ποίηϲαι S: ποιήϲαϲ PV 30 δυναμένουϲ PV: corr. S 31 διάϲταϲιν PV: διάϲπαϲιν S, vgl. Arr. An. II 24,1 32 νεῶν wie p. 100,76: 104,17? Die 33 ποιτέον V 34 νεύοντα PV: corr. Br 44 καὶ κατὰ θ. P: καὶ τὰ θ. V 45 καὶ π. τ. πρ. — 99,1 φύγωϲιν] vgl. Anon. Pol. p. 204,13—18 We

98 βολὴν ἐκ διαδοχῆϲ τῶν ϲτρατιωτῶν μηθένα παραλιπών, ἵνα ἀκμάζοντεϲ ἀεὶ κινδυνεύϲωϲιν; ⟨ὥϲτε⟩ ἰϲχυρὰν ἀεὶ καὶ ϲυνεχῆ γίνεϲθαι· (**27**) καὶ θόρυβον πολὺν ποιεῖν καὶ ϲάλπιγγαϲ ἀνίεϲθαι κατὰ τὰ ἰϲχυρότατα τῆϲ πόλεωϲ, ἵνα ὑπολαμβάνοντεϲ ἁλίϲκεϲθαι ταύτῃ τὸ τεῖχοϲ ἀπὸ τῶν μεταπυργίων
99 μετὰ τῶν ἄλλων φύγωϲιν, ⟨ϲὺ δ'⟩ ἐκεῖ περιϲπάϲαϲ ὡϲ πλείϲτουϲ τῶν ἔνδοθεν κατὰ ἅλωϲιν χειρώϲῃ τὴν πόλιν. (**28**) αὐτὸϲ δὲ ὅπωϲ μὴ διακινδυνεύϲῃϲ· οὐθὲν γὰρ ἂν ἀπεργάϲαιο τηλικοῦτον τῷ ἰδίῳ ϲώματι, ὅϲον ἂν βλάψαιϲ παθών ⟨τι⟩ πάντα τὰ πράγματα.

(**29**) ⟨. . .⟩ ποιητέον δ' ἐϲτὶν καὶ ἐμβολὰϲ εἰϲ τὰ μεταπύργια τῷ ἀχρειοτάτῳ τῶν μεγάλων ϲκαφῶν, ἐὰν ᾖ τόποϲ ἀγχιβαθὴϲ καὶ προβλῆταϲ ἔχων κακαὶ τὸ τεῖχοϲ κατὰ ταῦτ' ᾖ ἀϲθενὲϲ καὶ ἁλώϲιμον, ἐὰν πέϲῃ.

(**30**) Δεῖ δὲ καὶ ταῖϲ ὑπορύξεϲι τῶν τειχῶν λαθραίοιϲ χρᾶϲθαι καθάπερ καὶ νῦν χρῶνται ⟨οἱ⟩ μεταλλεύοντεϲ· (**31**) ἐὰν δὲ ἀντιμεταλλευόντων τῶν ἔνδοθεν ϲυντρηθῇ ἢ εἰϲ λεπτὸν ϲυνέλθῃ τὸ ὄρυγμα, χρηϲτέον ἐϲτὶ τοῖϲ βουπόροιϲ καὶ τοῖϲ γαιϲοῖϲ καὶ ταῖϲ ζιβύναιϲ καὶ τοῖϲ τριϲπι-

keinen dabei übergehst, damit sie immer bei Kräften sind, um die Gefahr zu bestehen, so daß der Angriff immer stark und anhaltend wird. (**27**) Auch soll man starken Lärm machen und an den stärksten Stellen die Trompeten schmettern lassen, damit sie vermuten, dort sei bereits die Mauer genommen worden, und von den Kurtinen mit den anderen fliehen, Du aber dadurch, daß Du dort möglichst viele von der Besatzung wegziehst, die Einnahme der Stadt erzwingst. (**28**) Du selbst jedoch sollst Dich nicht der Gefahr aussetzen, denn durch Deine eigene Person könntest Du nicht so viel zustande bringen, wie Du durch einen ⟨etwaigen⟩ Unfall der ganzen Sache schaden würdest.

(**29**) Man muß aber mit den am wenigsten brauchbaren der großen Schiffe mit dem Sporn gegen die Kurtinen rammen, wenn die Stelle tiefes Wasser und gegen die Mauer Vorsprünge hat und diese dort schwach und im Falle des Einsturzes leicht zu nehmen ist.

(**30**) Man soll auch die heimlichen Untergrabungen der Mauern anwenden, wie sie jetzt bei den Mineuren üblich sind. (**31**) Falls aber die Belagerten Gegenminen anlegen, der Gang zusammentrifft oder bis auf ein kleines Stück zusammenstößt, muß man die Ochsenspieße und die leichten Spieße und die Jagdspieße und die dreispithamigen Ka-

98, 46 μηθὲν PV: corr. Die 47 ⟨ὥϲτε⟩ S 48 καὶ in Ras. V 49 ϲάλπιγγαϲ ⟨νύκτωρ⟩ verm. Die nach Anon. a. O. ἐνίεϲθαι Wesseling zu Diod. XVII, 106 p. 243: doch hat ἀν. auch Anon. Pol. a. O.; vgl. Onesandr. 42,17 49. 50 τὰϲ ἰϲχυρωτάταϲ PV: corr. Wesseling

99, 1 [μετὰ] Bue ⟨ϲὺ δ'⟩ ἐκεῖ Bue ἐκεῖϲε S 4 οὐθὲν γάρ κτὲ.] vgl. Onesandr. 33,1 5 ⟨τι⟩ S 6 ποιοιτεον V ἔμβολα PV: corr. S 8 προϲβλητὰϲ PV: corr. Die: προϲβλῆταϲ G. Dindorf Thes. s. v.; »f. προϲαγωγὰϲ coll. 95,22« Br: προϲβλητωϲ Bue 9 καὶ τὸ τεῖχοϲ κατὰ ταῦτ' ᾖ ἀϲθ. Br: κατὰ τ. τ. καὶ ταύτῃ PV: κατὰ τὸ τ. καὶ τοῦτ' ᾖ Bue 10 ἐὰν π⟨ον⟩έϲῃ Bue 11 ff. vgl. An. Pol. p. 212,6—10 W 11. 12 λαθραίωϲ PV: corr. Die 13 ⟨οἱ⟩ R 15. 16 καὶ τοῖϲ γ.] κέντροιϲ Ca 16 γαρϲοῖϲ P: γάρϲοιϲ V; am Rde. ϲ PV: corr. Rigaltius Gloss. τακτ. p. 62

θάμοις καταπάλταις καὶ τοῖς διμναίοις πετροβόλοις· (**32**) καὶ καπνιστέον τοὺς ἐν τοῖς μετάλλοις ὄντας· (**33**) κοινὰ δέ ἐστιν ἀμφοτέρων ταῦτα καὶ τῶν πολιορκουμένων καὶ τῶν πολιορκούντων. **99**

(**34**) ἵνα δὲ μὴ ἐμπίπρηται μήτε τὰ μηχανήματα μήτε αἱ ἐπιβάθραι μήτε αἱ χελῶναι, ταῖς σιδηραῖς καὶ χαλκαῖς χρηστέον ἐστὶ ⟨λεπίσι⟩ καὶ ταῖς μολιβδαῖς κεραμίσι καὶ τῷ φύκει διερῷ εἰς δίκτυα ἐμβαλόντα καὶ τοῖς σπόγγοις νοτεροῖς καὶ τοῖς κῳδίοις ὄξει βρέξαντα ἢ ὕδατι. (**35**) ἢ ἰξῷ ἢ τῷ αἵματι τέφραν μίξαντα ἀλείφειν τὰ ξύλα, ᾗ μάλιστα πῦρ οἴει προσπεσεῖσθαι.

(**36**) ποιοῦνται δὲ αἱ γερροχελῶναι ἐκ τῶν πλεχθέντων γέρρων ἄνωθεν ἐς ὀξεῖαν γωνίαν συγκλεισθέντων πρὸς ἄλληλα, ὡσαύτως δὲ καὶ ἐκ τῶν πρόσθεν· (**37**) εἶτα βυρσῶν περιταθεισῶν καὶ δοκίδων κάτωθεν μὲν ἐκ τῶν πλαγίων τετραγώνων συμπαγεισῶν, ἔνδοθεν δὲ στρογγύλων ὑποτεθεισῶν οὐ χαλεπῶς ὑπὸ

tapalten und die zweiminigen Steinwerfer gebrauchen. (**32**) Auch soll man die in den Minen Befindlichen ausräuchern: (**33**) das ist beiden, den Belagerten und Belagerern, gemeinsam.

(**34**) Damit weder die Maschinen noch die Sturmbrücken noch die Schildkröten in Brand gesteckt werden können, sind eiserne oder eherne Schuppen und bleierne Ziegel (s. Bild 30) anzuwenden sowie nasses in Netze eingewickeltes Seegras und feuchte Schwämme und mit Essig oder Wasser benetzte Felle. (**35**) Oder man mischt Asche mit Leim oder Blut und bestreicht damit die Hölzer an den Stellen, wo Du am ehesten vermuten kannst, daß das Feuer auftreffen wird.

(**36**) Die Flechtschildkröten werden aber aus den geflochtenen Ruten gemacht, die oben miteinander zu einem spitzen Winkel zusammengeschlossen werden ebenso wie auch vorn. (**37**) Dann werden Häute darumgespannt und vierkantige Balken unten auf den Schrägseiten zusammengefügt, innen aber werden Walzen untergelegt. So können sie ohne Schwierigkeit von den Soldaten vorgeschoben

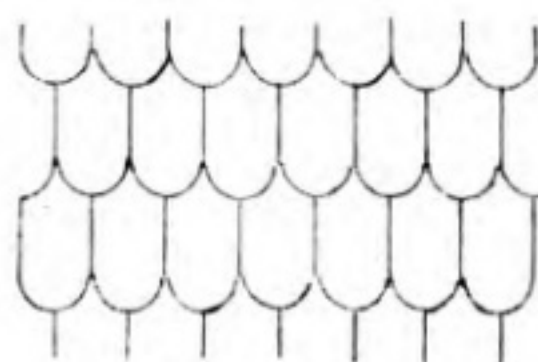


Bild 30.

99, 17. 18 περιβόλοις P 23 ⟨λεπίσι⟩ Br 23. 24 μολυβδαῖς Hercher zu Aen. Tact. p. 104,8 24 διερῷ (darüber ʃ) und am Rde. ʃ ἀντὶ τοῦ ὑγρῶ PV 25 τ. σπόγγοις — 27 ἀλείφειν] »cf. Polyaen. VI 3 ubi l. ἐπαλειφόμενος ἰξός (—ον ὄξος cod.); cf. etiam Aen. Tact. 34,1, ubi probabiliter Meinekius inseruit ἰξῷ« S 26 ὕδατι ἢ ἰξῷ· Ca 27 τῷ αἵμ. τ. μ.] vgl. Anon. Pol. p. 259,13 We 28 εἰ PV: corr. Ha und Hercher a. O. πῦρ] περ PV 29 ἐκ τῶν ⟨πλαγίων⟩ S 31 συγκλεισθέντα PV: corr. Wilhelm Dindorf im Thes. s. v. γερροχελώνη 32 zwischen καὶ und ἐκ ist η übergeschr. in V m[1] 32. 33 περιτεθεισῶν PV: corr. S

τῶν στρατιωτῶν προφέρονται διὰ τὸ μηδὲ **99** βάρος ἔχειν πολύ.

(**38**) αἱ δ' ἐπὶ τῶν λέμβων χελῶναι κατασκευάζονται περιφερεῖς ἄνωθεν ἐκ σανίδων ἰσχυρῶν συμπηγνύμεναι, ὑπόφαυσιν κάτωθεν ἔχουσαι, ὅθεν οἱ λιθοβόλοι ἀφίενται. (**39**) αἱ δὲ χωστρίδες τὰ μὲν ἄλλα παραπλησίως· τροχοὺς δὲ ἔχουσαι ⟨κατάφρακτοι καὶ⟩ καταστεγεῖς ἔμπροσθεν γίνονται, ἵνα οἱ χωννύοντες ἐξ αὐτῶν τὰς τάφρους μὴ τιτρώσκωνται. (**40**) αἱ δὲ κριοφόροι οὐδέτερον ἔχουσι τούτων ἐκ τοῦ πρὸς τοὺς ἐναντίους, ὑπότροχοι δὲ ποιοῦνται, καὶ περιφερεῖς οὕτως ἔμπροσθεν ἐνδέσεις καὶ ἀντίτονα ἔχουσαι ⟨. . . (**41**) δεῖ δὲ⟩ πρὸς τὰ ἐπιρριπτούμενα ἀμφίβληστρα ἢ τοὺς κοντοὺς [τοὺς] πλαγίους παραβάλλειν ἢ ταῖς λαμπάσιν ὑφάπτειν αὐτὰ ⟨ἢ⟩ [ἀντὶ τῶν ἐγχειριδίων] ξιφοδρέπανα ἔχοντα ἐπικόπτειν· (**42**) ἔστι δὲ ταῦτα χρήσιμα καὶ πρὸς τὰς ἀναβάσεις **100** καὶ πρὸς τὰς τῶν σκελῶν ὑποτμήσεις· (**43**) πρὸς δὲ τοὺς ἀφιεμένους τροχοὺς καὶ λίθους τὰς γερροχελώνας ὑφιέναι, πρὸς δὲ τὰ κεράμια καὶ τὰ κρυπτόμενα ὀρύγματα τοῖς σειρομάσταις χρῆσθαι· (**44**) πρὸς δὲ τὰς βόθροις ἐπιτιθεμένας θύρας καὶ τοὺς τριβόλους τοὺς καταβαλλομένους ἐνδρομίδας ἔχοντας ὑποβαίνειν καὶ τὰς μὲν προπειράζοντας ταῖς δικέλλαις ἀνα-

werden, weil sie keine große Schwere haben.

(**38**) Die Schildkröten auf den Booten werden rund gebaut, oben werden sie aus starken Brettern zusammengefügt. Unten sollen sie eine Öffnung haben, aus der die Steinwerfer schießen. (**39**) Die Schüttschildkröten sind ihnen im übrigen ähnlich, doch haben sie Räder und sind vorn gepanzert und mit Verdeck gemacht, damit die Leute, die aus ihnen die Gräben zuschütten, nicht verwundet werden können. (**40**) Die Widderträger haben an der nach dem Feinde zugekehrten Seite keines von beiden, sie werden aber fahrbar gemacht, und da sie vorn in dieser Weise mit runden Verbindungen und Kran versehen sind ⟨. . .⟩.

(**41**) Gegen die übergeworfenen Netze ⟨soll man⟩ entweder von der Seite die Speere werfen oder sie mit Fackeln von unten anzünden oder endlich sie mit sichelförmigen Schwertern durchschneiden. (**42**) Diese sind auch brauchbar beim Aufsteigen, um die Beine (der Verteidiger) von unten abzuschneiden. (**43**) Gegen die losgelassenen Räder und Steine soll man die Flechtschildkröten aufstellen, gegen die (vergrabenen) Töpfe und verborgenen Gräben sind die Bodensonden anzuwenden. (**44**) Gegen die über Gruben gedeckten Falltüren und die verstreuten Fußangeln sollen Leute, die Schuhe mit dicken Sohlen haben, vorgehen und jene nach Absuchen mit zwei-

99, 36 προσφέρονται PV: corr. Bue vgl. p. 98, 18 37 λεγέμβων V 39 συμμιγνύμεναι PV: corr. Ha 41 αἱ δὲ χωστρίδες — 44 τιτρώσκωνται] vgl. Anon. Pol. p. 209, 4—6: p. 260, 6 We 42 ⟨κατάφρακτοι καὶ⟩ Die (vgl. οὐδέτερον 44); nur ⟨καὶ⟩ Br 43 τὰς P: τοὺς V 47 Lücke erkannte Bue; er erg. ⟨πρὸς . . . δεῖ⟩ πρὸς: ⟨δεῖ δὲ⟩ Die 49 [τοὺς] Br 50. 51 [ἀντὶ τῶν ἐγχ.] S; vgl. p. 79, 8. 99, 24

100, 3 ἀμφιεμένους V 4 ἀφιέναι PV: corr. Die: ἀνθιστάναι Br: ἀμφιεννύναι Bue κεράμια] vgl. p. 85. 23 ff.; Anon. Pol. p. 209, 13 ff. We 6 πρὸς δὲ — 11 ἀνακαθαίρειν] Anon. pol. p. 210, 2 — 212, 6 W 6 ⟨βόθροις ἐπι⟩τιθεμένας Die nach Anon. Pol. p. 212, 4 We τὰς ἐπὶ βοθρεύμασι τιθεμένας θύρας: vgl. auch oben 94, 37 8 ὑπερβαίνειν Br 9 προπειράζοντα PV: corr. R

100 σκάπτειν, τοὺς δὲ τοῖς κηπουρικοῖς κτεσὶν ἀνακαθαίρειν· (45) πρὸς δὲ τὰς ὠρυγμένας τάφρους ἐπιβάθρας ἐπιβάλλειν· (46) πρὸς δὲ τοὺς προβαλλομένους λίθους χεῖρας σιδηρᾶς ἐπιρριπτοῦντας ὀνεύειν· (47) πρὸς δὲ τοὺς κατακρημνωμένους τριβόλους καὶ δοκίδας καὶ τοὺς προτιθεμένους φορμοὺς τοῖς δρεπάνοις χρῆσθαι· (48) πρὸς δὲ τοὺς κριοὺς καὶ τὰ δρέπανα καὶ τοὺς κόρακας τοῖς ἐνετῆρσι καὶ ταῖς κεραίαις καὶ τοῖς περιβαλλομένοις βρόχοις καὶ τοῖς λοιποῖς κρίκοις· (49) πρὸς δὲ τοὺς πυροφόρους καὶ τοὺς τριβόλους τοὺς καιομένους καὶ τὰς λαμπάδας καὶ τὰς ἀνθυπορύξεις τοῖς εἰρημένοις· (50) τὰς δὲ παλιούρους σκάπτοντας εἰς ⟨τὸ⟩ τὰ τέλματα καταχωννύναι, τὰς δ' ⟨αἱμασιὰς⟩ ἐκκόπτοντας εἰς τὰς ἐγχώσεις τῶν τάφρων καταχρῆσθαι·

(51) πρὸς δὲ τὰς τῶν πετροβόλων εἰς τὰς στοὰς γινομένας πληγὰς πρὸς μὲν τὰς ἄνωθεν ἐπιβάλλειν γέρρα τριπλᾶ καὶ ἐπ' αὐτὰ φορμοὺς ἐμπιπλῶντα ἀχύρων ἢ φύκους, πρὸς δὲ τὰς ἐκ τῶν πλαγίων προσχωννύναι τοὺς τοίχους ἄχρι τῶν γέρρων, πρὸς δὲ τὰς ἄλλας πάσας τοῖς μαλάγμασι χρῆσθαι· (52) πρὸς δὲ τὰ ἐνιέμενα ὕδατα ἐξαγωγίδας ὀρύσσειν· (53) πρὸς δὲ τὰς ἀποτμήσεις τῶν ἀγκυρείων ἐὰν βαθὺς ὁ τόπος, ἁλύσεις, ἐὰν δὲ τεναγώδης, τὰς ἀγκύρας τῶν πλοίων χῶναι καθέξουσιν·

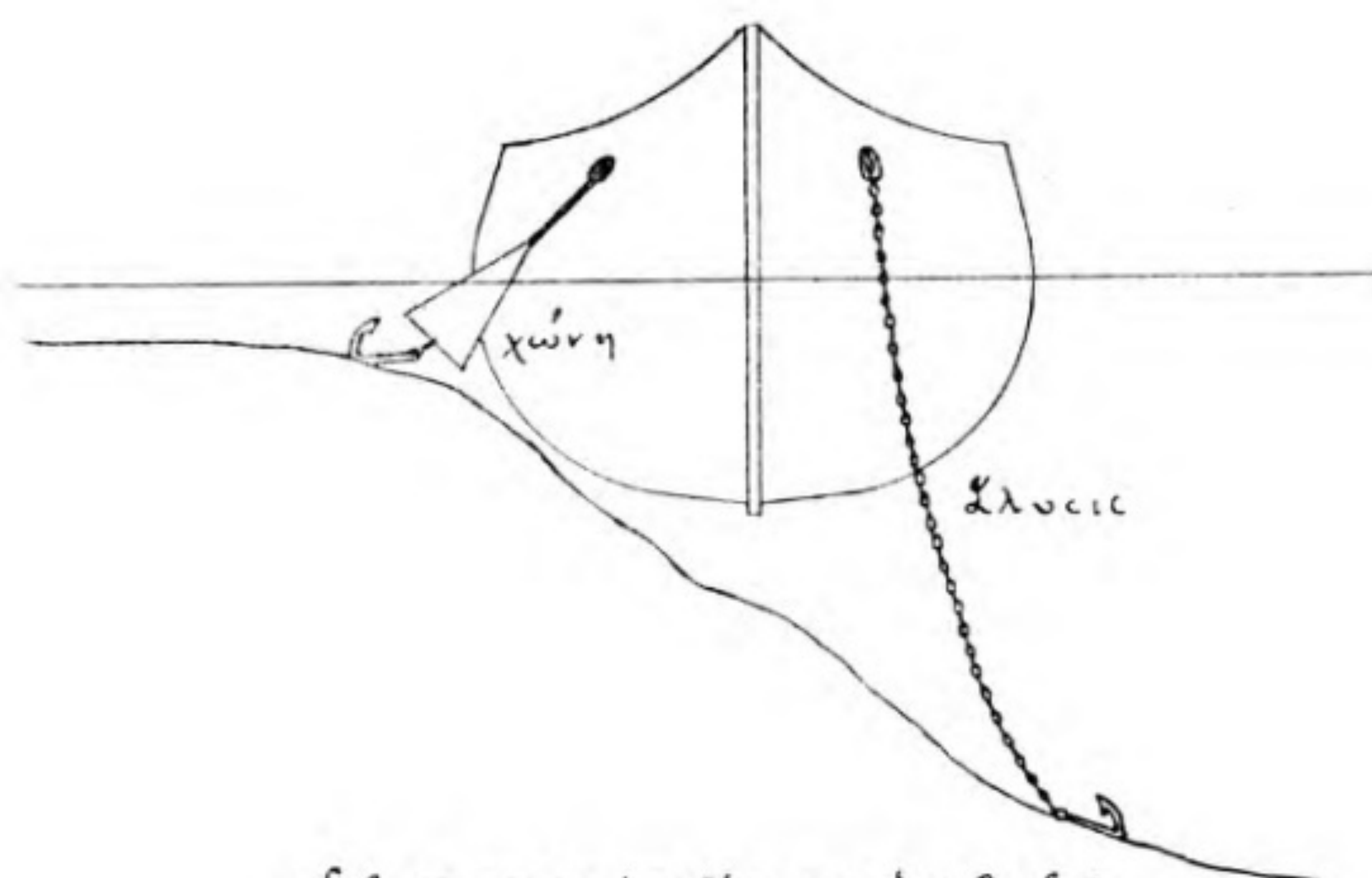
(54) πρὸς δὲ τὰς ἐκτρυπήσεις τῶν νεῶν κύκλῳ φύλακας καταλειπτέον καὶ τὰς σα-

zinkigen Hacken ausgraben, diese mit Gärtnerrechen wegharken. (45) Gegen die ausgehobenen Gräben muß man Brücken überwerfen. (46) Gegen die in den Weg geworfenen Steine muß man eiserne Klauen überwerfen und sie mit der Winde wegziehen. (47) Gegen die herabgehängten Dreiecke (s. Bild 18) und Balken und die vorgehängten Binsenmatten sind die Sicheln brauchbar. (48) Gegen die Widder, Sicheln und Raben sind die Flammenwerfer, die Krane, die überzuwerfenden Schlingen und die übrigen Ringe brauchbar. (49) gegen die Feuerlanzen, die angezündeten Brandgeschosse, die Fackeln und die Gegenminen die vorerwähnten. (50) Die Dornhecken, die man ausgräbt, sind zur Ausfül'ung der Schlammlöcher, die Zaunhecken, die man ausrodet, zum Zuschütten der Gräben zu benutzen.

(51) Gegen die von den Steinwerfern auf die Schutzdächer gerichteten Würfe muß man, und zwar gegen die von oben, dreifaches Rutengeflecht auflegen und darauf mit Spreu oder Seegras gefülltes Binsengeflecht, gegen die aus den Flanken kommenden (Schüsse) muß man die Wände bis an das Flechtwerk verschütten, gegen alle übrigen muß man die Kissen verwenden. (52) Gegen das hineingeleitete Wasser muß man Abzugsgräben herstellen. (53) Gegen die Kappen der Ankertaue werden bei tiefen Stellen (s. Bild 31) Ketten, bei seichten Trichter die Anker der Schiffe schützen.

(54) Gegen ihr Anbohren muß man ringsum Wächter zurücklassen, Bretterflöße daneben verankern, aus denen jene

100, 14 φονεύειν PV: corr. Br 17 δρέπανα] τρύπανα Gra 19 τροχοῖς PV: corr. Ro λοιποῖς bezweifelt Die 20 κριοῖς PV: corr. Bue 23 ⟨τὸ⟩ Br τέλματα Br: λείμματα PV 24 τὰς δ' PV: τὰς δ' ⟨αἱμασιὰς⟩ Die: τοὺς δ⟨ὲ σκόλοπας⟩ Br 25 χρῆσθαι V 34 ἀγκυρίων PV: corr. Die βαθὺς Br: βραχὺς PV 35 τεναγώδης Br: τεδίονες] über ο hat ϛ P (a. Rde.) V; τε⟨ναγώδης, π⟩λείονες Bue πλοίων Die: πύργων PV 36 νεῶν S: ἐν PV



Schutz gegen das Kappen der Anker.
1:100.

Bild 31.

νίδας παρορμιστέον, ἐξ ὧν ἔχοντας τριόδοντας τηρεῖν τοὺς ὑποδενδρυάζοντας·

100 mit Dreizacken bewaffnet die Taucher beobachten sollen.

(**55**) πρὸς δὲ τὰς ὑποχώσεις καὶ τὰς ἐν τῇ γῇ γινομένας ἀνακαθάρσεις τῶν πιπτόντων λίθων ἀπὸ τῶν τοίχων καὶ τῶν προτειχισμάτων χρήσιμά ἐστιν ἐκ μὲν θαλάσσης ⟨τὰ ἀντλητήρια⟩ οἷς ἀνακαθαίρουσι τοὺς λιμένας καὶ σιδηραῖ ἁρπάγαι· (**56**) ἐκ γῆς δέ, ὅταν ὑποτάξωσι πρὸς τὰ πτώματα, αἱ χωστρίδες χελῶναι καὶ οἱ μοχλοὶ καὶ αἱ δίκελλαι καὶ αἱ ἅμαξαι.

(**55**) Gegen die Zuschüttung (der Hafeneinfahrt) aber und für die auf dem Lande notwendigen Aufräumungen der von den Mauern und den Vorwerken fallenden Steine sind zu Wasser ⟨die Bagger⟩ brauchbar, mit denen man die Häfen ausbaggert, und eiserne Harken; (**56**) zu Lande aber die Schüttschildkröten, sobald sie sie an die Trümmerstätte gebracht haben, und die Hebebäume, die zweizinkigen Hacken und die Wagen.

(**57**) ἐὰν δέ τινος τῶν μηχανημάτων ἡ πρὸς τοὺς πολεμίους καθήκουσα πλευρὰ πέσῃ, στρέψαντας δεῖ πρὸς τοὺς ἐναντίους τὴν ὑγιῆ τὴν τετριμμένην ἐπισκευάζειν· (**58**) πρὸς δὲ τὰ ἄλλα συμπτώματα ἐκ τούτων αὐτῶν δεῖ ἐν-

(**57**) Wenn aber bei einigen Maschinen die den Feinden zugekehrte Seite fällt, soll man die gesunde gegen die Feinde drehen und die beschädigte wieder aufbauen. (**58**) Bei den anderen Einstürzen muß aus diesen selbst erwogen werden,

100, 38 ἐξ ὧν Die: ἔξω PV   39 ὑποδενδρυάζοντας Die Br: vgl. Et. M. δενδρυάζειν; inscr. Epidaur. Collitz 3340, 20; Eustath. zur Il. p. 326, 28: ὑποδελεάζοντας PV   40 ὑποχώσεις Ro: ὑποχωρήσεις PV (= κόπρος ἀνθρωπεία Mi)   43 ⟨τὰ ἀντλητήρια⟩ Die   οἷς S: τοῖς PV: τὰ οἷς Bue   44 σιδηραῖς ἁρπάγαις PV: corr. S   47 τινες VP: corr. Th   48 πέση PV: πονέσῃ S   51 αὐτοὺς Br: »f. αὐτὸν δ. ἐνθυμούμενον« Bue

θυμουμένουϲ αἰεί τι μηχανᾶϲθαι μὴ ἀνοή- **101** τωϲ.

(**59**) καὶ ἐὰν μὲν πολὺν χρόνον μέλλῃϲ πολιορκεῖν τὴν πόλιν, δόξαν ἐμποίει τοῖϲ πολεμίοιϲ ὡϲ ὀλίγον χρόνον πολιορκήϲων, ἵνα δαψιλῶϲ ἀναλίϲκωϲι τὰ πρὸϲ τὴν τροφὴν ἀνήκοντα καὶ μὴ παραϲκευάζωνται πρὸϲ τὰϲ ἐϲομέναϲ προϲβολὰϲ μηδὲ βοήθειαν μεταπέμπωνται· (**60**) ἐὰν δὲ πολιορκῇϲ, ὡϲ πολὺν χρόνον προϲκαρτερήϲων ἀπείλει, ἵνα φοβηθέντεϲ τὸ μέλλον θᾶττον ἡμῖν ϲυγχωρήϲωϲιν ὃ βουλόμεθα.

(**61**) πειρῶ δέ καὶ τὴν ἔνδον οὖϲαν λείαν ⟨καὶ⟩ ἐὰν ὑποζύγιά τινα ᾖ, παρελέϲθαι, ἢ ἐξαγοράϲαι ὡϲ ἐλαχίϲτου μάλιϲτα δύνῃ, ἢ ἐν ταῖϲ γινομέναιϲ ἀνοχαῖϲ πρόφαϲίν τινα λαβὼν πιθανὴν μηκέτι εἰϲελάϲαι ἄφεϲ μὴ * φυλάϲϲων τοὺϲ τόπουϲ τούτων ᾗ ἐξελαύνοντεϲ βοϲκήϲουϲιν, ἀλλ' ἔαϲον αὐτοὺϲ ἔξω νέμειν καὶ ἔπει⟨τ' ἐπιδραμὼν⟩ [τὴν ἐνέδραν] ἢ ἐνέδραν καταϲκευάϲαϲ ἀποτεμόμενοϲ κυρίευϲον αὐτῶν·

(**62**) οὐθὲν γὰρ ἀναλίϲκει τῶν ἐν τῇ πολιορκίᾳ χρηϲίμων ὄντων, ἀλλ' ἢ ἄχυρον ἢ χόρτον, οἷϲ εἰϲ οὐθὲν ἄλλο, εἰϲ δὲ τὰ βοϲκήματα χρῶνται· (**63**) πρὸϲ ὑγίειαν δὲ καὶ τροφὴν μεγάλα ϲυμβάλλεται διά τε τοῦ γάλακτοϲ καὶ κατακοπέντων καὶ πωλουμένων τῶν κρεῶν·

(**64**) ἔτι δὲ τὰ δέρματα αὐτῶν πρὸϲ τὰ μηχανήματα καὶ τοὺϲ κριοὺϲ καὶ ὅϲα ἐϲτὶ τοιαῦτα χρήϲιμα γίνεται.

(**65**) μὴ φείδου δὲ χρημάτων μήτε κατὰ δω-

wie jedesmal dagegen in nicht unverständiger Weise zu verfahren sei.

(**59**) Und wenn Du die Stadt lange zu belagern im Begriff bist, so erwecke bei den Feinden die Meinung, als ob Du nur kurze Zeit belagern wolltest, damit sie reichlich das zur Nahrung Dienliche verbrauchen, sich nicht auf die kommenden Angriffe vorbereiten und keine Hilfe herbeirufen. (**60**) Wenn Du aber wirklich belagerst, drohe ihnen, Du würdest lange Zeit ausharren, damit sie aus Angst uns schneller bewilligen, was wir wollen.

(**61**) Versuche auch das innen befindliche Vieh und, wenn etwa einige Zugtiere vorhanden sind, wegzuführen oder möglichst billig aufzukaufen, oder hebe bei eintretendem Waffenstillstand unter irgendeinem überzeugenden Vorwand das Einfuhrverbot auf, indem Du zugleich die Orte nicht bewachen läßt, wo sie zur Weide austreiben; laß sie vielmehr außerhalb weiden und bemächtige Dich ihrer später, indem Du sie durch offenen Angriff oder durch Legen eines Hinterhaltes abschneidest. (**62**) Das Vieh verzehrt ja nichts von den bei der Belagerung nötigen Vorräten, sondern nur Kleie oder Heu, was zu nichts anderem als für das Vieh gebraucht wird. (**63**) Zur Erhaltung der Gesundheit und zur Ernährung trägt es freilich außerordentlich viel bei durch seine Milch und sein Fleisch, das geschlachtet und verkauft wird. (**64**) Ferner werden ihre Häute für die Maschinen und die Widder und alle diese Vorrichtungen verwendbar.

(**65**) Spare auch das Geld nicht, weder

101, 1 ἐνθυμουμένοιϲ PV: corr. S 5. 6 ἀνήκοντα, η aus α corr. V 8 πολιορκῇϲ, ὡϲ Bue: πολιορκήϲωϲι PV 12. 13 ἐξαγορᾶϲ ἕωϲ PV: corr. Br: ἐξαγοράϲαι ist imperativisch 15 ἄφεϲ Die: ἀφ' ἧϲ PV: ἀφῇϲ R: ἀφεὶϲ Bue 16 ᾗ S: ἧϲ PV: οἷϲ R 18 ἐπὶ τὴν ἐνέδραν PV: corr. Die: »f. ἔπειτ' ἐν φανερῷ vel ἐπιτήδειον ἐπιδρομὴν (cf. 103, 47) vel aliud« Bue ἐνέδρανι καταϲκ. P: ἐνέδραν; κατ. V 20 ἀναλίϲκειν V 21 ἄλλο PV: verwechselt mit ἀλλ' 22 22 οἷϲ εἰϲ] οἷϲειϲ PV ἄλλο] ἀλλ' PV s. Z. 21 εἰϲ (εἷϲ P) τε τὰ PV: corr. Bue

101 ῥοδοκίαν μήτε κατὰ τὰς ἄλλας δαπάνας· ἑλὼν γὰρ τὴν πόλιν πολλαπλάσια λήψῃ.

(**66**) καρβάτιναι δέ σοι οἰκίαι ⟨παρασκευαστέαι⟩ καὶ ἐκ τῶν καρβατίνων βάλλοντες καὶ οἱ λιθοβόλοι καὶ οἱ τοξόται καὶ οἱ σφενδονῆται ὡς πλεῖστοι καὶ ἄριστοι κατὰ τὰς προσβολὰς ἔστωσαν ἐνεργοῦντες, ἵνα ⟨μὴ⟩ τραυματίζωνται· (**67**) διοίσει γὰρ οὐδὲν ἢ τελευτᾶν ἢ ἀχρείους γίνεσθαι τοὺς κινδυνεύοντας· (**68**) καὶ αὐτὸς ἐκτὸς βέλους ὢν ἢ ἀσφαλῶς παραπορευόμενος παρακάλει τοὺς στρατιώτας καὶ τοὺς μὲν ἀγαθοὺς γινομένους ἄνδρας ἐπαίνει τε καὶ τίμα, τοὺς δὲ κακοὺς λοιδόρει τε καὶ κόλαζε· (**69**) οὕτως γὰρ ἂν ἄριστα κινδυνεύσειαν οἱ στρατιῶται πάντες.

(**70**) ἁλισκομένης δὲ τῆς πόλεως φοβοῦ μὴ εἰς διαρπαγὴν ὁρμήσαντες οἱ στρατιῶται αὐτοί τε ὑφ' ἑαυτῶν καὶ ὑπὸ τῶν ἐναντίων παραπόλωνται ἢ πάλιν ἐκβληθῶσιν ἐκ τῆς πόλεως ἢ κατασχόντες αὐτοῖς δυσμενεῖς καὶ ἀχρείους πρὸς τὰς λειτουργίας καὶ τὰς εἰσφορὰς ποιήσωσι τοὺς πολίτας καὶ γένηται μάταιος ὁ πόνος διαρπασθέντων τῶν χρημάτων καὶ μῖσος ποιησάμενος μήτε τὰς σιταρκίας ἔχῃς ἀναδιδόναι τοῖς στρατιώταις
102 μήτε ὠφέλεια μηδ' ἥτις οὖν σοι γένηται τούτου συμβαίνοντος.

bei der Bestechung noch bei den anderen Ausgaben; denn nach Einnahme der Stadt wirst Du es vielfach wiedergewinnen.

(**66**) Du sollst Dir ferner lederne Schutzhäuser ⟨herstellen⟩, und die aus den Schutzhäusern Schießenden: die Steinwerfer, die Bogenschützen und die Schleuderer, sollen in möglichst großer Zahl und Tüchtigkeit bei den Angriffen da in Tätigkeit treten, damit sie ⟨nicht⟩ verwundet werden, (**67**) denn es bleibt sich gleich, ob die der Gefahr Ausgesetzten fallen oder kampfunfähig werden. (**68**) Und Du selbst mußt außer Schußweite oder auf sicheren Umwegen die Soldaten ermuntern und die sich tapfer bewährenden Männer loben, dagegen die feigen tadeln und strafen. (**69**) Denn so werden alle Deine Soldaten am besten dazu gebracht, sich der Gefahr auszusetzen.

(**70**) Wenn die Stadt genommen wird, mußt Du befürchten, daß Deine Soldaten auf Plünderung ausgehen und dabei gegenseitig oder durch die Gegner getötet oder wieder aus der Stadt hinausgeworfen werden oder aber, wenn sie sich behaupten, die Bürger feindlich gesinnt und unfähig zur Leistung der Fronden und Abgaben machen und so die Mühe umsonst wird, da ihnen Hab und Gut geplündert worden ist, und so wirst Du nur Haß erregen, wirst den Soldaten nicht genügend Verpflegung geben können und es wird Dir, wenn dies eintritt, nicht der geringste Nutzen erwachsen.

101, 31 ⟨παρασκευαστέαι⟩ Die; vermutlich ist mehr ausgefallen 32 »f. καρβατιώνων coll. p. 92, 28« Dindorf Thes. s. v.; καρβατινῶν Ca Schneider Lex. s. v. 35 ⟨μὴ⟩ S 36 ἢ τελευτᾶν Bue: εἴτε λεπτὰς PV: εἴτε λεπτοὺς R 37. 38 »f. ἢ ἀσφαλῶς del.« S 38 παραπορ.] (vgl. παριππεύων Polyaen. IV 3, 8 VI 4, 1: παραθέων VII 21, 7): περιπορευόμενος Br 42 κινδυνεύσωσιν PV: corr. Bue 45 παραπολοῦνται PV: corr. Ha 47 αὐτοῖς PV 51 σιταρκίας Die: σιταρχίας PV (stehende Konfusion der Hss.)

102, 1 ὠφέλεια μηδ' ἥτις οὖν Br nach p. 80, 6: ὠφελείας ὁμιλητὴς οὖν PV: ὠφέλεια σώματος ἥτις οὖν Bue

(71) καταλαμβάνειν δ᾿ ἐν ταῖϲ ἁλώϲεϲι μάλιϲτα **102** δεῖ τὰ τείχη καὶ τὴν ἀκρόπολιν καὶ τὴν ἀγορὰν καὶ τὸ ϲτρατήγιον καὶ ἐάν τιϲ ᾖ ἄλλοϲ τόποϲ ἰϲχυρόϲ· ἐὰν δὲ ἐλάττων ᾖ ἡ δύναμιϲ, [εἰϲ] τοὺϲ πύργουϲ καὶ τὸν ἐπικαιρότατον τόπον, ἵνα μὴ πάλιν ἐκπέϲῃ τῆϲ πόλεωϲ.

(72) ἐὰν δὲ μὴ δύνῃ πολιορκῶν κατὰ κράτοϲ λαβεῖν τὴν πόλιν διὰ τὸ ἰϲχυρὰν εἶναι αὐτὴν πάντοθεν, ἐπιχειρητέον ἢ κατὰ ⟨κλοπὴν ἢ⟩ προδοϲίαν ἢ λιμὸν αὐτὴν ἑλεῖν· (73) κατὰ κλοπὴν μὲν νυκτὸϲ ἢ τὰϲ ϲκυτίναϲ κλίμακαϲ προϲθένταϲ, αἳ ῥάπτονται καθάπερ οἱ ἀϲκοὶ καὶ ὑπαλοιφῇ κατὰ τὰϲ ῥαφὰϲ ὑποϲτεγνωθεῖϲαι φυϲῶνται, εἶτα προϲτιθέντα ἐπὶ ταῖϲ ϲτυππίναιϲ κλίμαξιν αἳ καταϲκευάζονται διὰ πλοκῆϲ καὶ ῥαφῆϲ, καὶ πρὸϲ τὰ πέρατα αὐτῶν ἄγκιϲτρα προϲάπτοντα, ἵνα ἐπιρριπτουμένων τῶν ἄκρων ἐπιλαμβάνηται τῶν προμαχώνων· (74) ἢ τοῖϲ ϲιδηροῖϲ παϲϲάλοιϲ, οἳ ϲτομωθέντεϲ καὶ ὀξυνθέντεϲ καὶ εἰϲ τὰϲ πέτραϲ κατὰ τὰϲ διαφύϲειϲ καὶ εἰϲ τοὺϲ λιθίνουϲ τοίχουϲ κατὰ τὰϲ ϲυμβολὰϲ καὶ εἰϲ τοὺϲ πλινθίνουϲ ἐγκόπτονται ϲιδηραῖϲ ϲφύραιϲ ὑπὸ τῶν ἀναβαινόντων· (75) ⟨ἢ⟩ τοῖϲ ἀγκίϲτροιϲ τοῖϲ ϲιδηροῖϲ, ἅπερ ἐπὶ καλῳδίων ⟨πρὸϲ τὰϲ ἐπάλξειϲ⟩ ἐπιρρι-

(71) Bei der Einnahme muß man vor allem die Mauern, die Burg, den Markt, das Hauptquartier und wenn es sonst noch einen festen Ort gibt, besetzen. Ist aber Deine Macht zu gering, wenigstens die Türme und den geeignetsten Ort, damit man nicht wieder aus der Stadt hinausgeworfen werden kann.

(72) Kannst Du aber die Stadt nicht mit Gewalt erobern, weil sie auf allen Seiten stark befestigt ist, so mußt Du versuchen, sie entweder durch ⟨List oder⟩ Verrat oder durch Hunger zu nehmen. (73) und zwar durch List bei Nacht oder durch Anlegen von ledernen Leitern, die zusammengenäht werden wie die Schläuche und durch Verschmieren der Nähte luftdicht gemacht und aufgeblasen werden; dann legt man sie auf Strickleitern an, die durch Flechten und Nähen hergestellt werden, und bringt an deren Enden Widerhaken an, so daß, wenn man sie mit den Spitzen aufwirft, sie sich an den Wehren festhaken. (74) oder aber vermittels eiserner Pflöcke, die gestählt und gespitzt sind und in die Steinblöcke in deren Ritzen, in die steinernen Wände in deren Fugen und in die Ziegelwände von den Aufsteigenden mit eisernen Hämmern eingeschlagen werden. (75) Oder auch vermittels der eisernen Widerhaken, wie sie an Knotentauen ⟨gegen die Wehren⟩ geworfen werden.

102, 3 καταλαμβάνει PV: corr. R 6 ᾖ ἡ] ἦν PV: corr. Br: ᾖ Ha [εἰϲ] Br 11 ⟨κλοπὴν ἢ⟩ Ro 12 κατὰ κλοπὴν] vgl. Anon. Pol. p. 212,16 We. τὰϲ ϲκ. κλ. — 19 προμαχ. ebenda p. 213, 2 — 214, 2 We. 13 προθένταϲ PV: verb. S: προθέντα Bue 15 εἴτε PV: corr. R προτίθενται PV: προϋποτίθενται An. p. 213, 8 We.: corr. Bue 15. 16 ϲτυπίναιϲ PV 19 ϲιδ. παϲϲ. — 27 αὐτό] vgl. An. Pol. p. 260, 8 — 261, 1 We. 20 ὀξυθέντεϲ PV: corr. Wescher 22 ἐκκόπτονται PV: corr. S 24 ⟨πρὸϲ τὰϲ ἐπ.⟩ S: vgl. Anon. Pol. p. 260, 12 24 ἐπιρριπτεῖται S

102 πτοῦνται ἅμματα ἐχόντων, ὥστε μὴ χαλεπῶς καὶ κατὰ ταῦτα ἔχειν ἀναβαίνειν τοὺς στρατιώτας ἐθισθέντας, καθάπερ Αἰγύπτιοι ποιοῦσιν αὐτό.

(76) κατὰ δὲ [τὴν] προδοσίαν ἢ μεταπεμψάμενός τινα τῶν ἔνδοθεν ὡς διαλεξόμενον περὶ διαλλαγῶν ἢ δι' ἐπιστολῶν ἀφανῶν κήρυκας ἢ πρεσβευτὰς εἰσπέμπων καὶ σύμβολα διδοὺς καὶ χρήματα. **(77)** γράφονται δ' αἱ ἐπιστολαὶ εἰς καυσίαν καινὴν ⟨ἢ⟩ εἰς τὸν χρῶτα κηκῖδος θλασθείσης καὶ ὕδατι βραχείσης· ξηρανθέντα δὲ τὰ γράμματα ἄδηλα γίνεται, χαλκοῦ δὲ ἄνθους τριφθέντος ὥσπερ ἐν ὕδατι τὸ μέλαν καὶ ἐν τούτῳ σπόγγου βραχέντος, ὅταν ἀποσπογγισθῇ τούτῳ, φανερὰ γίνεται. **(78)** ἢ εἰς ὑμένα γραφείσης, εἶτα διπλῆς οὔσης τῆς καυσίας εἰς τὸ ἀνὰ μέσον τεθείσης τῆς στεφάνης καὶ ἑτέρας ⟨ἐπι⟩κολληθείσης· **(79)** ἢ ἀνὰ μέσον τῶν ὑποδημάτων τοῦ ἐμβλήματος καὶ τοῦ κασσύματος ῥαφείσης· **(80)** ἢ εἰς κύστιν ὧν βούλεταί ⟨τις⟩ γραφέντων, εἶτα εἰς λήκυθον καινὴν σύμμετρον τῇ κύστει τεθείσης, εἶτα βρεχθείσης καὶ μετὰ ταῦτα φυσηθείσης καὶ ὑποσταλείσης ⟨. . .⟩ πρὸς τὸ ἔσω στόμα

so daß es den geübten Soldaten nicht schwer fällt, auch mit diesen aufzusteigen, wie es die Ägypter machen.

(76) Ferner durch Verrat: entweder läßt Du einen der Belagerten herauskommen unter dem Vorwande, Friedensverhandlungen anknüpfen zu wollen, oder durch Geheimbriefe, indem Du Herolde oder Gesandte hineinschickst und Erkennungsmarken und Geldsummen mitgibst. **(77)** Man schreibt diese Briefe in einen neuen Hut oder in die (menschliche) Haut mit zerquetschten und mit Wasser versetzten Galläpfeln. Ist die Schrift getrocknet, wird sie unsichtbar; zerreibt man aber Vitriol wie die Tusche im Wasser und benetzt damit einen Schwamm, so tritt diese, wenn sie damit abgewaschen wird, deutlich hervor. **(78)** Oder man schreibt auf dünnes Pergament; dieses wird, da der Hut doppelt ist, in die Mitte der Kappe gelegt und mit dem anderen zusammengeleimt. **(79)** Oder sie wird zwischen Deckleder und Sohle der Sandale eingenäht. **(80)** Oder es wird ein beliebiger Inhalt auf eine Blase geschrieben, dann in eine neue zur Blase passende Ölflasche gesteckt, darauf naß gemacht, aufgeblasen und dadurch (in die Flasche) gedrängt

102, 25 ἐπιρριπτεῖται S 26 εἰθισθέντες PV: corr. Wescher 28. 29 διαλεξόμενος R 29 διαλλαγμῶν P 30 κήρυκα V εἰσπέμπτων P 31 δ' αἱ Bue: δὲ PV 32 καινὸν V ⟨ἢ⟩ εἰς Ca κικίδος PV: κηκίδος Schneider ecl. phys. I p. 139 36 ἀποσπογγισθῇ PV: corr. R γίνηται PV: corr. R 37 εἶτα Bue: ἐπὰν PV 38 τὸ ἀνὰ μέσον τεθείσης S: τὸ ἄνω μέσης τε οὔσης PV ἐπικολληθείσης Die: κολληθείσης PV 40 κασύματος PV ἢ εἰς κ.—47 γεγραμμένα] vgl. Aen. Tact. 31, 10—13, 1461: Leo strateg. I 2 εἰς κύστιν ὧν nach Th I S: εἰσκυτίνων PV: εἰς κύστιν τιν' ὧν Ca 41 ⟨τις⟩ S κενὴν Ro 42 »f. τῆς κύστεως« S: ⟨αὐτῆς⟩ τεθ. Ca 42. 43 βρεχθείσης und φυσηθείσης sind vertauscht PV: corr. Die 43 ὑποσταλείσης Bue: ἀποσταλείσης PV nach ὑποσταλείσης ist vielleicht Lücke anzunehmen und nach Aen. so auszufüllen ⟨εἰς τὴν λήκυθον, τοῦ δὲ ἄκρου ἀποκοπέντος καὶ⟩ Die στόμα PV: στόματος Bue

102 κόλλῃ καταλειφθέντοϲ καὶ ἐλαίου ἐγχυθέντοϲ, ἵν' ἄδηλοϲ ἡ ἐπιϲτολὴ γένηται, τοῦτον τὸν τρόπον εἰϲπέμπειν· (**81**) ὁ γὰρ λαβὼν τὴν λήκυθον [τρόπον εἰϲπέμπειν] ῥᾳδίωϲ γνώϲεται τὰ γεγραμμένα. (**82**) πολλοὶ δὲ καὶ ἄλλοι τρόποι εἰϲὶ τῶν κρυφαίωϲ ἀποϲτελλομένων γραμμάτων, ὡϲ δηλώϲομεν ἐν τῷ εἴδει τῷ περὶ ἐπιϲτολῶν τῶν κρυφαίωϲ ἀποϲτελλομένων. (**83**) ἐὰν δὲ μὴ καθαιρεθῶϲιν ὑπὸ τῶν οὕτωϲ πεμπομένων γραμμάτων, ἄλλαϲ πέμπε πρὸϲ τοὺϲ
103 ἡγουμένουϲ τῶν πραγμάτων ὑπιϲχνούμενοϲ δωρεὰϲ μεγίϲταϲ καὶ χρήματα· αἳ καταφανεῖϲ γινόμεναι τοὺϲ μὲν ϲταϲιάζειν ποιήϲουϲιν ⟨. . .⟩

(**84**) κατὰ δὲ λιμὸν περιχαρακώϲαϲ καὶ τόπον ἰϲχυρὸν περιτειχίϲαϲ τινὰ τῇ πόλει καὶ φύλακαϲ ἀϲφαλεῖϲ ἐπ' αὐτῷ καταϲκευάϲαϲ, οἳ κωλύϲουϲι μήτε κατὰ γῆν μήτε κατὰ θάλαϲϲαν μηδὲν εἰϲκομίζεϲθαι. (**85**) ταῦτα δὲ ποιήϲαϲ γίνου πρὸϲ τοῖϲ ἄλλοιϲ πράγμαϲι καὶ λήψῃ τὴν πόλιν ἢ τῷ πολέμῳ κατορθώϲαϲ ἢ ἐκθλίψαϲ λιμῷ, καὶ οὐθὲν καθυϲτερήϲειϲ τῶν πράξεων.

(**86**) ἐὰν δὲ βοήθειάν τινα προϲδέχῃ παραϲκευάϲαϲθαι τοῖϲ ἐναντίοιϲ, ἐὰν μὲν καταδεεϲτέραν

102 ⟨das Ende wird dann abgeschnitten und⟩ an die innere Öffnung mit Leim angeklebt und Öl eingegossen, damit der Brief unsichtbar wird; auf diese Art soll man ihn einschicken. (**81**) Der Empfänger der Ölflasche wird leicht das Geschriebene verstehen können. (**82**) Es gibt noch viele andere Methoden für Absendung von Geheimbriefen, wie ich in dem Kapitel über Geheimbriefe zeigen werde. (**83**) Lassen sie sich aber durch die so gegesandten Briefe nicht überwältigen, so schicke andere an die Leiter der öffent-
103 lichen Angelegenheiten, worin Du ihnen sehr bedeutende Geschenke und Geldsummen versprichst; werden diese bekannt, so werden sie die einen zu einem Aufstand veranlassen ⟨. . .⟩

(**84**) Durch Hunger ⟨kannst Du die Stadt bezwingen⟩, indem Du einen festen Platz gegenüber der Stadt mit Wall und Mauer umgibst und zuverlässige Bewachungstruppen hineinlegst, welche die Zufuhr zu Lande und zu Wasser verhindern. (**85**) Hast Du diese (Blockade) eingerichtet, so widme Dich den anderen Unternehmungen; dann wirst Du die Stadt entweder durch erfolgreichen Kampf einnehmen oder durch die Erschöpfung infolge des Hungers, ohne daß Du dadurch etwas in Deinen Unternehmungen verzögerst.

(**86**) Wenn Du aber erwarten darfst, daß man für die Feinde irgendeinen Entsatz vorbereitet, so verständige Dich, falls Deine Streitkräfte zu schwach sind.

102, 44 καταληφθέντοϲ PV: corr. S 46 [τρόπον εἰϲπέμπειν] S; statt dessen stand vielleicht da ⟨καὶ ἐξεράϲαϲ τὸ ἔλαιον⟩ nach Aen. a. O. 1475 oder ⟨θραύϲαϲ⟩ Die 49 εἴδει] ἰδίῳ Bue τῶν περὶ P 50 καθαιρ⟨εθ⟩ῶϲιν Bue: καθαίρωϲιν PV: καθυφῶϲιν Die 51 ἄλλαϲ π. κτὲ.] vgl. Polyaen. V 2, 18

103, 1 ἡγεμόνουϲ V 3 μὲν] ἔνδον Br: »an excidit aliquid?« S 4 λιμὸν Th mg: δῆμον P¹V: »ποιήϲουϲιν, κατὰ δὲ δῆμον ⟨. . . . . κατὰ δὲ λιμὸν⟩ (potest fuisse καταλύϲεϲθαι δὲ δῆμον· κατὰ δὲ λιμόν)« Bue 12. 13 παραϲκευάϲαϲθαι S: παρέϲεϲθαι Ha: eher παραϲκευάϲεϲθαι Die 13 καταδυναϲτέραν P¹V: corr. Ha und Chr. B. Hase Thes. s. v. καταδυν.

δύναμιν ἔχῃϲ, διάλυϲαι τὴν ταχίϲτην ἐὰν βούλωνται χρήματα λαβὼν ὡϲ ὅτι πλεῖϲτα ἀναζευγνύων πρὸϲ τὸ πληϲιάϲαι τοὺϲ πολεμίουϲ· **(87)** ἐὰν δὲ μὴ διδῶϲιν, λεηλατήϲαϲ καὶ κακώϲαϲ τὴν χώραν αὐτῶν ἀπαλλάττου πρόνοιαν ποιούμενοϲ, ὅπωϲ ἀϲφαλῶϲ ἀπάξειϲ τὸ ϲτρατόπεδον. **(88)** ἐὰν δὲ παραπληϲίαν ἢ κρείττω δύναμιν ἔχῃϲ καὶ κατὰ γῆν προϲδέχῃ τοὺϲ πολεμίουϲ, τῇ χαρακώϲει καὶ τῇ τάφρῳ καὶ τῇ τειχοποιίᾳ πάντοθεν ὡϲ ἀϲφαλέϲτατα παραϲκευαϲάμενοϲ ὑπόμενε, τὴν χρείαν καὶ τὸν χόρτον καὶ τὸν ϲῖτον καὶ τὸν οἶνον καὶ ὅϲα ἄλλα τροφῆϲ ἐϲτιν ἐχόμενα πρὸϲ τὸ ϲτρατόπεδον προϲαγόμενοϲ· **(89)** καὶ τάφρῳ καὶ χάρακι περιβαλὼν αὐτὸ τὰ μὲν ἱκανὰ κατάλειπε, τὰ δὲ ⟨περιττὰ ὅϲ' ἂν δύνῃ⟩ ἀπόδου, τὰ δὲ ἄλλα τοῖϲ ϲτρατιώταιϲ εἰϲ τὰ τάγματα διάδοϲ· **(90)** τὸν δὲ κατάλοιπον χόρτον καὶ ϲῖτον ὅϲον ἂν μὴ δύνῃ προϲκομίϲαι, ⟨τὸν μὲν χόρτον⟩ κατάκαυϲον· **(91)** τὸν δὲ ϲῖτον διάφθειρον τοῖϲ θαναϲίμοιϲ φαρμάκοιϲ, ὡϲαύτωϲ δὲ καὶ τὰ ὕδατα, ὅταν ἐγγίϲωϲιν οἱ πολέμιοι· **(92)** τίνα δὲ ταῦτά ἐϲτιν, ἐν τοῖϲ Παραϲκευαϲτικοῖϲ ἡμῖν δεδήλωται. **(93)** διαπραξάμενοϲ δὲ ταῦτα ὡϲ ἰϲχυροτάτουϲ φύλακαϲ κατάϲτηϲον· **(94)** καὶ τῆϲ μὲν νυκτὸϲ ἐκκοιτίαι γινέϲθωϲαν, τῆϲ δ' ἡμέραϲ ϲκόπει ἐν τοῖϲ ἐπιτηδείοιϲ τόποιϲ· **(95)** καὶ καταϲκόπουϲ ἀπόϲτελλε

103 so schnell als möglich mit ihnen, wenn sie dazu bereit sind, und nachdem Du Dir möglichst viel Geld hast zahlen lassen, ziehe beim Nahen der Feinde ab. **(87)** Wollen sie es nicht geben, so plündere und verheere ihr Land und ziehe ab, vorsorgend, daß Du Deine Truppen ungefährdet wegführst. **(88)** Hast Du aber eine gleiche oder stärkere Streitmacht und erwartest Du die Feinde vom Lande her, so harre aus, nachdem Du Dich durch Palisaden, Gräben und Befestigungen nach allen Seiten so sicher als möglich verschanzt hast und den Heeresbedarf und Futter, Getreide, Wein und alle sonstigen Nahrungsmittel Deinem Lager zuführst. **(89)** Und nachdem Du dieses mit Graben und Wall umgeben hast, lasse dort, soviel Du brauchst, zurück, das ⟨Überschießende⟩ verkaufe ⟨soviel Du kannst⟩, das übrige verteile an Deine Soldaten in den einzelnen Truppenteilen. **(90)** Wenn Du von dem übriggebliebenen Futter und Getreide nicht alles hereinbringen kannst, verbrenne ⟨das Futter⟩, **(91)** das Getreide dagegen mache durch tödliche Gifte unbrauchbar, ebenso auch das Wasser, wenn die Feinde herannahen. **(92)** Was dies für Gifte sind, habe ich in dem Buche Paraskeuastika dargelegt. **(93)** Hast Du das durchgeführt, so stelle möglichst starke Wachen dort auf. **(94)** Und zwar sind nachts Nachtwachen einzurichten, bei Tage aber an den geeigneten Orten Spähposten. **(95)** Schicke auch wohlbewährte und kluge Kundschafter aus, damit nicht ver-

103, 16 πρὸ τοῦ Th mg 19 ἀπάξῃϲ P¹V ϲτρατόπεδον] »scr. ϲτράτευμα: solent haec miscere Byzantini (cf. mus. Rhen. XLVI p. 386 in Sabbaitico Apollodoro ϲτράτευμα, in Vaticano ϲτρατόπεδον)« Bue; doch vgl. 46 23 χρείαν] λείαν S 27 τὰ δὲ ⟨περιττὰ ὅϲ' ἂν δύνῃ⟩ Die: τὰ δ' ἐ⟨μποδὼν⟩ Bue 30 ⟨τὸν μὲν χόρτον⟩ S καταύκαυϲον P¹ διαφθείρων P¹V: corr. Ha 33 ἐν τοῖϲ Παραϲκ.] vgl. p. 90, 20 36 ϲκοποὶ Bue: ϲκοπαὶ S

103 βελτίστους καὶ ἔμφρονας, ἵνα μὴ λάθωσι παρελθόντες τινὲς ⟨τὸ⟩ τῶν ἐναντίων πλῆθος ἐγγίσαν· (96) καὶ πειρῶ πρῶτον τοὺς στρατηγοὺς ἢ τοὺς ἡγεμόνας φθεῖραι χρήματα διδοὺς καὶ δωρεὰς ὑπισχνούμενος· (97) οὕτως γὰρ ἐὰν κρίνῃ, γίνεται νικᾶν καὶ οὐδέν ἐστιν ἕτερον στρατήγημα τοιοῦτον· (98) καὶ τὰ χρήματα ἐκ τῶν πολιορκουμένων ἔσται τῆς πόλεως ληφθείσης. (99) ἐὰν δὲ μὴ δύνῃ δεκάσαι τοὺς ἡγουμένους τοῦ στρατοπέδου, ἐνέδρας κατασκευάσας ἢ τόπους ἐπιτηδείους προκαταλαβόμενος ἐπίθου καταστρατοπεδεύουσιν αὐτοῖς νυκτὸς πρὸ τοῦ ⟨δίδοσθαι⟩ τάφρου ἐπιλαβέσθαι ⟨ἢ⟩ χάρακα θέσθαι τοῖς βοηθοῦσιν· (100) οὗτοι γὰρ οἱ καιροὶ τοὺς ἀντιπάλους χειροῦνται.

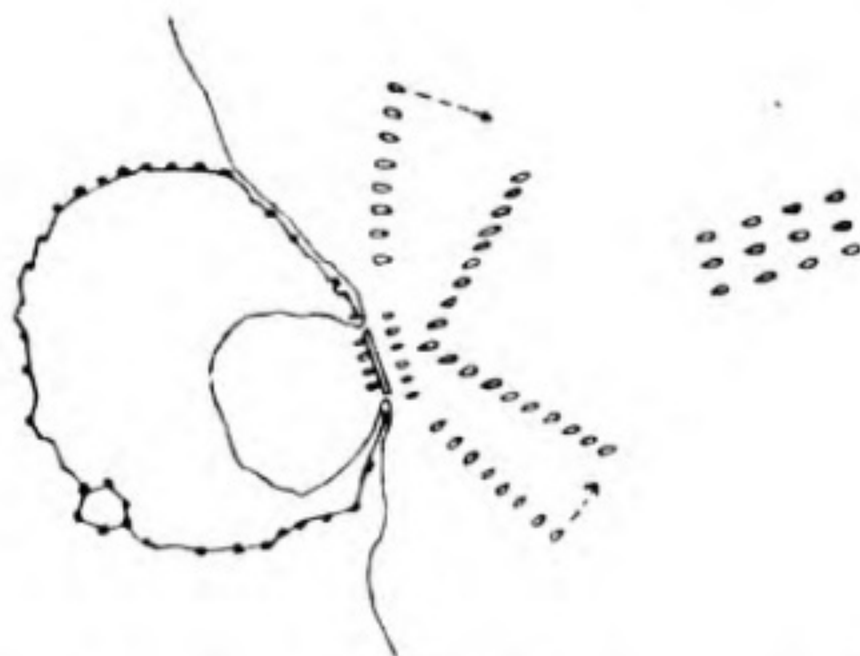
104 (101) ἐὰν δὲ κατὰ θάλασσαν μέλλῃς διακινδυνεύειν, χῶσον ἐὰν ᾖ δυνατὸν τὸ στόμα τοῦ λιμένος· εἰ δὲ μή, φράξον ταῖς ὁλκάσιν ⟨ἢ⟩ ὅσοις ἂν ἔχῃς ἐπιτηδείοις πρὸς ταῦτα πλοίοις, καὶ παράζευξον σχεδίαν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ξύλων κατασκευάσας. (102) καὶ τήρει τοὺς φρυκτοὺς μάλιστα τῆς νυκτός, μή σε λάθωσιν οἱ βοηθοῦντες κατὰ τὸ ἐκτὸς τῆς θαλάσσης μέρος τῆς πόλεως παρεμπεσόντες. (103) ἐὰν δὲ τύχῃς ἔχων μικρῷ καταδεεστέραν δύναμιν ναυτικήν, ἐπὶ τὰ καταστρώματα λαβόντα τοὺς ἀρίστους καὶ ἐμπειροτάτους τῶν στρα-

einzelte feindliche Soldaten, die der sich nähernden Truppenmasse vorauseilen, unentdeckt bleiben. (96) Und versuche zuerst die Feldherren oder Offiziere zu bestechen, indem Du Geld anbietest und Geschenke versprichst. (97) Denn wenn Du Dich so entscheidest, wird der Sieg errungen, und keine andere Kriegslist ist so wirksam wie diese. (98) Auch wird ja das Geld von den Belagerten wieder einkommen, wenn die Stadt genommen ist. (99) Kannst Du aber die Heerführer nicht bestechen, so lege einen Hinterhalt oder besetze geeignete Plätze vorher, greife sie nachts an, während sie ihr Lager aufschlagen, ehe es den Hilfstruppen ⟨möglich wird⟩, den Graben anzufangen ⟨oder⟩ Palisaden aufzustellen; (100) denn günstige Umstände überwältigen die Gegner.

(101) Willst Du aber zur See den Kampf wagen, so schütte wenn möglich die Hafeneinfahrt zu, wenn nicht, so versperre sie durch die Lastschiffe ⟨oder⟩ durch dazu geeignete Fahrzeuge, soviel Du gerade hast, und stelle zur Seitenverbindung ein aus den vorhandenen Hölzern erbautes Floß her. (102) Und beobachte vor allem nachts die Feuerzeichen, damit Dir nicht die Entsatztruppen, die von der außerhalb des Meeres gelegenen Seite der Stadt hineingekommen sind, verborgen bleiben. (103) Hast Du aber gerade eine etwas schwächere Seemacht, so nimm die besten und erfahrensten Deiner Soldaten auf Deck und befiehl ihnen, weder den Bug

103, 38 λάθωσί ⟨σε⟩ S   39 ⟨τὸ⟩ Die   »f. τῶν ἐναντίων ⟨⟨καὶ?⟩ ἀγγέλλοντες τὸ τῶν βοηθούντων⟩ πλῆθος« Br   42 ἐὰν κρίνῃ PV: ἐν εἰρήνῃ Bue: etwa ἀκονιτί? Die   43 οὐδὲ P^1V   45 δεκάσας V: δεκάτας P^1: corr. Mi   48 ⟨δίδοσθαι⟩ Die   49 τάφρον V: τάφρων Bue   τάφρον περιβαλέσθαι ⟨καὶ⟩ χάρ. θέσθαι [τοῖς βοηθοῦσιν] Br   χάρακα θέσθαι τοῖς PV: παρακαθῆσθαί τε οἷς »prius quam fossis manum imponant castraque committant cum eis quibus auxiliantur« Bue

104, 3 ἂν S: ἐὰν P^1V   6 φρακτοὺς P^1V: corr. R   7 λάβωσιν P^1V: corr. Ha   10 κάτω στρώματα P^1V: corr. Ha



Angriff gegen die überlegene feindliche Flotte 1:50000. Schiffe vergrößert.

Bild 32.

τιωτῶν, παραγγείλαντα μήτε ἀκρωτηριάζειν μήτε ἀναβαίνειν ἐπὶ πολεμίαν ναῦν μηδεμίαν, ἀλλὰ τῷ χαλκώματι χρᾶσθαι, ναυμαχητέον ἐστὶ πρὸς αὐτούς, ποιήσαντα μηνοειδὲς σχῆμα καὶ τὰς ἐπίπλους καὶ τὰς εὐπροσόδους καὶ τὰς ἄριστα πλεούσας τῶν νεῶν ἐπὶ τὰ κέρατα τάξαντα, τὰ δὲ ἄφρακτα καὶ τὰ ὑπηρετικὰ εἰς μέσον πρὸς τῇ σχεδίᾳ. (**104**) εἶθ' ὅταν ἐγγίσωσι, τοῖς πυροφόροις καὶ τοῖς ἡμμένοις τριβόλοις καὶ ταῖς λαμπάσι καὶ τῇ πίσσῃ ἅπτε ἐὰν ἔχῃς· (**105**) καὶ τοῖς λιθοβόλοις καὶ τοῖς ὀξυβελέσι καὶ τοῖς ἄλλοις βέλεσιν ὡς πλείστοις χρώμενον κακοῦν δεῖ τοὺς ἐπιβάτας καὶ συντρίβειν καὶ ἐμπιπράναι τὰ τῶν ἐναντίων σκάφη τύπτοντα ἐκ τῆς γῆς καὶ ἀπὸ τῶν μηχανημάτων καὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων πλοίων, καταρράξαντα αὐτοὺς ὡς μάλιστα, ἐάν τί που βιάζωνται. (**106**) ἐὰν δὲ ὑπομένωσιν, ἔξω τὸν κίν-

104 abzuhauen noch ein feindliches Schiff zu ersteigen, sondern nur mit dem ehernen Sporn zu rammen. Sodann muß die Seeschlacht gegen diese so geleitet werden (s. Bild 32): Man stelle eine sichelförmige Ordnung her und ordne die angreifenden und die leichten und die am besten fahrenden Schiffe an die Flügel, die ungepanzerten und die Ruderschiffe in die Mitte in der Nähe des Flosses. (**104**) Wenn sie sich dann nähern, greife an mit den Feuerlanzen, den angezündeten Brandgeschossen und den Fackeln und mit Pech, wenn Du es hast. (**105**) Auch laß die Steinwerfer und die Pfeilgeschütze und die anderen Geschosse soviel als möglich zur Anwendung kommen, damit mußt Du die Schiffssoldaten verletzen und vernichten sowie die feindlichen Schiffe in Brand stecken durch Schüsse vom Lande aus, von den Maschinen und anderen Fahrzeugen und sie möglichst zerstören, wenn sie irgendwo verstoßen. (**106**) Falls sie

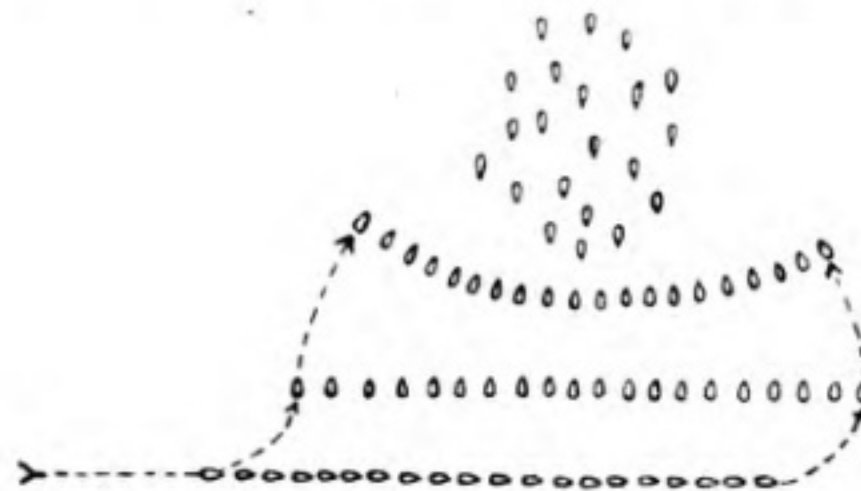
104, 17 πέρατα P¹V: corr. L. Dindorf Thes. s. v. εὐπρόσοδος 18 τάξας P¹V: corr. S 20 προφόροις P¹V: corr. Th mg καὶ ταῖς λαμπάσι nach λιθοβόλοις (21) in PV: versetzte nach τριβόλοις S 22. 23 πλείστους V 25 τύπτοντας P¹V: corr. S 27 τί που βιάζωνται Bue: τε ὑποβιάζωνται PV 28 δὲ S: τε P¹V vor ἔξω interpungierte Bue

104 δυνον ἀπὸ ἀμφοτέρων ποιούμενον τῶν κεράτων συναγαγόντα.

(**107**) ναυμαχητέον οὕτως ἐστίν· τὰς μὲν πλαγίας λαμβάνων καταδύσεις, τὰς δὲ ἀντιπρώρους κινδυνευούσας συντρίψεις καὶ ἐμπρήσεις, καθάπερ εἴρηται· (**108**) ἐὰν δὲ λάβῃς ἀτάκτως φερομένας ἢ ἱστιοδρομούσας, ἐπιπλεύσας ἐν τάξει παντὶ τῷ στόλῳ τὰς μὲν ἀμυνομένας πειρῶ καταδύνειν καὶ καταπιμπράναι· (**109**) τὰς δὲ φευγούσας ὅταν καταλαμβάνῃς, τὰ πηδάλια συντρίβων καὶ τὸν ταρσὸν παρασύρων εἰς τὴν γῆν κάταγε· (**110**) ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς ναῦς, τῷ πυρὶ καὶ τοῖς βέλεσι χρώμενος κώλυε αὐτοὺς ⟨ἀπάλλαξιν⟩ ποιήσασθαι· (**111**) τοῦτον ἄν τις τὸν τρόπον πολιορκῶν τὰς πόλεις ἂν λαμβάνοι μάλιστα μηθὲν αὐτὸς ἀνήκεστον παθών.

aber standhalten, mußt Du außerhalb des Kampf wagen, nachdem Du von beiden Flügeln zusammengeschlossen hast.

(**107**) Die Seeschlacht ist so zu leiten: Den einen mußt Du mit (Breit-) Seite kommen und sie versenken, die anderen, die den Kampf mit dem Bug wagen, zerstören und verbrennen wie gesagt. (**108**) Triffst Du sie aber ungeordnet oder mit vollen Segeln abfahrend (siehe Bild 33) an, greife in Schlachtordnung an alle in Kiellinie, versuche, wenn sie sich wehren, sie zu versenken oder zu verbrennen: (**109**) den Fliehenden aber, wenn Du sie einholst, mußt Du die Steuerruder zerstören und das Riemenwerk abreißen und sie einbringen. (**110**) Hast Du aber keine Schiffe, so gebrauche das Feuer und die Geschosse und verhindere dadurch ihr Entkommen. (**111**) Wenn man auf diese Weise die Städte belagert, wird man sie am ehesten einnehmen können, ohne selbst unheilbaren Schaden zu erleiden.



Angriff gegen die ungeordnete feindliche Flotte.

Bild 33.

104, 29 ποιούμενος P^1: ποιουμένους V: corr. Bue 30 συναγαγόντας PV: corr. S τὰς] τὰ P^1 31 καταδώσεις P^1V: corr. Th 34 ἱστοδρομούσας P^1V 36 καὶ] ἢ 40 ⟨ἀπάλλαξιν⟩ Die: ⟨ἀπόβασιν⟩ S 41 τὰς πόλεις κτέ.] vgl. Anon. Pol. p. 276, 16 s.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.

ABHANDLUNGEN

DER PREUSSISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

JAHRGANG 1919

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

Nr. 12

EXZERPTE AUS PHILONS MECHANIK B. VII UND VIII

(VULGO FÜNFTES BUCH)

GRIECHISCH UND DEUTSCH

VON

H. DIELS UND E. SCHRAMM

BERLIN 1920

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI DER
VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER WALTER DE GRUYTER U. CO.
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG. J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG.
GEORG REIMER. KARL J. TRÜBNER. VEIT U. COMP.

Sonderabdrucke aus den Abhandlungen der Akademie
von den Jahren 1918—1919.

Philosophisch-historische Klasse.

Diels und E. Schramm: Herons Belopoiika (Schrift vom Geschützbau). 1918	ℳ 4.50
G. Möller: Zwei ägyptische Eheverträge aus vorsaïtischer Zeit. 1918 . .	» 5.25
B. Moritz: Beiträge zur Geschichte des Sinaiklosters im Mittelalter nach arabischen Quellen. 1918	» 6.—
W. Schubring: Das Mahānisīha-Sutta. 1918	» 9.—
G. Helmreich: Handschriftliche Studien zu Meletius. 1918	» 5.25
H. Gressmann: Vom reichen Mann und armen Lazarus. 1918	» 6.75
E. Wenkebach: Das Proömium der Kommentare Galens zu den Epidemien des Hippokrates. 1918	» 4.50
H. Schneider: Uhland und die deutsche Heldensage. 1918	» 5.25
Hintze: Gedächtnisrede auf Gustav von Schmoller. 1918	» 0.75
W. von Wartburg: Zur Benennung des Schafes in den romanischen Sprachen. 1918	» 4.50
W. von Unwerth: Proben deutschrussischer Mundarten aus den Wolgakolonien und dem Gouvernement Cherson. 1918	» 7.50
Schuchhardt: Die sogenannten Trajanswälle in der Dobrudscha. 1918 . .	» 6.—
S. Singer: Arabische und europäische Poesie im Mittelalter. 1918	» 2.25
Chr. Jensen: Neoptolemos und Horaz. 1918	» 3.75
Erman: Reden, Rufe und Lieder auf Gräberbildern des alten Reiches. 1918	» 5.25
Diels und E. Schramm: Philons Belopoiika (Viertes Buch der Mechanik). 1918	» 7.50
G. Plaumann: Der Idioslogos, Untersuchung zur Finanzverwaltung Ägyptens in hellenistischer und römischer Zeit. 1918	» 6.—
R. Pelissier: Mischär-Tatarische Sprachproben gesammelt im Nordosten des Bezirks Tjemnikov des Gouvernements Tambov im Herbst 1912. 1918	» 5.—
Sachau: Zur Ausbreitung des Christentums in Asien. 1919	» 8.50
Tangl: Bonifatiusfragen. 1919	» 4.—
A. von Le Coq: Türkische Manichaica aus Chotscho. II. 1919	» 6.—
Stumpf: Spinozastudien. 1919	» 5.—
Bang: Vom Köktürkischen zum Osmanischen. 2. und 3. Mitteilung. 1919 .	» 8.50
Bresslau: Aus der ersten Zeit des großen abendländischen Schismas. 1919	» 5.—
K. Meyer: Bruchstücke der älteren Lyrik Irlands. Erster Teil. 1919 . . .	» 7.50
Erdmann: Berkeleys Philosophie im Lichte seines wissenschaftlichen Tagebuchs. 1919	» 12.50
E. Meyer: Die Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus. Eine jüdische Schrift aus der Seleukidenzeit. 1919	» 7.—
Sachau: Vom Klosterbuch des Šâbuštî. 1919	» 5.—

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.